
ADVENTISMO, ACTIVISMO SOCIAL PROFÉTICO Y DEMANDAS INDÍGENAS EN PUNO 1911-1925*

*Adventism, prophetic social activism, and indigenous demands
in Puno 1911-1925*

Rodrigo Moulian**

Universidad Austral de Chile
ORCID: 0000-0002-7879-2285

Miguel Ángel Mansilla***

Universidad Arturo Prat, Chile
ORCID: 0000-0001-5684-0787

Resumen

El presente artículo explica las causas del éxito de la evangelización adventista entre aimaras y quechuas en Puno, Perú, durante la segunda y mediados de la tercera década del siglo XX, desde la teoría de las mediaciones. Al respecto, mostramos la mediación simbólica del núcleo de creencias escatológicas, que afirman la inminencia del fin de los tiempos, en el impulso del proyecto misional. Exponemos la mediación pragmática del trabajo adventista en las áreas de salud y educación en relación con las necesidades y demandas de las comunidades indígenas, y su impacto en la alfabetización de los comuneros. Analizamos la mediación social del programa de evangelización, que se articula con los procesos de cambio social modernizadores, contribuyendo a la sustitución de una estructura social de castas por una estructura social de clases. Como resultado de ello, la Iglesia Adventista del Séptimo Día arraiga y crece de manera sostenida entre la población indígena, al punto de transformar a la Misión del Lago Titicaca en la asociación adventista más importante de Sudamérica durante este período.

Palabras clave: adventismo, evangelización, aimaras, quechuas, mediaciones.

Abstract

This paper explains the causes of the success of Adventist evangelism between Aymara and Quechua in Puno, Peru, during the second and middle of the third decades of the twentieth century, from the perspective of the mediation theory. In this regard, we show the symbolic mediation of the core of eschatological beliefs, which affirm the imminence of the end of times, in promoting the missionary project. We expose the pragmatic mediation of Adventist work in the areas of health and education in relation to the needs and demands of indigenous communities, and its impact on the literacy of their people. We analyze the social mediation of the evangelization program that is articulated with modernizing social change processes, contributing to the substitution of a caste social structure for a class social structure. As a result, the Seventh-day Adventist Church takes root and grows steadily among the indigenous population, until transforming the Lake Titicaca Mission into the most important Adventist association in South America during this period.

Keywords: Adventism, evangelization, Aymara, Quechua, mediations.

Introducción

En la segunda década del siglo XX, el área peruana del Lago Titicaca experimenta un fuerte crecimiento de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. La presencia adventista se extiende en el territorio altiplánico ante el requerimiento de las comunidades indígenas del servicio de los misioneros. Un movimiento de conversión religiosa protestante, sin precedentes en el área, transforma el campo cultural, estimulado por las demandas y reivindicación de los derechos de la propia población indígena. En 1910, había en Puno un pequeño grupo de lectores de la prensa adventista y algunos neófitos recientemente bautizados. En 1925, la Misión del Titicaca se había transformado en la más importante de América del Sur con 6.381 miembros inscritos. Ello representa al 40% de los fieles del continente (Greenleaf, 2011). Según Shaw (1920, p. 13), religioso adscrito a esta misión, se trata de "lo más cercano a un movimiento de masas hacia el evangelio del que [...] haya sido testigo". La misma fuente califica este desarrollo como un caso único en la historia de la Iglesia Adventista. Es también uno de los episodios más sorprendentes de aceptación del evangelio en comunidades indígenas.

El objetivo de este artículo es explicar las causas del desarrollo de la Iglesia Adventista en el Titicaca entre 1911 y 1925. Nuestra hipótesis de trabajo es que el crecimiento del adventismo entre aimaras y quechuas se debe a la articulación del activismo social profético de los misioneros con las demandas de educación y las necesidades de atención en salud de estas poblaciones indígenas.

El establecimiento del adventismo en el Departamento de Puno, Perú, ha sido abordado previamente desde la perspectiva de la historia misional de la propia iglesia (Westphal, 1960, 1961; Wearner, 1972, 1978; Teel, 1989, 2013; Mosquera, 2014) y su obra educativa (Alomia, 1996; Rodríguez, 2018), así como en el marco de estudios de la historia del protestantismo (Kessler, 1967), de la tolerancia de culto en el Perú (Armas, 1998) y de los procesos de transculturación religiosa (La Serna, 2012). El tema también constituye un tópico importante en trabajos de historia local (Chambi, 1985; Núñez, 2008) y en estudios del desarrollo de la educación en Puno (Apaza, 1948; Chambi, 1959; Chambi, 2007; Ruelas, 2016, 2017).

Los trabajos previamente aludidos, de modo predominante, tienen un carácter historicista, ofreciendo una aproximación descriptiva, documentada y contextualizadora de la empresa adventista del Titicaca. Mayor densidad teórica y análisis heurísticos encontramos en los estudios del proceso de transformación socioeconómica del área, producto de su modernización (Bourricaud, 1962/2015; Hazen, 1974;

Lewellen, 1978). El texto de Bourricaud ofrece una lectura socioestructural de los cambios en Puno. En el marco de este, contrasta los modelos de religiosidad católica y adventista y analiza su influencia en la formación de las mentalidades. El estudio de Hazen identifica relaciones relevantes sobre el impacto del programa adventista en el proceso de cambio social. La investigación de Lewellen lee las transformaciones socioeconómicas en perspectiva sistémica y señala las ventajas adaptativas del adventismo para adecuarse a ellas.¹

Nuestro trabajo se distingue de los anteriores por su foco y perspectiva teórica. En él, empleamos la teoría de las mediaciones para explicar el crecimiento del adventismo en el Titicaca en su periodo misionero. En su sentido etimológico, el término "mediación" es un sustantivo que designa "acción y efecto de mediar". El concepto denota el resultado de un proceso o acción en el que algo opera como intermediario, constituyendo una vía de conexión o enlace con otros elementos, a los que pone en relación. Como expone Martín Serrano (1977, 1994), la teoría de las mediaciones se ocupa de los procesos, prácticas e instituciones que articulan diversas dimensiones de la realidad, ofreciendo una instancia de integración, principio de síntesis o solución de continuidad.

La genealogía de la teoría de las mediaciones presenta una doble filiación de origen (Moulian, 2012). Por una parte, remite a la dialéctica hegeliana, donde la mediación es el enlace contradictorio de los acontecimientos en el curso de la historia. Por otra, remonta a la semiótica peirciana, donde la mediación es la articulación de los elementos en la semiosis o proceso de significación, en la que convergen los planos de la expresión (*representamen*), el pensamiento (interpretante) y el mundo (objeto). En la asunción de esta perspectiva teórica (Moulian, 2012, 2018), vertebramos ambas tradiciones para conjugar el estudio de las mediaciones simbólicas y sociales.² Ello se concreta en este texto, en el esfuerzo por mostrar la articulación entre las doctrinas escatológicas adventistas, el programa de acción misionero, las necesidades de las comunidades indígenas y las condiciones sociales del contexto, con resultados cambiantes según el devenir histórico.

En esta perspectiva, la mirada comprensiva de la visión de mundo y sentido de vida de los actores se considera una condición necesaria previa para el despliegue del análisis explicativo de la intervención de

¹ Otro trabajo sobre la relación entre cambio religioso y social en Puno disponible en esta revista se encuentra en Rivera (2015).

² Una aplicación de esta perspectiva teórica en la construcción de la corporalidad pentecostal puede verse en esta misma revista (Moulian, 2009).

las ideologías religiosas en los procesos sociohistóricos. Por lo mismo, el discurso adventista, con sus contenidos apocalípticos, proféticos, místicos y sus narrativas heroicas (Fonseca, 2020), constituye un foco de atención principal de este trabajo. La asunción de la visión *emic* (Pike, 1967) es una vía de acceso a la comprensión del "activismo social profético" (Morales-Gudmundsson, 2013). Con este concepto se designa a la radicalización del compromiso social derivado de las convicciones escatológicas. En este caso, la asunción de la temporalidad histórica de la vida humana ante la inminencia del fin de los tiempos se traduce en la intensificación de la actividad temporal como la única posibilidad de asegurar la salvación.

En el plano explicativo, nuestro foco de análisis se orienta a mostrar las condiciones contextuales mediadoras que conducen al éxito de la oferta religiosa adventista en el Titicaca, en términos del crecimiento de las congregaciones religiosas, la institucionalización eclesial y proyección en el tiempo.

En términos metodológicos, empleamos la estrategia de estudio de casos. En el curso de la investigación, hemos realizado un reconocimiento etnográfico de los espacios donde transcurren los acontecimientos, visitando las instalaciones de la Misión de Platería y la antigua escuela de Utawilaya. En el marco de estas visitas, efectuamos entrevistas a integrantes de la Iglesia Adventista local y a familiares de los protagonistas de esta historia, que han resultado orientadoras para nuestro trabajo de investigación. No obstante, la mayor parte de la información procede de la investigación documental de fuentes primarias adventistas y de la revisión de la bibliografía sobre el tema y su contexto sociohistórico.

Para la elaboración de este artículo, revisamos los repositorios documentales de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Del mismo modo, trabajamos en las bibliotecas adventistas de la Universidad Unión Peruana en Chullunquiani (Juliaca), de Ñaña (Lima), en la Universidad Adventista del Plata (Entre Ríos, Argentina) y en la Universidad Adventista de Chile (Chillán). En Puno consultamos la Biblioteca de la Universidad Nacional del Altiplano, la Biblioteca Municipal, el Archivo Histórico Regional, la Biblioteca de la Casa del Corregidor y el centro de documentación del Instituto de Estudios de Culturas Andinas. En Lima, trabajamos en el sistema de bibliotecas de la Pontificia Universidad Católica del Perú, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y del Instituto Francés de Estudios Andinos. En Santiago, en la Hemeroteca de la Biblioteca Nacional.

Empleamos una perspectiva de análisis sociosemiótica (Volóshinov, 2009) para la lectura del discurso adventista. Esta se orienta al

relevamiento del núcleo de contenidos simbólicos y usos contextuales del discurso adventista. Realizamos un análisis contextual de sus prácticas para registrar su articulación con las condiciones sociales de recepción y con los procesos históricos. A fin de asegurar la confiabilidad de los datos, hemos empleado el principio de contrastación de fuentes. La delimitación temporal de la investigación corresponde al período de establecimiento y consolidación de la misión adventista del Titicaca, desde 1911, cuando se establece allí el primer misionero, hasta 1925, cuando se produce el término del proceso de crecimiento sostenido inicial.

El artículo se compone de seis secciones: 1. Introducción; presenta sintéticamente el tema. 2. Contexto puneño; ofrece los antecedentes del caso de estudio. 3. Milenarismo adventista y activismo social profético; caracteriza el programa misional adventista y muestra su despliegue en el Titicaca. 4. Magisterio adventista; reseña el trabajo en educación de la iglesia. 5. Discusión; analiza las articulaciones del programa misionero en el contexto social. 6. Corolario; sintetiza las mediaciones que explican el crecimiento adventista y sus efectos en los procesos de cambio social.

Contexto social puneño

El éxito del proyecto misionero adventista en el Titicaca se debe a su adecuación a las características del contexto social del momento. El altiplano puneño experimenta, entonces, un proceso de movilización que reclama cambios estructurales. Las enseñanzas adventistas se articulan con las demandas de los comuneros indígenas en torno a la educación y la defensa de la tierra. Los adventistas se instalan en el espacio rural y ofrecen un ministerio de salud y educación que atiende a las necesidades de la población local. Desde allí impulsan un programa de alfabetización mediador del proceso de cambio social (Armas, 1998; Teel, 1989).

La estructura social de Puno a comienzos del siglo pasado asume la forma de un sistema de castas, donde la posición de los sujetos depende de su condición racial. En ella, los castizos tienen una posición privilegiada, los mestizos o "*mistis*" colaboran y participan del sistema de poder y la población indígena se encuentra en una situación de subordinación y explotación. Esta estructura ha sido calificada como "semifeudal" (González Prada, 1908/1978; Mariátegui, 1928/2007; Tamayo, 1982), por la importancia que tiene la hacienda y la forma de organización de las relaciones sociales de producción prevalecientes en ella. En su espacio, el trabajo asume un carácter predominantemente servil. Los propietarios de la tierra cobran en mano de obra el derecho de vivir en ella. Los braceros se

encuentran sometidos a largas jornadas al servicio de los intereses del hacendado y, a menudo, deben entregar en pago parte de lo que producen para su propia sobrevivencia. Los inquilinos, generalmente indígenas, viven no solo en condiciones de explotación sino de vulneración de sus derechos a través de prácticas que de modo frecuente asumen un carácter criminal. Los comuneros denuncian maltratos físicos, vejaciones, asesinatos, violaciones. Este sistema se conoce como "gamonalista" en alusión al comportamiento de los administradores del poder denominados "gamonales". Según Barreda (1929, p. 18), el término deriva de "gamonito", planta parásita, sin provecho alguno, que crece en la base de los viñedos y otras plantas y se alimenta de su savia. Tamayo caracteriza su concreción como tipo social:

Un gamonal es un sujeto de estrato social misti o cholo, que ejerce el poder político o económico en la aldea serrana, y oprime o explota en su beneficio personal a los miembros del estrato indígena, mediante métodos abusivos, coercitivos, crueles y cuya eficacia en el medio en que actúa depende precisamente del temor que suscita... (Tamayo, 1982, p. 152).

Como muestra Flores Galindo (1976), el período bajo estudio se encuentra marcado por la expansión de la gran propiedad, producto del crecimiento del negocio de exportación de lana. De acuerdo a este autor, en el año 1876 se censaron en la provincia de Puno 708 haciendas, mientras que para 1915 se registraban 3.119. La hacienda Piccotani tenía 46 mil hectáreas; Yoccará, nueve mil. La familia Gibson controlaba más de 100 mil hectáreas a través de la Sociedad Ganadera del Sur.

La constitución y ampliación del latifundio se produce habitualmente a través de la exacción de las tierras indígenas mediante subterfugios, engaños y el uso de la fuerza (Urqueaga, 1916/1977; Flores Galindo, 1976; Tamayo, 1982). El abuso ejercido contra los comuneros por los propietarios y sus capataces cuenta con la anuencia de los párrocos de las villas y con la complicidad de los jueces del pueblo. Estos personajes, junto al gamonal, constituyen lo que González Prada denomina la "trinidad embrutecedora del indio" (1888/2004). La Iglesia Católica y los gobiernos locales participan del sistema de explotación, a través del servicio de indios, que las comunidades deben destinar para atender las necesidades de los sacerdotes y gobernadores locales.

Como respuesta a las situaciones de abuso, durante el período se producen numerosos alzamientos indígenas. A través de un estudio del diario *El Comercio* de Lima, Flores y Pachas (1973) muestran que

el Departamento de Puno concentra la mayor cantidad de movimientos campesinos entre los años 1900 y 1920. Los autores contabilizan 27 eventos en el período. En su *Historia Social de Puno*, Tamayo (1982, p. 195) refiere a treinta años de "tiempos revueltos", entre 1895 y 1925, que caracteriza como "época crítica", en los que proliferan las rebeliones indígenas. Entre los casos más conocidos se encuentra la rebelión de Pomata en 1904 (Gallegos, 1979), Samán en 1913 (Ramos, 1985), San José en 1915, dirigida por el ex mayor Teodoro Gutiérrez bajo el alias de Rumi Maki (Tamayo, 1982; Ramos, 1985), Huankoyo en 1917 (Tamayo, 1982), Wancho-Limao en 1923 (Tamayo, 1982; Ramos, 2016). Según Tamayo (1982, p. 197), el primero de los factores que incide en estos movimientos es "el abuso y usurpación de las tierras comunales".

En paralelo, las comunidades articulan un sistema de representación política denominado "los mensajeros" para llevar las demandas y denuncias de las comunidades ante la autoridad. En octubre de 1901, Manuel Antonio Chambilla, Mariano Illachura y Antonio Chambi, comuneros de Santa Rosa, Provincia de Chicuito, viajan a Lima para exponer ante el presidente de la República los problemas de sus comunidades (Velásquez, 2011). Esta práctica se reproduce e institucionaliza en el período. Las comunidades seleccionan a sus mensajeros. Estos organizan asambleas, redactan memoriales, promueven la defensa de los intereses indígenas, actúan como consejeros políticos, estimulan la creación de escuelas (Chambi, 2007).

Según Hazen (1978, p. 425), "los comisionados descubrieron un deseo indígena por la educación sin precedentes y aparentemente bien asentado". Un ejemplo de esta reivindicación se expresa en el *Memorial de Pisacoma* escrito por Sebastián Ninaja, mensajero de las comunidades de Viluta y Villcallama, Puno, en 1902. En este documento se considera la instauración de las escuelas como "absolutamente necesaria" para el progreso social de los *ayllus*. Los comuneros declaran "estar dispuestos a sostener a los maestros antes que a los opresores con el grueso monto de nuestras contribuciones forzosas y nuestros servicios gratuitos...", convencidos de que esto repercutiría en las posibilidades de futuro de la población indígena (Lienhard, 1992, p. 298). Para atender a esta demanda, se crearon escuelas clandestinas destinadas a la alfabetización de adultos en Culta, Acora; Tyk'ollo, Platería, Kolline, Pomata; Sihuario, Juli; Mollook'o, Acora; y El Molino, Juli (Chambi, 2007). En todas partes, los gamonales se movilizaban para impedir la obra educativa. El analfabetismo de los indígenas era una de las condiciones para mantener la sociedad de castas.

Componentes relevantes de este contexto social se verán mediados por la intervención del programa misionero adventista. Como mostraremos, su discurso sobre la igualdad de los seres humanos ante los ojos de Dios socava los fundamentos del sistema de castas. La misión proveerá un ministerio educativo que responde a las necesidades de las comunidades y transforma las condiciones que producen la desigualdad.³

En este marco, el año 1902, Manuel Zúñiga Camacho fundó en la localidad de Utawilaya, distrito de Platería, Puno, la primera Escuela Libre para Indígenas. Se la considera el primer establecimiento educacional rural destinado a la población originaria del continente (Ruelas, 2017). Su gestor es una figura multifacética en la que se combinan una vocación de servicio público, sensibilidad religiosa, sentido de identificación étnica y espíritu modernista. Nacido en 1871 en el *ayllo* de Cutimbo, a 22 kilómetros de Puno, como hijo único de una familia aimara, con el nombre de Manuel Allqa Cruz, posee un espíritu cosmopolita, producto de la diáspora filial (Gallegos, 1993). Las tierras de su familia fueron absorbidas por la hacienda Collacachi, de Agustín Tovar, lo que dejó a sus padres empobrecidos y en condición de inquilinos. Cursó la educación primaria completa en la ciudad de Moquegua, mientras se desempeñaba como niño de servicios en la casa del doctor Higinio Herrera, médico de la localidad. Allí aprendió la lectoescritura y se aficionó a la lectura de la Biblia. Con 16 años, se embarcó a Estados Unidos como asistente de un comerciante italiano residente en Moquegua. A su regreso, se enroló en el ejército liberal de Piérola y combatió contra las fuerzas conservadoras de Cáceres, en las batallas de Arequipa y Lima. Partió luego a buscar empleo a las salitreras de Iquique, donde asistió a la escuela metodista (Kessler, 1967; Teel, 1989). Más tarde se trasladó a Santiago de Chile, trabajó en la municipalidad metropolitana, vinculándose con los adventistas del séptimo día (Gallegos, 1993).

Con esta experiencia, regresó a Puno, a buscar a su familia biológica, convertido en Manuel Zúñiga Camacho, nombre que adoptó al ingresar a las milicias de Piérola. Escogió el apellido Zúñiga en honor a un sacerdote que lo evangelizó en sus años de escolarización en Moquegua. El apelativo Camacho corresponde al segundo apellido de su madre (Gallegos, 1993). Su firma habitual es Manuel Z. Camacho. En los días de su llegada, acostumbraba a presentarse en los espacios públicos vestido de chaqueta y corbata. Sucedió así que al asistir a una fiesta de la Virgen de la Candelaria en la localidad de Ácora, fue sometido a un vejamen por los gamonales del pueblo, quienes lo

³ Otro trabajo en esta revista que muestra la relación entre contexto social y cambio religioso es el de Aguilar (2016).

arrojaron a la pileta de la plaza y rompieron sus ropajes, porque no querían ver a un indio vestido de *misti* o mestizo (Chambi, 1985).

Al momento del retorno a Puno, su padre había fallecido. Su madre, por su parte, había contraído segundas nupcias y vivía con su nueva familia en la localidad de Utawilaya. Allí se instaló Camacho. Pronto llegó a la convicción de que la educación era una vía para ayudar a su pueblo a salir de la opresión. En 1901 los comuneros de Utawilaya comenzaron la construcción del local para el funcionamiento de la escuela. Las clases se iniciaron en 1902, con setenta niños de ambos sexos en la jornada matutina y ochenta adultos en la vespertina (Gallegos, 1995). A través de las actividades pedagógicas procuraban el desarrollo de la lectoescritura del castellano y atendían temas de interés comunitario y práctico, como el conocimiento de las plantas, prácticas de producción agrícola y de cuidado de la salud. El ciclo escolar comenzaba en junio, tras el término de la producción de las papas chuño, que se deshidratan por efecto de la helada y la exposición al sol. Si bien la escuela asumía un carácter andino, no estaban ausentes la lectura de la Biblia y temas cívicos. Como ilustración de ello, en julio de 1906, una delegación de la escuela se hace presente en el desfile de las fiestas patrias del Perú en Chucuito. La experiencia militar de Camacho ha de haber contribuido al paso marcial. Sus alumnos "cantaron con fervor patriótico por primera vez el Himno Nacional, frente al reloj solar" (Chambi, 1985, p. 17).

Camacho se volvió un referente en el mundo aimara y un consejero al que todos acudían. Cultivó relaciones con intelectuales indigenistas y personalidades progresistas⁴. En su biblioteca, las Sagradas Escrituras convivían con *Revolución, Evolución y Anarquía* del geógrafo anarquista Élisée Reclus (Peralta, 1922/1999). Tempranamente, se volvió receptor de las publicaciones adventistas que circulaban en el Departamento de Puno gracias al trabajo de los colportores, vendedores de literatura religiosa, que recorrían el territorio⁵. Tras el alzamiento indígena que amenazó al pueblo de Pomata, en 1904, Camacho fue detenido y enviado a prisión en la ciudad de Puno. Si bien no tuvo participación en los hechos, pasó más de un año encarcelado. El juicio terminó con la absolución de todos los detenidos.

⁴ Entre ellos se cuentan el maestro Telésforo Catacora, fundador de la Escuela de la Perfección para obreros (Chambi, 1985); Eduardo Forga, editor del periódico liberal *La Reforma de Arequipa*, quien se convertiría posteriormente al adventismo (Kessler, 1967); Demetrio Peralta, fabricante de zapatos, impulsor de la Sociedad de Artesanos y uno de los primeros contactos adventistas en Puno (Vilchis, 2017); Teodomiro Gutiérrez, mayor de ejército, delegado presidencial en Puno y líder del alzamiento indígena de San José en 1913, bajo el seudónimo de Rumi Maki (Gallegos, 1993).

⁵ En 1903, el pastor Eduardo Thomann, de origen chileno, hizo un viaje al sur de Perú y a Bolivia y estableció cientos de suscripciones para el periódico *Las Señales de los Tiempos* (Westphal, 1922).

Al salir de la cárcel, se decidió a buscar ayuda para sustentar y proyectar su obra educativa. Para ello, acudió a los misioneros metodistas de Arequipa, John Jarret y John Ritchie, pero estos se excusaron de asumir aquella responsabilidad, por estar comprometidos en otras tareas pastorales. Camacho escribió entonces a la central adventista de Lima solicitando el apoyo de misioneros para su obra educativa (Figura 1). Para entonces, había un pequeño grupo de sabbatistas en Puno. Camacho tomó contacto con ellos y comenzó a guardar el *sabbat* hacia fines de 1908 (Kessler, 1967). A mediados de 1910, el pastor Avelino Allen, encargado de la Iglesia Adventista en el Perú, y W. R. Pohle viajaron a Puno y tuvieron la oportunidad de reunirse con Camacho. Este había tenido un sueño profético del encuentro, en el que se le llamaba a predicar el Evangelio. El maestro y mensajero aimara se comprometió a trabajar por la obra adventista, aunque ello incrementara la animadversión de los gamonales y ministros católicos en su contra. "El ángel del Señor acampa alrededor de aquellos que le temen y los liberta", apunta Allen al comentar esta decisión (Allen, 1910a).

Figura 1. Predicadores aimaras



De izquierda a derecha, Luciano Chambi, Juan Huanca y Manuel Z. Camacho, líder local e impulsor de la obra misionera. Fuente: Archivo adventista.

Milenarismo adventista y activismo social profético

En este caso de estudio, las convicciones apocalípticas y milenaristas propias del adventismo constituyen el núcleo del proceso de mediación simbólica que impulsa el programa misionero. Los precursores de la misión adventista del Titicaca muestran un compromiso radical con su tarea, porque la asumen como una cuestión urgente. Se encuentran dispuestos a ofrecer sus vidas para la "salvación de las almas" de quienes viven en la ignorancia del Evangelio, porque entienden que ello es su obligación cristiana, en la que se juega su propio destino en el reino de Dios.

El mensaje profético del Tercer Ángel del libro del Apocalipsis (14: 9-12) es uno de los emblemas doctrinarios y símbolos de acción de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, que articula su credo. Este se asume como un llamado de amonestación contra la apostasía en el marco del anuncio del fin de los tiempos y en unidad con las intervenciones angélicas precedentes. El primer ángel del Apocalipsis proclama la llegada del Juicio Final. El segundo anuncia la caída de Babilonia, que los adventistas, siguiendo la tradición protestante, interpretan como el fin de la Iglesia Católica. El tercero cierra este ciclo profético, advirtiendo la ira de Dios para quienes adoran a la bestia que, en la hermenéutica adventista, se asocia a Roma y el papado (Reid, 2009).

[...] Si alguno adora a la bestia y a su imagen, y recibe la marca en su frente o en su mano, él también beberá del vino de la ira de Dios, que ha sido vaciado puro en el cáliz de su ira; y será atormentado con fuego y azufre delante de los santos ángeles y del Cordero; y el humo de su tormento sube por los siglos de los siglos. Y no tienen reposo ni de día ni de noche los que adoran a la bestia y a su imagen, ni nadie que reciba la marca de su nombre (Apocalipsis 14: 9-11).

Convencidos del inminente retorno de Cristo, los adventistas asumen como misión la proclamación de este mensaje, que invita a abandonar la idolatría y entregarse a la causa del Señor para evitar el castigo eterno. Por lo mismo, uno de los pioneros del adventismo en Sudamérica, Joseph William Westphal (1907, p. 13), informa sobre los primeros pasos de la evangelización en el Perú bajo el título "El mensaje del Tercer Ángel en la tierra de los incas". En el transcurso de la evangelización adventista del Titicaca, las referencias angélicas se emplean como señales confirmatorias de la Palabra y reveladoras de la culminación de los tiempos, como símbolo de mediación trascendente. Como mostraremos, las convicciones milenaristas constituyen aquí el núcleo de la mediación simbólica que impulsa la

obra misional. El catolicismo popular andino, con sus rasgos festivos y sensuales, encarnan su antinomia.

Dos son los atributos de identidad predominantes de la Iglesia Adventista del Séptimo Día (IASD) que se expresan en su denominación: el sabbatismo y el milenarismo. La IASD considera que el sábado es el séptimo día de la semana, puesto que esta se inicia el domingo. Consecuentemente, hace del sábado el día de descanso, dedicado al servicio religioso. La alusión al adviento indica su actitud de espera y preparación para el inminente retorno de Jesucristo que está por venir. Al igual que otras iglesias cristianas protestantes, afirma el magisterio de la Biblia como fuente primordial de su doctrina; rechaza el culto a las imágenes, el panteón de santos y las advocaciones de la Virgen; y desconoce la investidura simbólica y potestad del Papa. Difiere, no obstante, en sus interpretaciones escatológicas de la Biblia.

La IASD es heredera del movimiento millerita norteamericano, que prosperó entre la tercera y cuarta década del siglo XIX, llamado así por su líder William Miller, quien, a partir de la interpretación del calendario judío, anunció el regreso de Jesucristo para el 22 de octubre de 1844. Este hecho se conoce por la iglesia como el 'Gran Chasco'. La constitución oficial de la misma data del año 1863. La IASD reconoce en la figura de Ellen White a una profetisa a través de la cual Dios se ha comunicado con su pueblo para la organización de su corporación religiosa. Esta dejó una extensa producción bibliográfica con mensajes y enseñanzas, entre las que se cuentan la unidad del destino del cuerpo y el alma, que da origen a la "reforma prosalud" que apunta al cuidado de la corporalidad (Ceriani, 2000-2002). Respecto a la fecha de la Segunda Venida propuesta por Miller, han elaborado una reinterpretación. Ella marca la entrada de Jesucristo en el santuario celestial, lo que anuncia su inminente retorno.

La principal tarea de los adventistas es prepararse para este momento trascendente y ayudar a los demás para asegurar su salvación. Por lo mismo, en su imaginario social, "ser adventista implica ser misionero" (Galindo, 2017, p. 103). Los integrantes de la iglesia se ven conminados a compartir su credo, como expresión de fidelidad. Los fieles se disponen a ganar el mundo para el Evangelio, lo que los compromete en la transformación práctica de este. Para ello, procuran atender las necesidades de sus destinatarios, mejorando sus condiciones de vida, como una vía para alcanzar la redención humana. Esta actitud de trabajo solidario con las personas que se espera evangelizar es lo que se conoce como "activismo social profético" (Morales-Gudmundsson, 2013, p. 3). Su milenarismo se traduce en

un compromiso social orientado a la "salvación de las almas", es decir, del destino de las personas, en las vísperas del Juicio Final. El mensaje del Tercer Ángel del Apocalipsis, que impulsa este programa misional, constituye la estructura de sentido de la mediación simbólica en este caso de estudio.⁶

La biografía de Fernando Stahl, principal gestor de la obra adventista del Titicaca, encarna de manera radical el compromiso entre fe y acción social, atizado por la convicción de estar viviendo el fin de los tiempos (Teel, 1989, 2013).⁷ Stahl pasó diez años de su vida comprometido en la evangelización de las comunidades aimaras. Cuando, por razones de salud, no pudo seguir trabajando en este espacio, se trasladó a la Amazonía para la evangelización de comunidades étnicas de habla arawak, tarea en la que invirtió otros dieciocho años como misionero, entre 1920 y 1938.

Fernando Stahl fue una persona que se forjó a sí misma. Quedó huérfano de padre a los meses de vida. La madre se volvió a casar, pero él nunca tuvo buenas relaciones con su padrastro, quien lo maltrataba. A los diez años de edad, abandonó el hogar familiar y debió empezar a trabajar para sostenerse mientras, en paralelo, estudiaba. A los 19 años se casó con Ana Carlsen, una migrante sueca. A los 28 años se convirtió al adventismo. Junto a su esposa estudiaron enfermería en Battle Creek, uno de los más importantes centros de formación de la IASD. En 1909 los Stahl se embarcaron para servir como misioneros en Bolivia, junto a sus dos pequeños hijos, costeando los pasajes por cuenta propia. Se encontraba radicado en La Paz cuando recibió una carta de invitación del pastor Allen, presidente de la misión peruana, para visitar la comunidad aimara donde requerían a un misionero para sustentar una obra educativa.

A fines de 1910, Allen y Stahl emprendieron la primera visita a la localidad de Utawilaya (Allen, 1910b; Stahl, 1910). La comunidad de Camacho los estaba esperando, con la esperanza de encontrar en ellos un sustento para la escuela local. Según el testimonio del pastor Allen, una delegación de lugareños salió a recibirlos a Chucuito, portando banderas peruanas. A medida que se aproximaban a su destino, se incorporaron más personas, hasta formar una procesión. Al llegar a la casa de Camacho, una formación de comuneros los aguardaba. A su arribo recibieron el abrazo de cada uno de los presentes. Se realizó un servicio con la participación de 67 personas. Cantaron himnos en

⁶ Otro trabajo en esta revista sobre la historia del adventismo en América del Sur es el de Scholtus (2020).

⁷ Su nombre original es Frederick Stahl, Fernando es su apelativo en castellano, que asume como misionero.

castellano. Camacho ofreció una oración en aimara y tradujo las palabras del pastor Allen a esta lengua, para la congregación.

La noticia de la presencia de los misioneros corrió rápido. El primer sábado asistieron alrededor de 210 personas al culto, muchos de ellos procedentes de otras localidades de los alrededores. El segundo sábado, quince personas recibieron el bautismo de inmersión pese al frío de un día de nevada. En paralelo, desarrollaron una tarea de asistencia médica. Las prácticas de salud les permitieron acercarse a las necesidades de las personas, conocer directamente sus condiciones de vida, acceder a sus emociones íntimas. Mientras atendían a los pacientes, oraban con ellos, predicaban respecto a la proximidad del fin de los tiempos, comunicaban el plan divino de salvación y entregaban un mensaje religioso centrado en el amor de Dios a sus fieles. Este discurso ecuménico, es decir, universal, según el cual Dios incluía a los campesinos aimara en su llamado, resultaba nuevo para sus destinatarios.

En sus memorias, Stahl (1920/2006, p. 95) representa escénicamente el impacto anímico que suscitaba este mensaje entre personas que vivían en condición de miseria material y opresión social:

En una de nuestras primeras reuniones celebradas para los indígenas un joven de estatura gigantesca, arruinado por el uso de la coca y del alcohol pasó por enfrente de la multitud y tomándome del brazo, me preguntó con fervor mientras me miraba seriamente la cara:
¿Quiere usted decir que Jesús me ama a mí?
--Sí, hijo mío, así es --le contesté yo.
¡Oh! --dijo, --dígamelo otra vez; ¿realmente usted quiere decir que Jesús me ama?

Stahl realiza una segunda visita a Utawilaya para estudiar las condiciones y posibilidades de su asentamiento en esta comunidad, a comienzos de 1911 (Stahl, 1911a). Su traslado definitivo desde La Paz a Utawilaya se produce en el mes de julio, siendo albergado junto a su familia en la casa de Camacho (Stahl, 1911b). En mayo del mismo año, Joseph Westphal, presidente de la Unión Austral de la iglesia, y el pastor Avelino Allen visitan el lugar, donde se encuentran con Stahl avanzando el trabajo misionero. Westphal (1911) da testimonio de la intensidad del trabajo médico que se realiza en el lugar y de cómo este ayuda a vencer la desconfianza de la población local. En una tarde atienden a 35 pacientes con diversos padecimientos: gangrena, quebradura de huesos, tumores, reumatismo, dolor de cabeza crónico, tifoidea, viruela, úlcera en la lengua, estreñimiento, problemas estomacales, lumbago. Al respecto, señala: "En tanto he sido testigo de este trabajo me he sorprendido de nuestra lentitud

para aprender los métodos de Cristo, incluso en el trabajo médico, para proclamar el mensaje del Tercer Ángel” (Westphal, 1911, p. 13).

Stahl ejerce su vocación de fe desde su rol de enfermero. Promueve el cambio de hábitos para el cuidado de la salud, hace clases de higiene personal, limpia las fuentes de agua para controlar la tifoidea, vacuna contra la viruela, enseña a prevenir y tratar enfermedades (Stahl, 1920/2006). Su esposa y el líder local, Camacho, atienden la escuela con asistentes de diversas edades, desde niños a adultos (Kessler, 1967). Este programa de acción constituye el proceso mediador que conecta los contenidos simbólicos del credo adventista con los procesos sociales propios de la modernización

Desde el comienzo, Stahl y sus asistentes reciben el llamado de numerosas comunidades que requieren su visita. Este trabajo se desarrolla bajo un clima de hostilidad por parte de los gamonales y los miembros de la Iglesia Católica. En Perú no existe libertad de culto, de modo que los adventistas son vistos como criminales. Stahl es amenazado de muerte por los sacerdotes católicos. En sus visitas a los pueblos, es hostigado e insultado, le tiran piedras, sus animales son maltratados. Los fieles son perseguidos y encarcelados, pero ello no los desanima. Stahl (1911a, p. 9) testimonia que la respuesta de los comuneros “...sacados de la oscuridad del Catolicismo [...], lo inspira a uno a hacer los más grandes sacrificios y soportar con paciencia y gozo las dificultades que vienen en el camino”.

Durante su estadía en Utawilaya, Westphal bautiza a 29 creyentes, con lo que la iglesia local queda compuesta por 46 personas, con Stahl a la cabeza como misionero y Camacho como diácono. Para el desarrollo de la obra evangelizadora compran dos terrenos en la localidad de Platería, vecina a Utawilaya, destinados a la construcción de la misión adventista.⁸ A mediados de 1912 se inicia la edificación de las instalaciones, compuestas por una casa misional, un templo, una escuela y un dispensario médico. En esta tarea participa activamente la comunidad (Figura 2).

⁸ Al momento de su constitución, esta se conoce como Misión de Platería; a partir de 1916 cambia de nombre a Misión del Titicaca, lo que explicita su ámbito de acción.

Figura 2. Servicio religioso adventista en la iglesia de Platería, sede de la Misión del Titicaca.



Fuente: Archivo Adventista

Magisterio adventista

En la cosmovisión adventista, la historia del universo y de la humanidad se inscriben en el marco de una gran conflagración entre Dios y su adversario Satanás (White, 2007), cuya astucia se encubre de ropajes religiosos. La reacción de la Iglesia Católica y de las clases dominantes contra la presencia misionera la interpretan como una expresión de esta confrontación, cuyo desenlace se encuentra anunciado en el mensaje de los ángeles del Apocalipsis. En la figura de estos se expresa el núcleo de la mediación simbólica de la misión, a la que se apela en los episodios más complejos que enfrenta su empresa evangelizadora.

A comienzos de 1913, los edificios de la misión están parcialmente terminados y los Stahl se trasladan desde Utawilaya a su nueva residencia en Platería. Allí, la primera Escuela Adventista inicia sus actividades. El profesor argentino Bartolomé Rojas asumirá su conducción. Al respecto testimonia Stahl (1920/2006, p. 138): "El primer día se matricularon ciento cincuenta alumnos. Muchos de los que vinieron a aprender a leer y escribir pasaban de los cuarenta años de edad". Para entonces, la membresía de la iglesia local alcanzaba a los 147 fieles (Maxwell, 1918).

Los avances adventistas generan la preocupación del clero local. El 3 de marzo de ese año el obispo de Puno, Valentín Ampuero, encabeza una asonada contra la misión recientemente levantada, con la justificación de impedir la difusión de doctrinas sectarias. Como lo manifiesta en sus prédicas, el prelado era contrario a la educación de

los indígenas: "Nunca fue intención de Dios que los indios fuesen a la escuela y aprendiesen. Han de ocuparse de pastorear las ovejas y cuidar las cosechas, y si siguen yendo a la escuela, las cosechas se dañarán y la peste matará a sus ovejas", sostuvo en una de sus alocuciones (Escobar, 1987, p. 18).

Ampuero y su séquito doctrinario irrumpen violentamente en las instalaciones de Platería. Acompañaban al prelado, el cura de Chuquito, el gobernador del mismo pueblo, cerca de cuarenta jinetes *mistis* y numerosos indígenas (Chambi, 1985; Stahl, 1920/2006, pp. 119-127). Los Stahl habían salido a buscar provisiones, por lo que se encontraban ausentes. Los concurrentes arrebataron las llaves de la estación al cuidador, destruyeron el mobiliario, quemaron las publicaciones religiosas y arrojaron al suelo las medicinas que encontraron en el lugar. Los indígenas presentes en la misión fueron obligados a arrodillarse ante el obispo y besar el anillo episcopal, símbolo de su autoridad religiosa. Como se negaron a ello, fueron atados y conducidos a prisión. Igual suerte corrió Camacho, quien salió a interpelar al obispo en el camino y terminó azotado y encarcelado.

El asalto a la misión adventista de Platería originó un debate nacional sobre estos hechos. El juez local liberó a los detenidos el 11 de marzo, quienes resultaron absueltos. La creciente animadversión de la comunidad puneña con el obispo Ampuero, obligó a este a abandonar la ciudad hasta que las cosas se calmaran. Al poco tiempo, falleció de una manera intempestiva, lo que Stahl (1920/2006, p. 135) entiende como una clara señal de "ayuda de lo alto".

El 26 de marzo de 1913 el diario *El Comercio* de Lima publica una nota defendiendo la obra adventista:

[...] admira la constancia y empleo de energía que ha sabido gastar con largueza los misioneros de La Platería para convertir al indio de sucio, alcohólico, hipócrita, holgazán y salvaje, en ser dotado de un criterio más o menos sano, temperante, trabajador y de tan buenos sentimientos, que no podemos menos que enviarles a los señores Stahl y Hall, jefes de la misión, nuestras más sinceras felicitaciones.

El periódico caracteriza a los misioneros como "apóstoles" de la causa civilizatoria y acusa el ánimo persecutorio de los sacerdotes, que ven disminuida su ascendencia sobre los indígenas a causa de la obra adventista.

Camacho, junto a un grupo de mensajeros indígenas, viajó a la capital para entrevistarse con el presidente Guillermo Billinghurst, quien les

expresó su solidaridad. El senador por Puno Severiano Bezada planteó en el Congreso una moción de enmienda del Artículo 4 de la Constitución de la República, que prohibía la libertad de culto (Salazar, 2018). El 4 de octubre de ese año, la Cámara de Diputados aprobó por 66 votos contra cuatro la modificación constitucional (Hall, 1913). Finalmente, el 11 de noviembre de 1915 se aprobó la Ley de Tolerancia de Cultos, que hizo efectivo el cambio constitucional. Si bien el Estado mantuvo su adscripción confesional católica, garantizó la libertad de culto. Con ello terminó la interdicción legal que enfrentaban los adventistas, pero no cesó la violencia religiosa, que se expresa hasta el final del período estudiado (Armas, 1998).

Para la Iglesia Católica, los adventistas eran herejes, apóstatas y promotores de revueltas indígenas, comunistas, anarquistas, antipatriotas. Para los adventistas, los católicos eran idólatras, su iglesia constituía la encarnación del símbolo de la bestia en la profecía del Tercer Ángel y operaba en el orden temporal como instrumento para la opresión de los indígenas. La Iglesia Católica empleó sus influencias institucionales y su emplazamiento territorial para luchar contra los adventistas. Los misioneros, en cambio, operan inspirados en un sentido mesiánico, como portadores de un mensaje divino apremiante, entregados en su destino a los designios que Dios tiene para ellos. Si bien los incidentes que muestran el antagonismo se cuentan por cientos, dos episodios ilustran la intensidad de este drama teológico: Queñuani y Llallahua.

El año 1916 llegaron a Platería tres matrimonios de misioneros. Ello brindó a Fernando Stahl mayor libertad para atender a otras comunidades. Con este propósito, inició un viaje misional junto a su esposa y un grupo de asistentes, que incluyó los poblados de Mascareñas, Collini y culminó en Queñuani, una localidad de Yunguyo, cerca de la frontera con Bolivia. Su propósito era predicar, atender a los enfermos y estudiar las posibilidades de establecer una escuela.

Enterados de la presencia de los adventistas, los párrocos del lugar, Julio Tomás Bravo y Fermín Manrique, incitaron a una turba para atacar y asesinar a los "herejes". Cerca de quinientas personas rodearon la choza donde se encontraban los misioneros y dispersaron sus caballos, para impedirles la huida. Stahl trató de dialogar con ellos, pero recibió una lluvia de piedras y resultó con una herida en la cabeza, que sangró profusamente. Debieron refugiarse al interior de la vivienda, pero le prendieron fuego.

Enfrentado a una muerte segura, Stahl comenzó a escribir su testamento, encomendando el cuidado de sus hijos y la continuidad de la misión. Inesperadamente, cuando ya se encontraban entregados

a su trágico destino, la turba se retiró del lugar. De acuerdo a las memorias del misionero (Stahl, 1920/2006), uno de los indígenas testimonió que la huida de los atacantes se habría debido a la llegada de un ejército que venía a socorrer a los adventistas. Estos observaron alrededor, pero no había señales de nada que se le asemejara. Stahl quedó convencido de que "Dios envió a sus ángeles en esa forma para salvarnos" (1920/2006, p. 183). Al poco tiempo, los curas Bravo y Manrique murieron, lo que fue interpretado por el misionero como señal de castigo divino. En su lecho de muerte, el segundo de ellos imploró la asistencia médica del propio Stahl, quien, pese a sus esfuerzos para salvarlo, no pudo hacer más que encomendar su alma a Dios.

En 1919, Pedro Kalbematter, misionero argentino, de profesión enfermero, se incorporó a la misión del Titicaca, siendo destinado a la evangelización y servicio de las comunidades quechuas, ubicadas en los distritos de Azángaro, Lampa y Sandía, en la zona noroeste del lago. El trabajo allí era particularmente complejo, por el predominio del gamonalismo en el área. Kalbematter intentó levantar una escuela en la localidad de Samán, en Azángaro, pero los avances de la obra fueron destruidos en dos oportunidades por los hacendados, atizados por el párroco local. Decidió probar suerte, entonces, en la comunidad de Llallahua, en Santiago de Pupuja, del mismo distrito de Azángaro. Allí, también fue hostigado por los latifundistas y el clero, pero prosiguió los trabajos para instalar un colegio adventista.

El día 4 de octubre de 1920 se celebraba en el lugar la fiesta de la Virgen de Rosario, ocasión en que se instalaron numerosos puestos de alimentos. El cobro de impuestos a las ventas generó un altercado entre las autoridades del pueblo y los locatarios (Tito, 2017). Al día siguiente, indígenas ebrios atacaron la casa de la preceptora local. Los incidentes terminaron con un comunero muerto y la población nativa sublevada. Informado de la situación, un grupo de vecinos de Azángaro concurren en ayuda de la población mestiza asediada. Al llegar al lugar, el día 6 de octubre, todo estaba en orden, por lo que salieron a buscar a los alzados en los alrededores. Un grupo de indígenas que trabajaban en la construcción de la escuela adventista se transformaron en víctimas de la situación. Pese a que, al verse sorprendidos, estos se entregaron, fueron asesinados a mansalva. El resultado fue de doce comuneros muertos y numerosos heridos. Hasta el día de hoy estos son recordados como los mártires de la Iglesia Adventista de Llallahua. De acuerdo al credo de la IASD, ellos serán levantados de sus tumbas, resucitados el Día del Adviento, para acceder a la vida eterna al lado del Señor.

La visión ideológica de la clase local dominante respecto al peligro que representaba el proyecto de educación adventista se expresa sintéticamente en un memorial redactado por las mujeres de Azángaro en 1923:

--Estas falsas escuelas evangélicas reúnen cada día gran número de individuos sugestionables, de deseos sociales, e indios ignorantes que son atraídos mediante promesas falsas y fantásticas.

--En esas escuelas ellos enseñan las prácticas más depravadas y heréticas y predicán una guerra de exterminación contra los católicos fieles y la misma iglesia...

--En estas escuelas ellos realizan una labor de disolución. Ellas esparcen doctrinas del comunismo más rojo. Ellos intentan destruir el patriotismo y el espíritu de nación inculcando los conceptos socialistas más extremos y peligrosos de organización social, igualdad racial y de clases y libertad desenfrenada en las masas ignorantes...

--Finalmente, en estas escuelas ellos atacan abiertamente nuestro sistema de propiedad (Teel, 1989, p. 222).

Como se infiere de la lectura, para la clase dominante puneña, las enseñanzas adventistas amenazaban los principios de constitución de la sociedad de castas.

Figura 3. Desfile cívico en una de las escuelas aimaras del Titicaca.



Fuente: Archivo Adventista.

El programa misional adventista emplea, como estrategia de acercamiento a las comunidades, el trabajo en los campos de la educación y la salud. La iglesia atiende las necesidades básicas de las personas, ofreciendo servicios que contribuyen a su desarrollo individual y bienestar físico. En este caso, lo hace además en un espacio geográfico donde en ese momento no operan otras instituciones que provean las mismas prestaciones. Nos encontramos aquí con una mediación pragmática entre los servicios misionales y las demandas y necesidades de la población indígena local, que busca el acceso a la educación y requiere atención en salud.

Así, pese a la resistencia de los gamonales y el clero, la obra adventista experimentó en sus primeros años un crecimiento exponencial, tanto en número de fieles bautizados, como de escuelas y alumnos atendidos. La estación misional de Platería fue el centro de esta acción evangelizadora. Desde allí, Stahl realizó una tarea evangelizadora cuya influencia se extendió al entorno del lago Titicaca. Hasta este lugar peregrinaban las delegaciones de indígenas aimaras y quechuas para solicitar la atención de los misioneros. La Escuela de Platería pasó de ser un establecimiento de educación primaria a un centro de formación de los maestros indígenas que atenderían el área. La casa de Camacho se transformó en el punto de convergencia de los mensajeros indígenas y coordinación del movimiento de reivindicación social (Chambi, 1985, 2007). Si bien los misioneros adventistas intentaron separar aguas entre su obra evangelizadora y los movimientos indígenas, su tarea educadora fue un impulso a la toma de conciencia y lucha por los derechos de los comuneros.

Desde distintos puntos del Departamento de Puno, las comunidades indígenas se movilizaron para solicitar la apertura de escuelas adventistas. El programa pedagógico misionero establece el castellano como lengua de referencia, de modo de favorecer la integración de los indígenas a la sociedad dominante. Los destinatarios son personas de ambos sexos y sin distinción de edad. Para los aimaras y quechuas, ello constituye un medio para superar las condiciones de sometimiento y exclusión. Las escuelas adventistas ofrecen una formación primaria, que se estructura en cinco años de educación, orientada al desarrollo de competencias en lectoescritura del español y de habilidades aritméticas. A la vez, inculca la temperancia⁹, el cuidado personal y la práctica de ejercicios; entrega conocimientos para el resguardo de la salud y una formación religiosa acorde al credo de la iglesia. Las actividades se inician con una plegaria matutina que incluye la

⁹ Ello incluye la abstención del consumo de alcohol, tabaco, hoja de coca y un orden de vida caracterizado por la moderación.

entonación de himnos (Westphal, 1915). Aprovechando la afición a la música de las culturas andinas, promueven la formación de coros polifónicos y orquestas de bronces. El modo expresivo performativo propio de estos pueblos se aprovecha para organizar grandes desfiles con ocasión de las fiestas patrias o la visita de comisiones gubernamentales que asisten a evaluar la idoneidad de la obra adventista.

Los misioneros aprovechan las vocaciones y talentos de sus alumnos para formarlos como profesores. La apertura de escuelas opera a requerimiento de las comunidades locales y sobre la base del principio de cosustentación o "sostén propio", en la terminología eclesial. Los comuneros deben encargarse de construir los establecimientos educativos, las residencias para los profesores y aportar recursos para la mantención de los mismos. Para los adventistas, las escuelas son una puerta de entrada para la predicación del Evangelio. La iglesia asume el postulado del sacerdocio universal. Los propios maestros atienden la conducción de los cultos del día sábado y las clases de estudio de la Biblia. La integración social de la acción misionera a los contextos locales se logra atendiendo a las necesidades cotidianas de la gente. Así, para mejorar las economías campesinas, promueven el establecimiento de mercados destinados al comercio de productos agropecuarios.

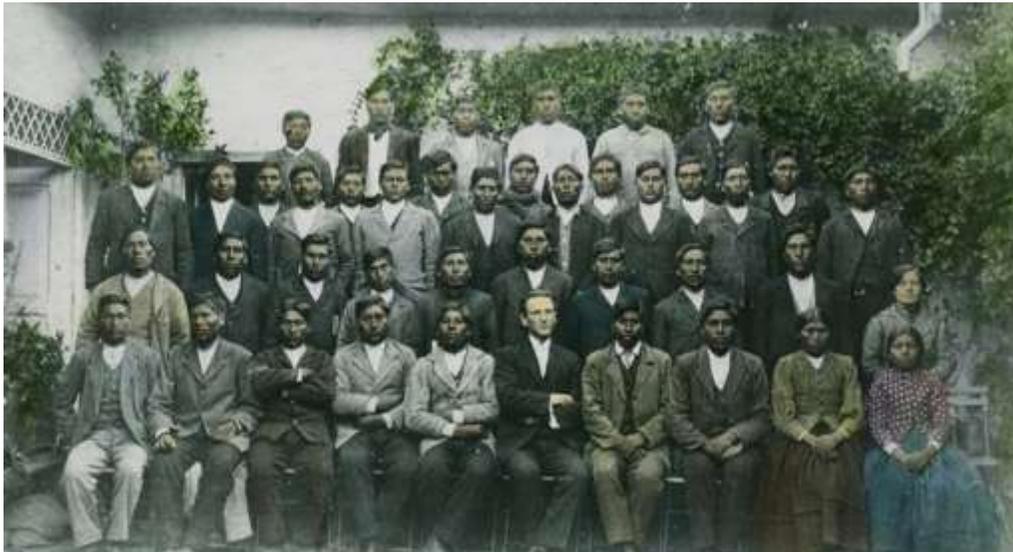
En 1916, el misionero norteamericano John Howell asume como profesor principal de la Escuela de Platería. Uno de sus primeros logros fue la obtención de una licencia del Inspector de Educación del Departamento de Puno para abrir nuevas escuelas en el entorno del lago Titicaca, dependientes de Platería (Howell, 1916). Ese año, la misión sostiene ocho establecimientos educacionales, con una matrícula informada de 345 alumnos, correspondiente a cinco de estos planteles (Howell, 1917).¹⁰ Los profesores nativos asisten a una escuela de verano de tres meses que se organiza en Platería para el perfeccionamiento de sus docentes. La carencia de maestros es lo único que impide la apertura de nuevas escuelas. El pastor Westphal regresa a la Misión de Platería durante 1915 y la encuentra con 302 miembros, 300 de ellos indígenas, junto a los misioneros Fernando y Ana Stahl (Westphal, 1915). Este testimonia haber participado entonces en un culto sabatista con 650 asistentes, la mayor concentración ritual de la que haya sido testigo en Sudamérica. En

¹⁰ Hazen (1974), en base a la consulta de los reportes estadísticos de la iglesia, consigna la existencia de 19 escuelas y 2.200 estudiantes en el Titicaca para el año 1916. Estos datos no resultan consistentes con los antecedentes que proveen otras fuentes primarias (Howell, 1917; Maxwell, 1918). Por lo mismo, nos parece más confiable la información que provee John Howell, en ese momento director de la Escuela de Platería.

1916, la acción misional se extiende a diversos sectores del área y la Misión de Platería asume oficialmente el nombre de Misión del Titicaca. Sus integrantes suman 445 fieles (Rogers, 1916).

Los siguientes años son de crecimiento explosivo. El superintendente de la Unión Adventista Peruana, E. L. Maxwell, informa en 1918 que la misión administra diecinueve escuelas y tiene 2.200 estudiantes matriculados en ellas (Maxwell, 1918). Según el *Annual Statistical Report* de ese año (Rogers, 1918), el número de fieles en el Titicaca llega a los 1.280. Elmer Wilcox, sucesor de Stahl como superintendente de la misión del lago, sostiene que en 1921 el número de establecimientos asciende a 51, con una matrícula de 2.213 estudiantes (Wilcox, 1922). Como advierte Teel (2013), las congregaciones eclesiales se multiplican junto a las escuelas. En 1921, la membresía registra a 3.120 integrantes (Rogers, 1921). Entre 1923 y 1924, el número de colegios aumenta de 60 a 81 y los estudiantes, de 2.800 a 4.000 (Stevens, 1925). Para satisfacer la necesidad de formación de profesores, en 1923 se abre la Escuela Normal de Chullunquiani, en las afueras de Juliaca. Ello constituye un hito en el proceso de institucionalización de la iglesia, que marca el cierre de su proceso de instalación en el área. Para el año 1925, la membresía de la Misión del Lago Titicaca contabiliza a 6.381 devotos, lo que la hace la misión más importante de Sudamérica, agrupando al 40% de los fieles del continente (Rogers, 1925).

Figura 4. Primer grupo de profesores aimaras formados en la Escuela Normal de Platería.



Fuente: Archivo Adventista

En términos cualitativos, la inculturación, es decir, la incorporación en la cultura adventista, promueve un importante cambio de hábitos en los neófitos: el orden y el aseo personal, la temperancia, la valoración de la educación y el trabajo como vías de desarrollo personal. Valcárcel (1927/1972) testimonia que el indígena adventista, quechua o aimara, emerge como un nuevo tipo social. Los fieles no asisten a las fiestas, no consumen alcohol ni mascan coca. Como plantea Bourricaud (1962/2015, p. 138), ellos se esfuerzan por “desritualizar al indígena para moralizarlo”. El mensaje del “Tercer Ángel del Apocalipsis” en el Titicaca supone un cambio en los estilos de vida de los nuevos integrantes de la iglesia, que abandonan las prácticas de la cultura tradicional, para seguir el camino del Evangelio.¹¹ Hasta el propio Mariátegui (1928/2007) reconoce el carácter vanguardista del proyecto de educación adventista. El resultado de su programa formativo es una nueva generación de jóvenes alfabetizados, con mejor capacidad para defender y reivindicar sus derechos, asumir roles de liderazgo e integrarse a la sociedad.

Coincidentemente, al término del período estudiado, Manuel Z. Camacho, precursor del adventismo en la región del Titicaca, es de los primeros en advertir los límites que esta religión plantea al desarrollo sociocultural étnico. Junto con su trabajo eclesial, como diácono e intérprete al servicio de los misioneros, Camacho mantuvo en forma permanente un compromiso con el movimiento social indigenista. Esta doble militancia fue permitida por Stahl, quien tenía una visión crítica de la condición de opresión de los pueblos indígenas (Stahl, 1920/2006). Hacia 1920, Stahl debió pedir su traslado de la Misión de Platería, porque la altura afectaba su salud. El nuevo superintendente, Wilcox, asume una posición más conservadora al respecto, como se advierte en una declaración del año 1922 dirigida a las autoridades: “[...] si encontramos que uno de nuestros empleados está metido en cosas como sublevaciones le despediremos enseguida” (Tito, 2017, p. 139).

Camacho se vincula por entonces a la Asociación Pro Derecho Indígena del Tawantinsuyo, que aglutina a militantes indigenistas y líderes de comunidades indígenas. En 1924, organiza un congreso en la ciudad de Puno, en la sede de la Asociación Fraternal de Artesanos, organización mutual con influencias anarquistas. Camacho preparó a una delegación de Platería para asistir, pero fue desautorizado por los misioneros adventistas, quienes le advirtieron que no podía pertenecer a este movimiento por su carácter político (Gallegos, 1993). En esos momentos se desarrollaba un intenso proceso de

¹¹ Un trabajo en esta revista que aborda las tensiones del cambio religioso es el de Sloomweg (2022).

movilización que agitaba diversas zonas del altiplano. La organización indigenista había estado comprometida con los alzamientos de Wancho en 1922 y Huancané en 1923 (Arroyo, 2004). Esta situación marca un punto de quiebre de Camacho con el adventismo. Al respecto, el líder indígena testimonia: "Por mis ideas ajenas al adventismo renuncié. Vi que las religiones nos alienan haciéndonos creer que todo es obra de Dios, que todos debemos vivir callados y resignados, esperando la bendición de un ser supremo" (Gallegos, 1995, p. 36).

Discusión

El sorprendente éxito del adventismo en su período de instalación en el Titicaca se explica por una triple mediación que articula sus componentes al curso de los procesos sociales. En primer término, por una mediación simbólica del núcleo de concepciones apocalípticas, distintivas de esta iglesia, que modelan la actitud misionera, caracterizada por su activismo social profético. La convicción de que se ha iniciado el período del Juicio Final y de estar viviendo en el fin de los tiempos hace de la tarea evangelizadora un mandato divino urgente. Los misioneros lo asumen con un compromiso radical, una tarea en la que empeñan sus vidas. Su misión de salvación busca redimir a las poblaciones marginales, que viven en ignorancia del Evangelio. Dado que consideran que el cuerpo es el templo del alma, disponen para ello de un ministerio médico para atender las condiciones de salud de sus destinatarios. Se encargan, igualmente, de su educación, para hacer posible el acceso directo a la Biblia, por medio de su lectura. Su actitud horizontal contrasta con la de los sacerdotes católicos, que asumen una posición paternalista y exigen la obediencia y el servicio de sus feligreses. El mensaje del Tercer Ángel del Apocalipsis es un emblema de la misión evangelizadora de los adventistas, que asumen su trabajo como una forma de lucha contra la apostasía.

En segundo término, se manifiesta aquí una mediación pragmática entre el activismo social profético adventista y las necesidades de sus destinatarios. Son las propias comunidades indígenas las que solicitan la presencia de los misioneros, para atender sus demandas educativas postergadas por su abandono por parte del Estado. No hay en este caso un ejercicio impositivo, sino un servicio misionero, que trae como consecuencia la inculturación religiosa. Ello tiene un efecto multiplicador. Durante el período de instalación, la demanda de profesores adventistas por parte de los *ayllus* supera la capacidad de oferta de este servicio. Hacia el final del mismo, el carácter de la oferta va a cambiar. Habiéndose logrado institucionalizar la Misión del Titicaca, la iglesia espera que los propios fieles se hagan responsables

de los costos de su gestión. Ello se considera un signo de madurez en la fe.

A partir de 1920, el superintendente Wilcox estableció una tarifa de escolaridad de dos soles por alumno, equivalente a 75 centavos de dólar de la época y doce días de trabajo para obtenerlos en el contexto local (Kessler, 1967; Hazen, 1974). Ello marca una redefinición del carácter institucional de la Iglesia Adventista en el Titicaca, que pasa desde una obra misionera con financiamiento externo a una iglesia de carácter local, autosustentada. Ello conlleva un desplazamiento desde el activismo social profético como estrategia de evangelización en favor del ejercicio de la responsabilidad evangélica. Una consecuencia adicional de ello es que la iglesia recluta a los segmentos de la población que tienen mayor disposición y capacidad para incorporarse a la economía monetarizada (Hazen, 1974). Ello no reduce inmediatamente la tasa de crecimiento eclesial, pero sí pone límites a sus posibilidades de desarrollo. Las estadísticas muestran la continuidad de un ritmo de progresión vertiginoso hasta 1924, año en el que se registran 1.420 bautizos (Rogers, 1924). En 1925 pasan por el rito bautismal 425 neófitos (Rogers, 1925), en 1926 estos suman sólo 202 (Rogers, 1926). Ello muestra el término del ciclo de expansión de la iglesia misionera, movida por el activismo social profético.

En tercer término, el programa misionero adventista produce una mediación social transformadora, adecuada a las condiciones del contexto histórico. En el marco de la estructura social semifeudal de la época, el adventismo misionero asume un carácter modernizador, porque contribuye a la ruptura de la sociedad de castas y su reemplazo por la sociedad de clases. La escuela adventista opera sobre el modelo de cultura nacional y una concepción de la ciudadanía como monocultural. Los indígenas adventistas adquieren los recursos para participar en la sociedad dominante por la vía del trabajo y el mercado, asumiendo roles de gestión técnica y emprendimiento comerciales. Su ascenso social marca el carácter mesocrático que adquirirá la iglesia local, desprendida del activismo social profético y su acción orientada a la redención de los marginados. La institucionalización de la iglesia supone un giro conservador, centrado en las promesas del reino de Dios más que en los dilemas del mundo.

La renuncia de Manuel Z. Camacho a la iglesia resulta sintomática de este proceso. El líder aimara se había acercado al adventismo en una perspectiva estratégica, como un recurso para el impulso de la educación indígena. Para Camacho era igualmente importante el apoyo al movimiento indígena. Su posición puede definirse como la de un indigenismo adventista, donde el compromiso social predomina

sobre el religioso, que asume un carácter instrumental. Cuando esta doble adscripción se hizo incompatible, en el marco de la radicalización del movimiento indígena a comienzos de los años veinte, Camacho renuncia al adventismo.

La Asociación Pro Derecho del Tawantinsuyo a la que se adhiere el líder aimara, contrasta las visiones alternativas para el desarrollo de los pueblos indígenas presentes en el período de estudio. Mientras la Iglesia Adventista se sustenta en la apocalíptica bíblica, la organización indigenista se fundamenta en un mesianismo andino (Kapsoli, 1984), que apela a Wiracocha y anuncia el retorno del reino de los incas. Mientras los adventistas implementan un programa de acción que propende a la integración de los indígenas a la cultura y sociedad dominante, la propuesta indigenista plantea un programa político etnicista, sobre la base del reconocimiento del valor de las culturas originarias. En tanto la organización indígena legitima la movilización y el uso de la fuerza contra el abuso gamonal, los adventistas asumen una posición providencialista. Así lo testimonia un fiel entrevistado por el diario *Unión* de Puno en 1913:

Jesús dijo: 'A César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios'. Así que acatamos a las autoridades, porque son reconocidas por el Maestro, para orden y bien de la comunidad. No odiamos a los hacendados, ni codiciamos su propiedad como otros, porque a través de nuestro trabajo conseguimos todo lo que necesitamos, y como Dios no se olvida de dar el alimento diario a las aves de campo, tampoco olvidará a nosotros que somos sus hijos (Stahl, 2006, p. 103).

Corolario

Entre 1911 y 1925, la Misión del Titicaca de la Iglesia Adventista del Séptimo Día muestra un proceso de crecimiento acelerado y sostenido, al punto de convertirse al final de este periodo en la congregación más importante de esta iglesia en Sudamérica, representando al 40% de los fieles del continente. Este proceso es calificado por misioneros de esta religión como "lo más cercano a un movimiento de masas hacia el Evangelio" y "un caso único en la historia de la iglesia" (Shaw, 1920, p. 13). Por las condiciones sociales en las que se produce, es también uno de los casos de estudio más interesantes de evangelización protestante de la población amerindia. Su éxito se debe a la adecuación circunstancial de los componentes doctrinarios y de las estrategias de evangelización con las necesidades de los neófitos y las condiciones sociales del periodo. Se manifiesta aquí un triple proceso de mediación, que integra elementos simbólicos, pragmáticos y sociales. Su desarrollo se encuentra guiado

por la mediación simbólica del núcleo de creencias apocalípticas propias del adventismo, que modelan el activismo social profético como actitud misionera. El mensaje del Tercer Ángel del Apocalipsis y su amonestación a la apostasía condensa sus contenidos. En forma concatenada a este, se despliega una mediación pragmática entre el activismo social profético en los campos de la salud y la educación y las necesidades y demandas indígenas en estos ámbitos. En este caso, son las propias comunidades indígenas las que requieren el servicio de los misioneros, encontrando en ellos respuestas a sus necesidades y un estilo pastoral solidario y horizontal. Por último, se produce aquí una mediación social entre el programa de acción adventista y los procesos de transformación histórica operantes en el momento. Su oferta religiosa constituye una alternativa para enfrentar la crisis en el sistema de relaciones sociales imperante.

La Misión del Titicaca ha sido calificada como progresista, por su trabajo sanitario y educativo con poblaciones marginales y subordinadas, también tildada de subversiva y sediciosa por la clase gamonal y acusada de comunista por predicar la igualdad de los seres humanos ante los ojos de Dios. En el contexto de una sociedad semifeudal, su mensaje resultaba peligroso, puesto que cuestionaba los principios de diferenciación racial organizadores del orden prevaleciente. El programa de acción adventista asume claramente un carácter transformador, porque su trabajo educativo contribuye a la sustitución de la sociedad de castas por la sociedad de clases. En el contexto del momento, ello resulta rupturista respecto a los principios de diferenciación social, pero no cuestionador de la desigualdad como condición social. Por el contrario, con el estímulo a la creación de mercados indígenas y la aplicación de tarifas de escolarización, promueve la monetarización de las economías campesinas y la gestación de grupos de fieles dedicados al comercio. Ello, junto a la educación, que contribuye a la calificación de la fuerza de trabajo, promueve el ascenso social de los neófitos. El adventismo dejará de ser una congregación de sujetos marginales para convertirse en una religión de clases populares emergentes y mesocrática.

En el plano cultural, el programa de acción adventista es homogeneizante, pues preconiza el carácter universal del Evangelio y propende a la asunción de los indígenas de los códigos de la sociedad dominante. Con la institucionalización de la iglesia, cambia su carácter. El adventismo trabaja en pos de la integración de las poblaciones indígenas a la sociedad nacional. Con la consolidación organizacional y madurez en la fe de los fieles, se les exige a estos asumir su responsabilidad en el sustento de la obra. El activismo social cambia entonces de domicilio hacia la Amazonía, adonde se desplaza

la acción misionera, para abrir nuevos campos para la acción del Evangelio.

Es importante atender a que las mediaciones identificadas del programa de acción adventista no tienen un carácter esencial sino contextual. Al modificarse las condiciones sociales del entorno, se modifican sus articulaciones con él. Así, si en el período misionero estudiado la Misión del Titicaca aparece como rupturista y transformadora, con su institucionalización se vuelve más bien conservadora. Si en el período inicial es acusada de comunista y subversiva, por promover el cambio social, por su preocupación en la salvación individual de las personas, su ahistoricismo y adhesión a la economía de mercado, pronto será considerada "levadura espiritual del proceso capitalista" (Mariátegui, 1928/2007, p. 147) y calificada como una agencia imperialista reproductora de los componentes "morales del capitalismo yanqui" (Mariátegui, 1928/2007, p. 149). A nuestro entender, este cambio en las representaciones sociales sobre la Iglesia Adventista es consistente con la mutación en las mediaciones de la acción eclesial, en el devenir de los tiempos.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, H. (2016). La guerra interna y la presencia de las iglesias evangélicas (1980-2000): el culto quechua. *Revista Cultura y Religión*, 10(2), 3-22.
- Allen, A.N. (1910a). Among the Incas of Peru. *Review and Herald*, 87(44), 14.
- Allen, A.N. (1910b). The work in South America. *The Educational Messenger*, 6(23), 7-8.
- Alomia, M. (1996). *Breve Historia de la Educación Adventista en el Perú*. Lima: Ediciones Theologika.
- Apaza, P. (1948). *Los adventistas y la educación del indio en el Departamento de Puno* [Tesis para optar al título de profesor]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Armas, F. (1998). *Protestantes, liberales y masones: Modernidad y tolerancia religiosa, Perú, siglo XIX*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas & Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Arroyo, C. (2004). La experiencia del Comité Central Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyano. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y El Caribe*, 15(1), 185-208.
- Barreda, C. (1929). *La Industria de Lanas en el Perú y el Departamento de Puno*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.
- Bourricaud, F. (2015). *Cambios en Puno: Estudios de Sociología Andina*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (original publicado en 1962).
- Ceriani, C. (2000-2002). De la destrucción del mundo al cuidado de nuestro cuerpo: La reconfiguración utópica de la Iglesia Adventista del

- Séptimo Día. *Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 19, 147-165.
- Chambi, D. (1985). *Radiografía Histórica del Distrito de Platería*. Puno: Tipografía Flores.
- Chambi, D. (2007). *Génesis de la Educación en el Altiplano Peruano*. Puno: Magenta.
- Chambi, R. (1959). *La obra educativa de los adventistas en el altiplano* [Tesis para obtener el grado de Profesor en Educación Secundaria, especialidad de Castellano y Literatura]. Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco, Cusco.
- Escobar, S. (1987). *La Fe Evangélica y las Teologías de la Liberación*. Lima: Casa Bautista de Publicaciones.
- Flores Galindo, A. (1976). *Arequipa y el Sur Andino*. Lima: Repositorio Institucional, Pontificia Universidad Católica del Perú. Recuperado de <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/166011/AREQUIPA%20Y%20EL%20SUR%20ANDINO.pdf>
- Flores, J. y Pachas, R. (1973). *Luchas campesinas en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Fonseca, J. (2020). Las representaciones sobre los indígenas en las crónicas de los misioneros protestantes en el Perú a inicios del siglo XX. *Diálogo Andino*, 63, 79-89.
- Galindo, M. (2017). O papel do missionarismo na composição do imaginário social dos adventistas do sétimo dia. *Ciências Sociais e Religião*, 19(27), 97-114.
- Gallegos, L. (1979). *Ukhamau: La rebelión de Pomata*. Puno: SinAmos.
- Gallegos, L. (1993). *Biografía de un Aymara*. Puno: Editorial Universitaria.
- Gallegos, L. (1995). *La Escuela de Utawilaya*. Puno: Luis Enrique Aguilar.
- González Prada, M. (1978). *Nuestros Indios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (original publicado en 1908).
- González Prada, M. (2004). *El Discurso en el Politeama*. Archivos, Red Voltaire (Réseau Voltaire International) (original publicado en 1888). Recuperado de <https://www.voltairenet.org/article120667.html>
- Greenleaf, F. (2011). *Tierras de Esperanza. Crecimiento de la Iglesia Adventista en Sudamérica*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana.
- Hall, H. (1913). Pacific press notes. *Pacific Union Recorder*, 13(12), 3.
- Hazen, D. (1974). *The awakening of Puno: Government policy and the Indian problem in Southern Peru, 1900-1955* [Doctoral Dissertation]. Yale University, New Haven.
- Hazen, D. (1978). The politics of schooling in the not literate Third World: The case of highland of Peru. *History of Education Quarterly*, 18(4), 419-443.
- Howell, J. (1917). School work around Lake Titicaca. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 94(3), 11-12.
- Howell, W. (1916). Titicaca Indian Schools. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 93(49), 20.
- Kapsoli, W. (1984). *Ayllus del sol: Anarquismo y utopía andina*. Lima: Asociación de Publicaciones Educativas TAREA.
- Kessler, J. (1967). *A Study of the Older Protestant Missions and Churches in Peru and Chile*. Goes: Oosterbaan & Le Cointre.

- La Serna, C. (2012). *Misiones, Modernidad y Civilización de los Campas*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Lewellen, T. (1978). *Peasants in Transition: The Changing Economy of the Peruvian Aymara*. Boulder: Westview Press.
- Lienhard, M. (1992). *Testimonios, Cartas y Manifiestos Indígenas*. Caracas: Editorial Ayacucho.
- Mariátegui, J.C. (2007). *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Caracas: Editorial Ayacucho (original publicado en 1928).
- Martín Serrano, M. (1977). *La Mediación Social*. Madrid: Akal.
- Martín Serrano, M. (1994). *La Producción Social de la Comunicación*. México: Alianza Universitaria.
- Maxwell, E.L. (1918). Inca Union. *Mission Quarterly*, 7(3), 4-6.
- Morales-Gudmundsson, L. (2013). Educating for prophetic social activism. *The Journal of Adventist Education*, 75(5), 3.
- Mosquera, J. (2014). *Operación Andes Libres: Construyendo una Utopía*. Lima: Ediciones Universidad Peruana Unión.
- Moulian, R. (2009). Somatosemiosis e identidad carismática pentecostal. *Revista Cultura y Religión*, 3(2), 188-198.
- Moulian, R. (2012). *Metamorfosis Ritual: Desde el Ngillatun al Culto Pentecostal*. Valdivia: Kultrún & Universidad Austral de Chile.
- Moulian, R. (2018). *El Sello del Espíritu Derramado sobre la Carne: Retórica de la Presencia, Mediaciones Rituales y Enacción del Espíritu Santo en el Culto Pentecostal*. Valdivia: Kultrún.
- Núñez, H. (2008). *Presencia protestante en el altiplano peruano. Puno 1898-1915. El caso de los Adventistas del Séptimo Día* [Tesis para optar al título de Licenciado en Antropología]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Peralta, A. (1999). *Los anales de Puno 1922-1924*. Puno: Biblioteca Popular Transparencia.
- Pike, K. (1967). *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior*. The Hague-Paris: Mouton & Co.
- Ramos, A. (1985). *Rumi Maqui: Movimientos campesinos de Azángaro*. Puno: Centro de Publicaciones IDSA-UNA.
- Ramos, A. (2016). *Ezequiel Urviola y el indigenismo puneño*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de Perú.
- Reid, G. (dir.) (2009). *Tratado de Teología Adventista*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana.
- Rivera, E. (2015). Conversión religiosa e identidad cultural en el Altiplano peruano. *Revista Cultura y Religión*, 9(1), 51-63.
- Rodríguez, K. (2018). *Contexto religioso, social, político y educativo del sur del Perú durante la llegada del adventismo a inicios del siglo XX, según la literatura adventista* [Tesis para optar al grado de Maestro en Teología]. Universidad Peruana Unión, Lima.
- Rogers, H. E. (comp.) (1916). *The Fifty-fourth Annual Statistical Report: Year Ending December 31, 1916*. Washington: General Conference of Seventh-Day Adventists.
- Rogers, H. E. (comp.) (1918). *The Fifty-sixth Annual Statistical Report: Year Ending December 31, 1918*. Washington: General Conference of Seventh-Day Adventists.

- Rogers, H. E. (comp.) (1921). *The Fifty-ninth Annual Statistical Report: Year Ending December 31, 1921*. Washington: General Conference of Seventh-Day Adventists.
- Rogers, H. E. (comp.) (1924). *The Sixty-second Annual Statistical Report: Year Ending December 31, 1924*. Washington: General Conference of Seventh-Day Adventists.
- Rogers, H. E. (comp.) (1925). *The Sixty-third Annual Statistical Report: Year Ending December 31, 1925*. Washington: General Conference of Seventh-Day Adventists.
- Rogers, H. E. (comp.) (1926). *The Sixty-fourth Annual Statistical Report: Year Ending December 31, 1926*. Washington: General Conference of Seventh-Day Adventists.
- Ruelas, D. (2016). *La escuela rural de Utawilaya y los adventistas en el Altiplano Puneño 1898-1920* [Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencia de la Educación]. Universidad Nacional del Altiplano, Puno.
- Ruelas, D. (2017). La escuela rural de Utawilaya y los adventistas en el Altiplano Puneño 1898-1920: Precursora en la educación indígena peruana y latinoamericana. *Revista de Historia de la Educación Latinoamericana*, 19(29), 67-87.
- Salazar, R. (2018). Libertad de culto o tolerancia religiosa: anticlericalismo en Perú (1900-1915). *Desde el Sur*, 10(1), 157-175.
- Scholtus, S. (2020). Mujeres y liderazgo en el inicio de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en Argentina y Sudamérica (1894-1930). *Revista Cultura y Religión*, 14(1), 58-79.
- Shaw, J. (1920). Among the Indians around Lake Titicaca. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 97(33), 10-13.
- Slootweg, J. (2022). Zonas limítrofes religiosas en el ritual mortuorio de evangélicos y aymara rurales de la región Arica y Parinacota de Chile. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 1-32.
- Stahl, F. (1910). The Aymara Indian of Bolivia and Peru. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 87(52), 10.
- Stahl, F. (1911a). Among the Aymara Indians. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 88(17), 10.
- Stahl, F. (1911b). Among the Indians. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 88(44), 12.
- Stahl, F. (2006). *En el país de los incas*. Lima: Editorial Imprenta Unión (original publicado en 1920).
- Stevens, H. U. (1925). Advancing toward the Kingdom in the Inca Union-Lake Titicaca. *Missions Quarterly*, 14(3), 12-13.
- Tamayo, J. (1982). *Historia Social de Puno e Indigenismo*. Lima: Ediciones Treintatrés.
- Teel, C. (1989). Raíces radicales del adventismo en el altiplano peruano. *Revista Allpanchis*, 33, 209-248.
- Teel, C. (2013). Missionary social activism? *The Journal of Adventist Education*, 75(5), 23-27.
- Tito, J. (2017). *Justicia y sociedad rural en el Oncenio: los sucesos de Santiago de Pupuja-Azángaro en 1920 y su proceso judicial* [Tesis para optar al título profesional de Licenciado en Historia]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Urqueaga, J. (1977). *Indios (Puno 1916)*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina de la Universidad de San Marcos (original publicado en 1916).

- Valcárcel, L. (1972). El problema indígena. Conferencia leída en la Universidad de Arequipa el 22 de enero de 1927. En *Tempestad en Los Andes*, pp. 119-131. Lima: Editorial Universo (original publicado en 1927).
- Velásquez, J.L. (2011). *Las Luchas por la Escuela In-Imaginada del Indio*. Puno: Corporación Meru.
- Vilchis, A. (2017). Gamaliel Churata, anarquismo y educación. *Pacarina del Sur: Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 8(30). Recuperado de <http://pacarinadelsur.com/home/amautas-y-horizontes/1429-gamaliel-churata-anarquismo-y-educacion>
- Volóshinov, V. (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Godot Ediciones.
- Wearner, R. (1972). *An Adventist people movement in Peru: F.A. Stahl's contribution* [Tesis de Maestría]. Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, Barrien Springs.
- Wearner, R. (1978). Ferdinand Stahl, missionary to Peru. *Adventist Heritage*, 12(2), 15-26.
- Westphal, B. (1960). *Ana Stahl of the Andes and Amazon*. Mountain View: Pacific Press Publishing Association.
- Westphal, B. (1961). *These Fords Still Run*. Mountain View: Pacific Press Publishing Association.
- Westphal, J. W. (1907). The Third Angel's message in the land of the Incas. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 84(35), 13-14.
- Westphal, J. W. (1911). The message among the Aymara Indians of Peru. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 88(32), 12-13.
- Westphal, J. W. (1915). The work among the Indians of Peru. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 92(41), 10-11.
- Westphal, J. W. (1922). Items from the history of the work in the Inca Union — No. 2. *Missions Quarterly*, 4, 9-11.
- White, E. (2007). *El Conflicto de los Siglos*. Buenos Aires: Editorial Casa Sudamericana.
- Wilcox, E. (1922). Open doors. *Missions Quarterly*, 11(4), 14-16.

* Este artículo presenta resultados del proyecto Fondecyt Regular 1180924, "La fe mueve fronteras: comunidades evangélicas, movilidad circulatoria y resignificación territorial, étnica, nacional y religiosa de los indígenas andinos en las fronteras del norte de Chile con Perú y Bolivia".

** Doctor en Antropología, Universidad Complutense de Madrid. Profesor Titular del Instituto de Comunicación Social, Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile). rmoulian@hotmail.com

*** Doctor en Antropología, Universidad Católica del Norte y Universidad de Tarapacá, Chile. Investigador asociado a la Vicerrectoría de Investigación y Postgrado de la Universidad Arturo Prat (Iquique, Chile). mansilla.miguel@gmail.com