

Circulación de biblias protestantes y tolerancia religiosa en la América del Sur post-independiente: La visión de Luke Matthews, 1826-1829

Andrés Baeza*

RESUMEN

Este artículo analiza los relatos de viaje del agente de la *British and Foreign Bible Society* (BFBS) Luke Matthews, quien recorrió América del Sur entre 1826 y 1829. Su misión consistía en distribuir biblias protestantes, siguiendo la ruta que años antes había recorrido James Thomson como agente de la misma sociedad y como promotor del sistema lancasteriano de enseñanza. Mientras Thomson privilegió la visita de ciudades y la relación con las elites políticas y eclesiásticas locales, Matthews optó por visitar pequeños poblados, aislados y recónditos, vinculándose con curas párrocos y personas sin notoriedad pública. Como muestran sus reportes a la BFBS las reacciones a su presencia y a la circulación de biblias protestantes fueron diversas y, en varios casos, favorables. La disponibilidad de biblias solucionaba problemas prácticos de la misión evangelizadora de los curas párrocos, quienes se abrieron a recibirla incluso contradiciendo lo estipulado por sus autoridades eclesiásticas. Esto muestra que ni siquiera dentro del clero católico existía una visión monolítica respecto a la presencia de misioneros protestantes en el contexto de la América del Sur post-independiente y cuestiona la idea de que la infiltración de ideas y prácticas protestantes fue resistida por una sociedad férreamente católica.

PALABRAS CLAVE: religión, protestantismo, Biblia, tolerancia religiosa, liberalismo

Circulation of Protestant Bibles and Religious Tolerance in Post-independent South America: The view of Luke Matthews, 1826-1829

ABSTRACT

This article analyzes the travel accounts of Luke Matthews, an agent of the British and Foreign Bible Society (BFBS) who travelled across South America between 1826 and 1829. His mission was to circulate copies of the Protestant version of the Bible by following the same route that James Thomson had followed a few years before. While Thomson visited big cities and established relationships with local political and ecclesiastic authorities, Matthews travelled across small, isolated and recondite towns, and engaged with parish priests and common people. As shown in Matthews's reports, reactions to both his own presence and the circulation of Protestant bibles were diverse and in many cases they were favorable. The availability of such bibles allowed many parish priests in small towns to solve practical problems of their own

* Doctor en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Bristol. Profesor adjunto de la Facultad de Educación. Universidad Autónoma de Chile.

✉ afbaeza@gmail.com.

Recibido julio 2016 / Aceptado septiembre 2016

Disponible en: www.economiaypolitica.cl

evangelizing mission. This led them to receive those bibles and even challenge the opinion of the ecclesiastic authorities. This shows that there was not a monolithic view about the presence of Protestant missionaries within the Catholic clergy. This also contradicts the idea that the spread of Protestant ideas and practices were resisted by a strong Catholic society.

KEYWORDS: religion, Protestantism, religious tolerance, Bible, liberalism

Introducción

Luke Matthews fue un misionero protestante británico, agente de la *British and Foreign Bible Society* (BFBS), quien recorrió gran parte de los actuales territorios de Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador, Panamá y Colombia entre 1826 y 1829. Su travesía comenzó en Buenos Aires, el 30 de Octubre de 1826, y culminó trágicamente en Colombia, en enero de 1829.¹ Según testimonios recogidos por la propia BFBS (1830: lxxxii, 1831: lii - liii), Matthews habría sido asesinado por quienes lo transportaban en bote por el río Magdalena hacia Mompox, motivo por el cual hay quienes lo consideran el primer ‘mártir’ protestante en América del Sur (Canclini 1987, Anderson 2005: 57-6).

Su misión, alineada a los postulados de la BFBS, era poner en circulación copias de la Biblia y del Nuevo Testamento traducidas al español en los poblados ubicados entre Buenos Aires y Chile. Luego, debía continuar rumbo a Colombia, siguiendo los pasos dados entre 1818 y 1825 por James Thomson, quien había viajado por América del Sur como *colportor* (vendedor de biblias) y como difusor del sistema monitorial de enseñanza, representando también a la *British and Foreign School Society* (BFSS).² El hecho de que ambos misioneros hayan recorrido rutas similares ha llevado a algunos historiadores a realizar comparaciones y tildar la misión de Matthews como un ‘fracaso’

¹ Aunque se detuvo brevemente en Río de Janeiro al llegar desde Inglaterra, dicha ciudad no estaba contemplada en su misión.

² Las instrucciones de Matthews en BFBS, *Annual Reports*, 1827, p. lxl-lxvi. No está claro si Thomson era efectivamente o no agente de la BFBS o solo una suerte de colaborador. Según Bill Mitchell, quizás su principal estudianto, no habría sido agente de esta sociedad sino a partir de fines de 1824, aunque tampoco queda claro qué fue lo que lo transformó en un agente. Su argumento es que en una de sus cartas Thomson se identificaba solo como “un servidor, cuyo principal objeto era el establecimiento de escuelas”. Sin embargo, Mitchell no dice nada respecto a que Thomson se identificaba así para evitar dificultades frente a la censura del clero, siéndole más fácil decir que era un fundador de escuelas que un representante de una sociedad protestante. En resumen, no hay razones para decir que Thomson no era agente de la BFBS (Mitchell 1991: 66.75)

en contraposición al 'éxito' de Thomson (Armas 1998, Canton 1910: 89-90). Sin embargo, creemos que tales conclusiones son antojadizas y responden a criterios dudosos. Hablar de 'éxito' o 'fracaso' se limita a considerar la cantidad de biblias que cada uno logró hacer circular y también la mayor notoriedad pública lograda por Thomson en comparación a Matthews. Esto último se explica en gran medida porque el primero publicó parte de su correspondencia a su regreso a Inglaterra, mientras que la del segundo se dio a conocer únicamente por medio de las memorias anuales de la BFBS entre 1827 y 1831. De ese modo, no se considera que Matthews y Thomson utilizaron diferentes estrategias para difundir la Biblia y que la mayor notoriedad pública del segundo se debió a que privilegió visitar grandes ciudades, relacionándose con miembros de las elites políticas y eclesiásticas locales para asegurar la circulación del libro. Matthews, en cambio, optó por difundir las biblias en todo tipo de poblados, sin importar su tamaño ni tampoco la condición social del receptor. Como consecuencia, el proceso de circulación de biblias llevado a cabo por Matthews fue más lento, pero no por ello fue un 'fracaso'. Este contraste, no obstante, se explica también a partir de las diversas estrategias de distribución definidas por la propia BFBS dependiendo del lugar. En términos generales, la BFBS privilegiaba el envío de sus propios agentes (colportores) a los nuevos mercados, en lugar de confiar su distribución a intermediarios (como mercaderes, por ejemplo). De este modo, se evitaba subir el costo de distribución. En el caso de las grandes ciudades era habitual que las biblias se entregaran en consignación a algún librero, mientras que en los poblados más recónditos eran los propios colportores quienes se encargaban de su distribución (Roldán 2003: 117-8).

La correspondencia de Matthews, parcialmente publicada en las memorias anuales de la BFBS y actualmente conservada en el archivo de dicha sociedad en la Universidad de Cambridge, es la principal fuente para conocer sus observaciones respecto a la situación de América del Sur con posterioridad a las guerras de independencia. No obstante, es poco lo que se aprecia respecto a las características de las sociedades hispanoamericanas, al proceso político experimentado por las nacientes repúblicas durante la década de 1820 o a la geografía del continente en dichas cartas. Matthews priorizaba ante todo la entrega de información respecto a su misión particular y la recepción de las

biblias protestantes en los lugares que visitaba. Solo a propósito de aquello emanaban algunas opiniones sobre las sociedades hispanoamericanas y, particularmente, respecto de la situación religiosa. En términos generales, su visión da cuenta de un contexto religioso que, si bien era fundamentalmente católico, distaba de ser monolítico en cuanto a su apertura hacia otras confesiones. En ese sentido, la oposición o rechazo que pudiera haber generado la presencia de misioneros protestantes en América del Sur es presentada por Matthews de manera matizada y variaba de acuerdo al lugar visitado y a la posición social del clérigo con el cual interactuaba. Dicho de otro modo, la oposición hacia su presencia y su misión era más evidente en las ciudades y entre miembros del alto clero que entre los curas párrocos de los pequeños poblados.

La realidad era así retratada de manera compleja, con tensiones no solo entre católicos y protestantes, sino que entre los mismos católicos, quienes reaccionaron de diversas maneras ante la presencia de un protestante como Matthews. Además de protestantes, Luke Matthews y James Thomson eran también “británicos”. Decir esto en la década de 1820 es especialmente significativo, pues se inserta en el periodo que el historiador C.A. Bayly (1989) ha denominado como el “meridiano imperial” para referirse al proceso de expansionismo del Imperio Británico a lo ancho del mundo entre 1780 y 1830. Como han mostrado varios estudios (Mayo 1987, McFarlane 1994, Brown 2006), en dicho periodo la presencia de británicos en Hispanoamérica fue abundante y diversa, por lo que hacia la década de 1820 tampoco resultaba extraño que algunos misioneros provenientes de Gran Bretaña circularan con relativa libertad por los territorios americanos. No obstante, era precisamente la identificación entre “ser británico” y “ser protestante” lo que, en testimonios de Matthews y Thomson, podía perjudicar sus misiones. Eugenia Roldán Vera (2003) ha demostrado que durante la década de 1820 hubo una clara apertura de los mercados hispanoamericanos hacia la importación de libros desde Gran Bretaña. La casa editorial de Rudolph Ackerman, con base en Londres, fue una de las que más se benefició de esta apertura por medio de la exportación de catecismos, manuales y libros destinados a las escuelas lancasterianas. Estos textos tampoco escaparon a las críticas de los sectores conservadores, quienes, más que criticar su contenido,

asociaban el origen de los textos (Gran Bretaña) con el protestantismo. En el caso de las biblias distribuidas por la BFBS, la misma autora ha señalado que “eran pocos los sacerdotes que podían argumentar contra las versiones no anotadas de la Biblia” y que era más importante el hecho de que provinieran de un país protestante (Roldán 2003: 198). Esto complejizaba aún más la forma en que los americanos abordaron la presencia de este tipo de misioneros, sin que sea posible identificar una oposición evidente.

En nuestra opinión, esto se debe fundamentalmente a dos razones. En primer lugar, Thomson y Matthews recorrieron América del Sur en momentos diferentes, lo que condicionó, en parte, su recepción por parte del clero. Mientras Thomson viajó en un momento en que la BFBS todavía hacía circular biblias completas, con todos los libros que un católico esperaba encontrar, Matthews lo hizo en un momento posterior a las redefiniciones doctrinarias que provocaron que la Biblia puesta en circulación por la BFBS ya no contuviera los libros “apócrifos” o deuterocanónicos. En segundo lugar, al interior del propio clero convivían visiones encontradas sobre las definiciones doctrinarias del Concilio de Trento (1545–1563) respecto a la composición y versión oficial de la Biblia, su traducción a los idiomas vernáculos y los problemas derivados de ello, así como su lectura “indiscriminada” por parte de la “gente común”, que todavía tenían vigencia en 1826 (Waterworth 1848: 17-21).³ Este último punto es fundamental para comprender las apreciaciones de Matthews sobre la situación política y religiosa de América, que se configuraron a partir de los resultados de su misión. Para Matthews, la Biblia debía llegar a todos, no solo a lectores instruidos, sin importar la distancia o la condición social, lo que iba en contra de lo que se había dispuesto en el Concilio de Trento y que había reafirmado el Papa León XII un par de años antes del viaje de Matthews. Esto explica la importancia asignada por Matthews al “bajo pueblo”, en comparación con Thomson, para quien, como veremos, la idea de civilizar a la humanidad debía partir por la educación de las elites.

Lo anterior no significa que estemos obviando otros factores de índole política o social que pudieron haber incidido en la mayor o menor tolerancia hacia la presencia de estos misioneros en Hispanoamérica.

³ De esta obra se han tomado las actas del Concilio de Trento.

Claramente, se hace necesaria una revisión del clima político bajo el cual se encontraban los territorios visitados por Matthews. Por ejemplo, su visita a Chile, en marzo de 1827, se dio en los últimos meses del gobierno liberal de Ramón Freire. En Perú, su presencia coincidió con la instalación del gobierno de José La Mar y la promulgación de la Constitución de 1828, que reforzaba la preeminencia del catolicismo como religión única y oficial. Visitó Bolivia en Septiembre de 1827, durante la plena vigencia de la Constitución redactada por Simón Bolívar el año anterior. Sin duda, establecer relaciones y explicaciones entre estos factores y la mayor o menor aceptación de biblias protestantes podría enriquecer los argumentos aquí presentados, pero excede los límites y objetivos de este trabajo.

Colportores, educadores y evangelizadores: expresiones de un proyecto misionero global en América del Sur

Como ha señalado Alison Twells (2008), el éxito de las ideas de la Revolución francesa y su diseminación por Europa, sumado a las consecuencias del rápido proceso de revolución industrial a fines del siglo XVIII, gatilló el surgimiento de una “cultura misionera” dentro de los márgenes del Imperio Británico, que posteriormente se expandió por el mundo. En otras palabras, el miedo a que los cada vez más numerosos “pobres” adoptaran ideas revolucionarias, poniendo en riesgo la seguridad de las elites, fue un claro incentivo para la puesta en marcha de proyectos moralizadores y civilizadores por parte de diversas confesiones religiosas para contener cualquier inclinación hacia el “desorden social”. En este contexto, en 1805 se formó en Londres la BFBS, que aglutinaba a diversos grupos no conformistas, como baptistas, metodistas y cuáqueros, aunque al mismo tiempo estipulaba que la mitad de sus miembros debía pertenecer a la Iglesia anglicana (BFBS 1805: 26).⁴ Sus “leyes y regulaciones” establecían que su principal objetivo era “fomentar la más amplia circulación de las Sagradas Escrituras”, puntualizando, a su vez, que “las únicas copias que deben ser circuladas por la Sociedad en el lenguaje del Reino Unido, corresponden a la versión autorizada, sin notas o comentarios” (BFBS 1805: 25).

⁴Todas las traducciones del inglés son del autor.

Por otro lado, en el mismo texto se definió el carácter global de la misión de la BFBS, la cual, de acuerdo a la disponibilidad de medios, se proponía “extender su influencia hacia otros países, sean cristianos, mahometanos o paganos” (BFBS 1805: 25). Como ha apuntado Karen Racine (2008: 78-98), para el caso hispanoamericano esto no era un asunto menor, pues se trataba principalmente de “cristianos evangelizando a otros cristianos”, aunque también es cierto que la BFBS tradujo la Biblia a lenguas indígenas como el aimara, el guaraní y el quechua, gracias a las gestiones de James Thomson y Luke Matthews (BFBS 1827: lxxvii). Además, para la BFBS, la Iglesia católica no necesariamente era un enemigo. En una circular publicada en sus memorias afirmaban que uno de sus principios era “lograr el apoyo de los cristianos en general” (BFBS 1805: 31-2). De ahí, entonces, que no sea extraño encontrar referencias en las memorias de la BFBS acerca de la posible ayuda que pudieran prestar los católicos de otras partes del mundo en la distribución de la Biblia.

El hecho de que el objetivo de la BFBS fuera poner en circulación biblias y nuevos testamentos sin comentarios ni anotaciones da cuenta también de la importancia que se asignaba a su lectura como un ejercicio individual, que no requería de ninguna mediación. Para ello resultaba imprescindible que el receptor del texto pudiera leerlo, pero, como señalaba un “respetable Ministro holandés” a la BFBS, era más importante aún que fuera capaz de “leer la Biblia con entendimiento” (BFBS 1805: 52). Para alcanzar dicho “entendimiento” se requería del desarrollo de habilidades de lectura que no podían alcanzarse sin la mediación de un agente externo al lector. En otras palabras, era necesario aprender a leer, lo que era enseñado por un maestro en la “escuela”. Este último punto dice relación con la estrecha vinculación entre el proyecto de la BFBS y la de otra sociedad misionera surgida en el mismo contexto, la *British and Foreign School Society* (BFSS), encargada precisamente de la difusión de un tipo particular de escuela: la monitorial (también conocida como lancasteriana o mutua). Esta sociedad, fundada originalmente en 1808 como la Sociedad Para Promover el Sistema Lancasteriano Entre los Pobres y refundada como la BFSS en 1814, tenía como misión la difusión por el mundo del sistema monitorial de enseñanza según el modelo diseñado por el

cuáquero Joseph Lancaster en 1798.⁵ Las características pedagógicas propias de este sistema, tales como el uso de monitores o alumnos ayudantes en las labores de enseñanza, la separación de los alumnos en grupos de acuerdo al nivel de aprendizaje, el sistema de premios, castigos y competencias entre monitores, ha sido profusamente estudiado (Amunátegui: 1895, Kaestle 1973, Tschurennev 2004, Caruso y Roldán 2005, Roldán 2005). Menos atención, en cambio, ha recibido el uso de la Biblia como texto de estudio, utilizada con el doble propósito de enseñar a leer y de enseñar fundamentos del cristianismo. Esta conjunción de propósitos llevó a ambas sociedades a aliarse en pos de una misma misión, lo que en algunos casos implicó contar con los servicios de un agente en común, como fue el caso de James Thomson. La propia BFSS explicitaba en su memoria anual los alcances de la alianza establecida entre ambas sociedades:

Esta institución [la BFSS] ha cooperado, desde sus orígenes, en los designios de la BFBS. Y mientras los males que se estima remediar se volvieron en muchos casos más conocidos por los esfuerzos de esta excelente Sociedad en introducir la Sagrada Escritura en cada hogar, los Amigos de la Educación, por otro lado, pasaron a ser los coadjutores de la Sociedad Bíblica, proveyendo los medios de instrucción, sin el cual el don de las biblias hubiese sido de poco provecho (BFSS 1821: 3).

Desde el punto de vista de ambas sociedades, la América del Sur recién independizada aparecía como terreno fértil en el cual desplegar su misión. Como demuestran los reportes anuales, así como cartas de Thomson y Matthews, las dos sociedades hicieron eco de la visión más pesimista sobre el estado de ignorancia en que se encontraba la población hispanoamericana tras tres siglos de dominación colonial. Combatir estos “males” era parte de los principios de ambas. En una de sus primeras circulares, por ejemplo, la BFBS explicitaba que una de las razones por las cuales había sido fundada era la “prevalencia de la ignorancia, superstición e idolatría sobre una porción tan grande del mundo” (BFBS 1805: 31). Matthews, por su parte, resaltaba en uno de sus reportes desde Córdoba

⁵ Ese año fundaría una escuela primaria en la calle Borough Road, en su natal Southwark, Londres, que a la larga se transformaría en la escuela modelo de su sistema. Sus ideas fueron publicadas cinco años después (Lancaster 1803).

La atroz influencia de la religión católica donde existe, como acá, en la profundidad de su engaño y oscuridad, en extinguir la reflexión racional, en limitar todo interés en lo concerniente a la religión a sus ceremonias y observancias, y en producir una perfecta satisfacción e inalterable autoconfianza en la eficacia de sus superficiales ritos, así como en asentir a sus dogmas no examinados (BFBSA 1826).

Estas ideas eran también compartidas por una parte de las elites que asumieron los gobiernos de las nuevas repúblicas y justificaron en gran medida la necesidad de reformular las instituciones y sistemas educativos (Roldán 2005: 660-62). Esto explica, en parte, el entusiasmo respecto a las posibilidades que ofrecía la difusión del sistema monitorial para alfabetizar en un breve tiempo y con pocos recursos a la mayor cantidad posible de niños (Baeza 2015). Este sistema venía, además, precedido de un gran reconocimiento, pues hacia 1820 ya había sido difundido en Europa, Norteamérica, Australia, la India y algunas colonias africanas, razón por la cual ha sido considerado el primer sistema propiamente “global” de enseñanza (Tschurennev 2004: 248). El entusiasmo no era el mismo, en cambio, al tratarse de la circulación de biblias protestantes en español. Ni Thomson ni Matthews dieron pistas acerca de algún interés particular por parte de los grupos dirigentes para que esta versión de la Biblia fuera distribuida masivamente, como sí se evidencia en el caso de algunos clérigos de pequeños poblados y directores de escuelas monitoriales. El propio Thomson viajó convencido de que podría vender biblias para ser utilizadas como textos de estudio, algo en lo que Matthews también tendría algún éxito, como veremos más adelante (Thomson 1827: 1-3).⁶ Además, como ha mostrado Eugenia Roldán Vera, el contexto en el que se produjo la llegada de estos misioneros era de mayor apertura hacia la circulación de libros y textos provenientes de Gran Bretaña.

No obstante, en ambos casos se evidencia un marcado temor a ser reconocidos como agentes de la BFBS, lo que habría puesto en riesgo su misión ante un clero supuestamente hostil. Thomson lo manifestó en su estadía en Valparaíso, donde señaló que le era mejor identificarse como el fundador de escuelas, antes que como agente de la BFBS. Matthews expresó un temor similar en Cochabamba al señalar que era más aconsejable no hacer público el objeto de su visita hasta que llegara el

⁶ Carta desde Buenos Aires, 5 de junio de 1820.

cargamento de biblias, a fin de no alertar al clero de su presencia y perjudicar su futura venta (BFBS 1829: 85).⁷ Sin embargo, fue Thomson quien advirtió a la BFBS el riesgo de ser identificado como británico, pues era común entre los sudamericanos hacer una asociación directa entre “inglés” y “protestante”, tal como lo señalaba desde Santiago en 1821:

Algunas personas, al obtener el Nuevo Testamento y oír de sus grandes esfuerzos en distribuir la Sagrada Escritura, se preguntaban cómo se les había enseñado a ellos que los ingleses no eran cristianos. Al hablar de religión es común el uso de las palabra cristiano y protestante en contraposición la una con la otra, significando mediante la primera a ellos mismos o a los católicos romanos en general, y por la segunda, a los ingleses o protestantes en general (Thomson 1827: 19-21).⁸

Esta identificación entre lo británico y lo protestante ya se había hecho notar durante los primeros años de Thomson en Buenos Aires, donde un librero le había hecho notar que “sería de una gran objeción si el N[uevo] Test[amento] fuese impreso en Londres, y recomienda firmemente que ponga Madrid en el título de la página, en lugar de Londres” (Thomson 1820).⁹ En Lima había experimentado ciertas dificultades cuando algunos clérigos notaron que la edición impresa en Londres, aunque estaba en español, contenía varios errores tipográficos, razón por la cual fue quemada. No obstante, cuando el Arzobispo suplente examinó las copias y constató que eran una reproducción fiel de la Biblia de Scío, hizo notar a los curas “que no debían predicar nada contra la lectura de las biblias inglesas”. Luego, el propio Thomson aclararía qué quería decir el obispo con esto: “por biblias inglesas él entiende las biblias que vienen de Inglaterra, ya que las biblias están en idioma español” (Thomson 1817: 59-69).¹⁰ En el caso de Matthews, apenas en un pasaje de sus cartas deja entrever algo similar, donde manifestaba que el clero de Oruro había hecho circular un informe en el que lo acusaban de no seguir las instrucciones de la BFBS sino las del “gobierno inglés”, el que supuestamente le había “ordenado que

⁷ Carta desde Lima, 18 de enero de 1828.

⁸ Carta desde Santiago, 8 de octubre de 1821.

⁹ Carta desde Buenos Aires, 16 de agosto de 1820. Disponible en <http://www.jamesdiegothomson.com/blog/2013/12/26/buenos-aires-26th-february-1821>

¹⁰ Carta desde Lima, 2 de diciembre de 1822.

los libros debían ser regalados a cualquiera que deseara tenerlos”. En este caso, era el propio clero el que lo acusaba de actuar como agente del gobierno británico, pero, a diferencia de Thomson, Matthews no manifestó temores de que lo identificaran como tal ni de que su origen se vinculara a su confesión protestante.

La llegada de James Thomson a Buenos Aires, en 1818, dio un nuevo impulso al proyecto de ambas sociedades en América. Como doble agente se abocó a fundar y dirigir escuelas monitoriales y a distribuir las biblias que servirían como textos de estudio. Matthews, en cambio, era agente exclusivo de la BFBS, por lo que su misión se limitaba a poner en circulación las biblias y nuevos testamentos, aunque en más de una ocasión abasteció de biblias a escuelas monitoriales fundadas con anterioridad por Thomson. En ese sentido, el carácter “exitoso” de la misión de Thomson, tanto en su labor educativa como religiosa, sería un elemento siempre presente en el viaje emprendido años después por Matthews, quien manifestó en su correspondencia haber experimentado mayores dificultades (Mitchell 1991: 75). Como veremos a continuación, no se puede comprender lo obrado por Matthews sin antes analizar las diferentes condiciones que tuvo que enfrentar en comparación con Thomson, así como las diferentes visiones que cada uno tenía respecto a la naturaleza de su misión.

La Biblia del Padre Scío y el “exitoso” legado de la misión de James Thomson

En su primer viaje, realizado entre 1818 y 1825, Thomson recorrió los actuales territorios de Argentina, Chile, Perú, Ecuador y Colombia. Posteriormente, a partir de 1827, emprendería una segunda travesía por México, que culminaría en 1830.¹¹ En sus cartas e informes es evidente un afán por proyectar la imagen de un misionero exitoso. Las afirmaciones respecto al entusiasmo e interés de los hispanoamericanos por insertarse en el mundo civilizado, mostrando una población ávida por acceder a nuevos conocimientos, a instruirse por medio de

¹¹ Como señalamos anteriormente, el primer viaje de Thomson a América del Sur fue en su rol de doble agente de la BFBS y la BFSS. El segundo viaje, a México, fue, en cambio, en su calidad de agente de la BFBS con el fin de distribuir biblias en los idiomas vernáculos, incluyendo las lenguas indígenas de dicho territorio.

la educación y evangelizarse con la lectura de las Escrituras, son abundantes. Así, por ejemplo, el 12 de junio de 1823 escribía desde Lima que “el deseo de comprar la Escritura excede acá por lejos cualquier cosa que haya visto en otras partes de Sudamérica. Confío en que aumentará” (BFBS 1824: 119).¹² En sus testimonios hay pocas referencias, en cambio, a una oposición o resistencia a su proyecto por el hecho de ser protestante, salvo algunos debates teológicos sostenidos en Lima, que no tuvieron mayores consecuencias (Thomson 1827: 130-46).¹³ Más bien, Thomson enfatizaba la colaboración de las elites gobernantes en la difusión de su proyecto, entre las cuales se contaba incluso el apoyo de algunos frailes interesados en expandir la enseñanza de la lectura y escritura en la población.¹⁴ Sin duda, fue la creación de la Sociedad Bíblica en Bogotá el año 1825, con el apoyo de connotados políticos y clérigos locales, el momento que mejor encarnó esta colaboración (Thomson 1827: 252-62).¹⁵ La BFBS justificaba la necesidad de su misión en los territorios americanos a partir de la evidente falta de biblias entre los feligreses, aunque reconocía en 1822 que gracias a la *American Bible Society* (ABS) se habían puesto en circulación una cantidad de copias “que no puede ser insignificante” (BFBS 1822: lxxx). Aun así, en el mismo reporte se señalaba que en los territorios de Chile y el Río de La Plata “las Escrituras son buscadas con afán y recibidas con gratitud” (BFBS 1822: lxxx). En otro reporte (1826) se reproducía, además, un testimonio de un misionero de la *American Bible Society* que había viajado por Sudamérica, quien manifestaba su extrañeza ante la particular manera de practicar la religión por parte de los hispanoamericanos: mucha devoción, numerosas iglesias y clérigos, pero casi ninguna Biblia disponible en los hogares. En palabras del misionero:

A lo largo del extenso camino entre Buenos Aires y Chile ni una sola copia del libro de Dios fue encontrada, con excepción de unas pocas en Mendoza, y yo mismo más de una vez presenté copias a unos sacerdotes ancianos, casi tambaleando sobre sus tumbas, que me dijeron que nunca en su vida la habían visto en su lengua nativa (BFBS 1827: lxvi-lxvii).

¹² Carta del 12 de Junio de 1823.

¹³ Carta desde Lima, 12 de abril de 1824.

¹⁴ El apoyo de algunos frailes se dio sobre todo en la fundación de escuelas lancasterianas.

¹⁵ Carta desde Bogotá, 5 de abril de 1825.

Un mercader que escribía desde Río de Janeiro a John Armstrong, capellán de la comunidad británica en Buenos Aires y agente de la BFBS, daba una explicación a esta escasez. Para él, la “curiosidad” por contar con un ejemplar de la Biblia en territorios hispanoamericanos se debía a que ésta les había sido ocultada deliberadamente por muchos años (BFBS 1827: lxiii). Esto se explicaba, a su vez, desde el punto de vista doctrinario. Las disposiciones del Concilio de Trento seguían ejerciendo una enorme influencia sobre el catolicismo, toda vez que fue en dicha instancia donde se definieron cuestiones fundamentales de las prácticas y creencias de la religión católica. Una de las decisiones más importantes fue la definición de los libros que componían la Biblia, entre los cuales se encontraban los así llamados “apócrifos” o “deuterocanónicos”.¹⁶ Además, se estableció que la versión oficial de la Biblia sería la traducción al latín llevada a cabo por Jerónimo de Estridón en el siglo IV D.C., conocida como la *Vulgata*. En el mismo concilio se definió también el *Index Prohibitorum*, que instituía las reglas acerca de lo que los católicos podían o no leer. Un punto controvertido era la inclusión de la Biblia traducida a idiomas vernáculos, así como la prohibición de su “lectura indiscriminada” (Waterworth: 17-21). Hacia comienzos del siglo XIX, este último punto seguía generando controversia, especialmente tras la rápida expansión por el mundo de las actividades de la BFBS y la posibilidad de que, como advertía el Concilio, los feligreses hicieran un mal uso de la Biblia por no contar con la mediación sacerdotal en caso de leerla en privado (BFBS 1805: 43-5).

Este “peligro” se agravaba aún más considerando que a esas alturas la propia Iglesia Católica ya había cedido en traducir la *Vulgata* al español. Dicha traducción había sido llevada a cabo por el obispo de Segovia, Felipe Scío San Miguel, entre 1790 y 1793, por encargo del rey Carlos III (s/a 1797). Sin embargo, la Biblia del Padre Scío no estaba diseñada para ser difundida masivamente. Constaba de dos volúmenes, uno para el Antiguo y el otro para el Nuevo Testamento. Además, se trataba de una edición bilingüe, que incluía tanto los textos en latín como en español en columnas paralelas dentro de una misma página, lo que necesariamente aumentaba su volumen. En definitiva, no era

¹⁶ Los libros de Tobías, Judit, adiciones al libro Ester, el libro de la Sabiduría, Eclesiastés, Baruc, la carta de Jeremías, adiciones al libro de Daniel, el himno de los tres jóvenes, el himno de Susana, la historia del Bel y el Dragón, libros 1 y 2 de Macabeos.

un libro portátil, pues el Concilio de Trento había también señalado la inconveniencia de dicho formato y definido los lineamientos incluso para su edición e impresión.

Pese a ello, como evidencian los testimonios de Thomson y Matthews, no era extraño encontrar algún ejemplar de la edición de la Biblia de Scío en lugares como Quillota (Chile), que no eran precisamente los más poblados (BFBS 1828: 105).¹⁷ No obstante, las biblias estaban confinadas al lugar de culto, resultando improbable encontrar un ejemplar en algún hogar. La labor de la BFBS solucionaba en parte estos problemas, pues justamente su propósito era hacer de la Biblia un libro masivo y portátil, que no estuviera confinado únicamente al lugar de culto. Este propósito coincidía, a su vez, con el interés emanado de una parte del clero católico hispanoamericano. Según los testimonios de Matthews, eran varios los clérigos de diferentes poblados que exigían una Biblia con dichas características. Así ocurrió, por ejemplo, en Mendoza, donde Matthews vendió unas copias a un convento dominico, en que “varios monjes estaban conformes con el tamaño y la impresión del volumen” (BFBS 1828: 103).¹⁸ Estas características también facilitaban su utilización como texto de estudio, asunto que había sido prescrito por Joseph Lancaster en sus *Improvements* (1803). Esto explica, como veremos más adelante, por qué los directores de escuelas monitoriales eran tan receptivos frente a esta edición.

La BFBS había buscado diversas fórmulas para acometer su misión. Sabemos que ya en 1807 David Hill Creighton, agente de la *London Missionary Society*, había llegado a Buenos Aires con seiscientas copias de la Biblia protestante (Anderson 2005: 29-30). También eran importantes las ventas realizadas por intermediarios como mercaderes, marinos y militares británicos. Tal fue el caso de John James Barnard, comerciante británico establecido en Chile, quien escribió el 2 de agosto de 1813 a la BFBS para solicitar 150 copias de la Biblia en castellano, versión que había sido “muy bien recibida” por la población local (BFBSA 1813). Durante las guerras de independencia, varios de esos intermediarios habían hecho circular versiones “muy parecidas a la del Padre Scío”, que omitían tanto la sección en latín como las

¹⁷ Carta de Matthews desde Valparaíso, 20 de febrero de 1827.

¹⁸ Carta desde Mendoza, 1 de enero de 1827. La venta finalmente no se concretó, pues no quedaron conformes con la ausencia de apócrifos.

notas aclaratorias, pero que contenían los apócrifos (BFBSA 1813). Fue esta versión de la Biblia la que correspondió distribuir a Thomson en América, lo que explica también por qué su labor como colporteur no fue particularmente resistida por el clero católico. Si bien faltaban las notas aclaratorias presentes en la edición original de la Biblia del Padre Scío, al menos contaba con todos los libros incluidos en el canon por la Iglesia. Esto bastaba para que la difusión de esta versión fuera bienvenida tanto por los directores de escuelas monitoriales, como por varios miembros del clero. Se trataba al menos de una versión completa de la Biblia, asunto más importante que las notas aclaratorias o la presencia del texto en latín a ojos de quienes también ejercían su propia labor evangelizadora y veían en la disponibilidad de estos textos una posibilidad de llevarla a cabo. En otras palabras, el relativo ‘éxito’ de Thomson se debió a que la versión de la Biblia que hizo circular contenía a los apócrifos; en cambio, como veremos, la versión que correspondió circular a Matthews no contenía dichos libros, producto de las disputas doctrinarias al interior del protestantismo que tuvieron lugar antes de que emprendiera su viaje. Esto, sin duda, es un factor fundamental al momento de comprender por qué experimentó mayores dificultades que su antecesor.

El problema de los apócrifos y el ‘fracaso’ de Luke Matthews

En octubre de 1823 un nuevo Papa asumía el mando de la Iglesia católica. Se trataba de León XII, quien unos pocos meses después, el 5 de mayo de 1824, publicaría su primera encíclica, titulada *Ubi Primum*. Si hay un aspecto que llama la atención del texto, es que un Papa recién asumido haya dedicado tanto espacio en su primera encíclica a criticar una sociedad en particular, como la BFBS. En el apartado 16 del documento, afirmaba que “hasta tal punto ha crecido la perversidad de nuestros enemigos, que además de la plaga de libros perniciosos con que infesta la religión, convierte en detrimento de la misma las sagradas escrituras que el cielo nos ha dado para la edificación de la misma religión” (León XII 1824: 26-27). Aunque inicialmente condenaba la publicación de escritos contrarios a la religión, dada la amplia difusión del pensamiento ilustrado, también hacía un llamado de

atención sobre la difusión de las traducciones en lenguas vernáculas de la Biblia, que había sido llevada a cabo sobre todo por la BFBS. En el siguiente punto, la condena era explícita:

No se nos oculta a V.V.H.H. que una sociedad llamada vulgarmente *bíblica*, se extiende audazmente por todo el orbe, que despreciando las tradiciones de los santos padres, y contra lo dispuesto en el decreto del concilio de Trento, procura con todas sus fuerzas y medios que se traduzca, o por mejor, se corrompa, la Biblia en las lenguas vulgares de todas las naciones. Es muy temible que no suceda con las demás traducciones lo que con algunas ya conocidas, es decir, que por una perversa interpretación del evangelio de Cristo se haga un evangelio del hombre, o lo que es peor, del diablo (León XII 1824: 27).

La encíclica iba más allá del problema de las notas o de los apócrifos y se levantaba en contra de la masiva difusión de biblias traducidas, ofreciendo una interpretación bastante estricta sobre lo que había determinado el Concilio respecto a la prohibición de la lectura indiscriminada de la Biblia. Traducir y difundir la Biblia en diferentes idiomas solo contribuía a masificarla, lo que justamente había sido proscrito en el Concilio. La fecha de publicación de la encíclica, además, coincidía con la presencia de James Thomson en América del Sur, aunque en sus cartas no daba ninguna pista acerca del impacto que ésta pudo haber tenido en el clero local. Incluso, como ya hemos señalado, en abril de 1825 fundó una Sociedad Bíblica en Bogotá a la cual se unieron algunos clérigos (Thomson 1827: 252-261).¹⁹ Luke Matthews, por su parte, viajó a Sudamérica cuando esta encíclica ya había sido divulgada y conocida, por lo que es probable que esa mayor oposición a su labor –que él denunciara en sus cartas– haya sido consecuencia de lo mismo. Sin embargo, fueron los cambios al interior de la propia BFBS los que incidieron mayormente en la misión de Matthews. En 1825 la BFBS decidió eliminar definitivamente los libros apócrifos de la versión traducida del Padre Scío destinada a circular por Sudamérica (BFBS 1826: xvii-xviii). Fue este asunto, y no tanto la ausencia de anotaciones, lo que comenzó a generar resistencia entre el clero hacia la labor de la BFBS en el continente. Thomson no había tenido este inconveniente, pues la versión circulada por él sí contenía los apócrifos. Aun así, fue el propio Thomson quien hizo ver

¹⁹ Carta desde Bogotá, 5 de abril de 1825.

a la BFBS la inconveniencia de retirar a los apócrifos de las copias que circularían por Sudamérica, dado que sería un factor que indudablemente llevaría a los hispanoamericanos a identificarla como la “biblia protestante” (Mitchell 1991: 66-75).

Luke Matthews encontró entonces mayor resistencia debido a que su misión consistía precisamente en hacer circular una Biblia incompleta, que era contraria a lo dictado por el Concilio de Trento, lo que, a diferencia de lo estipulado acerca de las traducciones a idiomas vernáculos, o a la lectura indiscriminada de la Biblia, no dejaba espacio a dudas, pues el Concilio había explicitado cuáles eran los libros que la componían. Fernando Armas (1998: 57-8) ha sostenido que las dificultades de Matthews pasaron también porque “el público se mostraba reacio a comprar [las biblias], pues no eran la versión católica del Padre Scío de San Miguel, sino réplicas de la versión protestante de Reina Valera, que desde 1825 imprimía la Sociedad Británica para Latino América”. Para Armas, además, tal fracaso se debió a que la versión de Reina Valera no servía a los intereses reformistas de los católicos más liberales, ya que, a diferencia del texto del Padre Scío, era un texto derechamente protestante. Creemos, sin embargo, que no fue esta la dificultad experimentada por Matthews. Ni en los reportes anuales de la BFBS en el periodo ni en las cartas de Matthews hay referencia alguna a que el texto de Scío haya sido sustituido por el de Reina Valera a partir de 1825. De hecho, los reportes anuales de 1825 a 1829 siguen especificando el texto de Scío como una de sus versiones en español y las propias cartas de Matthews dan cuenta que era esa versión la que estaba distribuyendo, aunque sin los apócrifos (BFBS 1827: 105-13).²⁰ Si la Biblia de Reina Valera circuló durante la década de 1820 en Sudamérica pudo, en el mejor de los casos, haber coexistido con la de Scío, sin sustituirla.

Los informes de Matthews muestran con claridad que el principal problema de índole doctrinaria que debió enfrentar fue la oposición del clero a la circulación de biblias sin apócrifos y, en menor medida, a la ausencia de anotaciones. En ninguno se menciona una crítica por la calidad de la traducción o porque ésta correspondiera a la de Reina Valera y no a la del Padre Scío. Prácticamente todos sus informes

²⁰ Ver cartas de Matthews desde Valparaíso, de 20 de febrero de 1827, y desde Chuquisaca, del 23 de septiembre de 1827.

dejan entrever las dificultades derivadas de la utilización del argumento de los apócrifos para obstaculizar su misión. Desde Lima, por ejemplo, Matthews se quejaba a la BFBS sobre este inconveniente:

Siento mucho confirmar –decía a partir de lo que he aprendido– las observaciones ya realizadas respecto al efecto dañino producido sobre la venta de biblias por la omisión de los apócrifos. Si las biblias contuvieran los apócrifos, el monto vendido hubiera sido muy grande. Me han dicho que: 1.000 ya han sido despachadas. El perjuicio contra nuestra edición incompleta, como llaman a la nuestra, es muy fuerte y generalizado (BFBS 1828: 80).²¹

Para la BFBS, que veía la misión de Matthews como poco auspiciosa, el argumento de los apócrifos era tan solo un pretexto para prohibir la circulación de la Biblia, pues, señalaba, aunque hubieran sido incluidos “otra igualmente fútil razón hubiera sido asignada” (BFBS 1829: lxxi). Estas dificultades comenzaron a ser reiterativas en los reportes de la BFBS, en los que se describía un panorama cada vez más adverso en Sudamérica. En 1829 informaban que las dificultades eran atribuibles “a las circunstancias políticas del país, que han lanzado todo a la confusión y, en parte, a la alarma que naturalmente ha generado en las mentes de algunos la circulación de las escrituras” (BFBS 1829: lxxi). Esto coincidía con las noticias que llegaban desde México, donde Thomson, quien había arribado en 1827, comenzaba a experimentar todos los problemas que no había tenido en su travesía por América del Sur (BFBS 1829 lxxv-lxviii). No obstante, aunque es notorio que frente a Matthews se activó una mayor resistencia doctrinaria, producto de la ausencia de los apócrifos, sus informes también dan cuenta de que al interior del clero católico convivían diferentes visiones respecto a la masificación de la Biblia y que en el resto de la sociedad había una mayor apertura de la que él mismo suponía.

Ni ‘éxito’ ni ‘fracaso’: la recepción de la misión de Luke Matthews en América del Sur

En términos generales, Matthews encontró una mayor recepción en los pequeños poblados antes que en las grandes ciudades. En lugares

²¹ Carta desde Lima, 18 enero 1828.

como Córdoba, Mendoza, Tucumán, Oruro y otros, el rechazo hacia la Biblia sin apócrifos por parte de algunos clérigos era explícito, aunque las formas eran variadas. En Córdoba, por ejemplo, señalaba que

En las conversaciones que tuve aquí con los jefes de la Iglesia no expresaron su oposición a la circulación de la Biblia [...] El Decano expresó su sorpresa de que los libros apócrifos fueran dejados de lado y un clérigo presente; el más intolerante, creo, observó que al menos debieran haber sido colocados al final. Ninguno de ellos, sin embargo, opinó que la omisión sea fatal para la conveniencia de la difusión de los libros, considerándolos como una parte de la Biblia (BFBSA 1826).

En algunos casos primó la indiferencia, como acusaba en Coquimbo, donde había “muy poca gente educada y respetable” y cuya apatía “impedía cualquier esperanza de hacer algo entre ellos” (BFBS 1828: 107).²² Pero la mayoría de las veces este rechazo se daba luego de una conversación franca y amistosa, como ocurrió en Mendoza, en enero de 1827, donde un cura le argumentó su oposición aludiendo a “las reglas de la Iglesia” y a una “dañina tendencia a la circulación generalizada de la Biblia sin notas”, aunque no hacía referencia al problema de los apócrifos (BFBS 1828: 103).²³ Solo en contadas ocasiones dio esto pie a discusiones de carácter doctrinario o bien a un rechazo explícito por el hecho de ser protestante. El caso más extremo fue la quema de biblias descrita por Matthews en su llegada a Arica, la que había sido “ordenada por las autoridades eclesiásticas” (BFBS 1828: 115).²⁴

En varias ocasiones relataba también la disposición y entusiasmo de personas que deseaban contar con algún ejemplar de la Biblia. Esto era particularmente importante tanto en el caso de los directores de escuelas primarias como de los de establecimientos educacionales de elite, quienes adquirirían decenas de ejemplares para ser utilizados como textos de estudio y que, según los datos de la BFBS, llegaron a totalizar 1.500. Sobre esto, Matthews reportó casos en Tucumán, Valparaíso, Coquimbo, Cochabamba y Guayaquil. Simultáneamente, lo mismo reportaba John Armstrong sobre Buenos Aires (BFBS: 1829: liii). El caso de Valparaíso es uno de los más llamativos, pues había

²² Carta desde Coquimbo, 9 de marzo, 1827

²³ Carta desde Mendoza, 1 de enero, 1827.

²⁴ Carta desde Chuquisaca, 23 de noviembre, 1828.

pasado de ser un lugar donde, doce años antes, las biblias eran prohibidas y quemadas “por edicto público”, a uno que a la llegada de Matthews mostraba claros signos de apertura (BFBS 1828: 106).²⁵ Esto también se explica porque a esas alturas la presencia de comerciantes británicos era cada vez mayor y también a las concesiones que el gobierno de Bernardo O’Higgins hizo en materia de tolerancia religiosa hacia los marinos británicos que conformaron la primera Escuadra de Chile (Baeza 2016: 100-8).

Según el relato de Matthews, hacia 1827 el fanatismo religioso en Chile había apaciguado y los clérigos que anteriormente azuzaban las quemadas parecían no contar ya con tanto poder. Es más, su principal preocupación no era tanto el clero local como la infiltración de la filosofía de los que él llamó “franceses infieles”, que se mostraba “altamente atractiva para las recientemente liberadas mentes de la gente” (BFBS 1828: 106). Pese a ello, esto era señal de que existía un clima favorable hacia la circulación de biblias, incluso si provenían del extranjero. Como ha demostrado Iván Jaksic, la nominación del matemático francés Carlos Lozier como rector del Instituto Nacional, en 1826, había significado un impulso al estudio de filósofos franceses como Condillac. De hecho, fue el propio Lozier quien se encargó de comprar 31 copias de las obras de este autor durante su rectorado (Jaksic 1989: 17). Por otro lado, si consideramos que todos los rectores del Instituto Nacional hasta ese entonces habían sido sacerdotes, el hecho de que el gobierno liderado por Ramón Freire haya designado a Lozier como rector era una manifestación clara de que al menos existía un interés en debilitar algunas prerrogativas de la Iglesia Católica.

Como prueba del nuevo clima favorable hacia la venta de biblias, Matthews señalaba el caso del director de la escuela de la ciudad, quien había mostrado interés en recibir copias de la Biblia y del Nuevo Testamento, de los cuales estaba “totalmente falto”. La transacción dependía del gobernador de la ciudad y del Cabildo, que en conjunto accedió a adquirir cien copias (BFBS 1828: 106). En Coquimbo logró hacer un trato similar con el rector del colegio, lo que lo llevó a expresar que “es más que posible que el uso de la Escritura en esta institución pública, sea el medio para hacerla circular en una considerable extensión”

²⁵ Carta desde Valparaíso, 20 de febrero, 1827.

(BFSB 1828: 107-8).²⁶ En el caso de Cochabamba, el rector del colegio, pese a hacer reparos por la ausencia de apócrifos, consideró “el asunto de poca importancia, y adquirió varias copias” (BFSB 1828:85).²⁷

Esta última reacción, según la cual tras examinar el texto y realizar algunos reparos se adquirirían igualmente las copias, también se replicaba en el clero. Varios pasajes de sus relatos dan cuenta de ello. Si bien en la mayoría de los casos Matthews tendía a enfatizar la conducta hostil del clero y a manifestar su temor a ser identificado como agente de la BFBS, sus relatos indican que en el clero de los pequeños poblados la recepción fue positiva. Señaló que, en una villa camino a Potosí, el clérigo de la pequeña capilla del lugar lo había recibido de una manera “muy amable” y que “después de preguntar cuántas biblias traía dijo que feliz me hubiera comprado todas para así distribuir las inmediatamente entre sus fieles” (BFSB 1828: 112).²⁸ En Cotozaita y Oruro el recibimiento fue similar, aunque eran los propios curas quienes, habiéndose enterado de su llegada, acudían a visitarlo. En Cotozaita, un cura que lo visitó en la posada donde se alojaba, “adquirió media docena [...] para distribuir las entre sus amigos”. En este caso, la ausencia de apócrifos pareció no importar mucho, ya que “estaba satisfecho de que la edición no variara en otros aspectos de la versión del Padre Scío” (BFSB 1828: 113). En Oruro la historia parecía repetirse. Un cura había llegado a su posada corriendo, “casi sin respiración”, preguntando si ya se había ido “la persona que trae la biblia en español”, adquiriendo finalmente una copia (BFSB 1828: 115).

Sin embargo, también acusaba que en Oruro, “ahora sumida en la oscuridad”, el clero había llevado a cabo una fuerte oposición, “algunos porque extrañaban las notas de la Iglesia y otros por la supresión de los apócrifos” (BFSB 1828: 115). Lo mismo ocurría en Potosí, donde denunciaba la “activa oposición del clero” y su manera de persuadir a los fieles, especialmente indígenas, de no comprar las copias de la Biblia (BFSB 1828: 116). En Cochabamba, señaló que apenas se supo de su llegada “la influencia eclesiástica comenzó a funcionar inmediatamente”, aunque generando “no más que un pequeño daño”, pues aun así las copias pudieron ser vendidas, especialmente entre los estudiantes

²⁶ Carta desde Coquimbo, 9 de marzo de 1827.

²⁷ Carta desde Lima, 18 enero 1828.

²⁸ Carta desde Chuquisaca, 23 de septiembre 1827.

del colegio (BFBSB 1829: 85).²⁹ En Puno relataba cómo, una vez que el examinador eclesiástico había comenzado a examinar el contenido de los libros en la aduana, sus miedos se vieron superados al percatarse que éste “en lugar de condenarme a mí o a los libros, ansiosamente preguntó si le podía facilitar una copia, y expresó un gran pesar cuando le dije que ya no me quedaban” (BFBSB 1829: 87). Finalmente, su experiencia en la zona del Desaguadero, en la frontera entre Bolivia y Perú, a la cual llegó desde La Paz, era quizás la prueba más fehaciente de que en los pequeños poblados era donde mejor recibida era su labor. Según su relato, al cruzar al lado peruano, donde “solo había unas miserables casas”, encontraría un mayor interés del que había imaginado. En cada poblado que visitaba eran los propios lugareños –la mayoría indígenas– quienes se acercaban a él para adquirir una copia de la Biblia, lo que lo llevó a expresar que tenía “el placer de dejar esta oscura y remota villa peruana bien abastecida”. En Chuquito, por ejemplo, fue un cura “de muy pobre aspecto” quien se le acercó para adquirir una copia, aunque ofreciendo “mediante un susurro” una suma considerablemente inferior al precio de venta. Luego de una negociación, el cura le ofreció “tres dólares por tres copias, una para él y otra para su hermano” (BFBSB 1829: 87-8). En este caso, Matthews llamaba la atención sobre el aspecto harapiento del cura y sobre lo dispuesto que se mostraba a adquirir una copia ofreciendo el poco dinero que tenía.

Los testimonios citados hasta aquí dan cuenta de cierta ambivalencia en la actitud del clero hacia las actividades de Matthews, mostrando una mayor o menor oposición a su misión dependiendo del lugar visitado. No obstante, fue en Panamá donde dicha ambivalencia se hizo más notoria, a través de un caso concreto en el cual ambas actitudes se dieron de manera casi simultánea.

Entre el clero en Panamá me encontré con un amigo, espero uno cercano, y un amargo enemigo, cuya oposición fue muy perjudicial, ya que impedía las ventas, y tendrá, no tengo ninguna duda, efectos perjudiciales sobre la mente de varios que se convirtieron en poseedores de las Sagradas Escrituras. Él hizo del asunto objeto de un sermón y habló en duros términos, advirtiendo a sus oyentes contra el peligro de recibir libros de manos de extranjeros. Y de esta manera vergonzosa y poco viril se empeñó en excitar sospechas; y tengo todo

²⁹ Carta desde Lima, 18 de enero, 1828.

el temor de que en gran medida lo logró. Por otra parte, el Decano se interesó tanto en favor de la circulación de las Escrituras, que elaboró un documento señalando la ventaja de la lectura de la palabra de Dios, y exhortando a la gente a hacer uso de la favorable oportunidad que se les ofreció de comprarlo (BFBS 1829: 93-4).³⁰

Todo esto relativiza la idea de ‘fracaso’ y nos muestra más bien una realidad compleja, tensionada, en que la apertura hacia ideas y prácticas religiosas provenientes del extranjero no fueron del todo rechazadas, ni tampoco abrazadas. Nos muestra que en la década de 1820 todavía había diferentes opciones y posibilidades en juego, en que el clero adoptaba de diversas formas los dictados del magisterio. Incluso, como lo muestra el caso de Panamá, ofrecían su propia visión acerca de la necesidad o no de los apócrifos. Esto todavía permitía que durante los años veinte las actividades de misioneros protestantes como Thomson y Matthews fueran no solamente toleradas, sino que en varias ocasiones incluso auspiciadas por los nuevos gobernantes, lo que cambiaría a partir de la década siguiente.

La difusión de la Biblia entre “los pobres”: Luke Matthews y su visión del colportaje

Otro contrapunto entre James Thomson y Luke Matthews es que el primero tenía una clara percepción de estar visitando América del Sur en un momento trascendental –las guerras de independencia– y de que era necesario aprovechar dicha coyuntura en beneficio de su misión. Sus referencias al proceso independentista y a sus líderes, especialmente relevantes para el caso peruano, son numerosas a lo largo de sus cartas e informes. Estableció vínculos directos con Bernardo O’Higgins, José de San Martín, Francisco de Paula Santander, Pedro Gual y otros líderes intelectuales del proceso de independencia, como Camilo Henríquez y Manuel de Salas (Thomson 187: 266-96).³¹ En cierto sentido, es manifiesto en Thomson un interés tanto en ser testigo de estos cambios como de coadyuvar en ellos. Esto se expresaba también por medio de un lenguaje teológico para explicar la necesidad

³⁰ Carta desde Guayaquil, 30 de junio de 1828.

³¹ Carta desde, Londres, 25 mayo de 1826.

de su misión en un momento coyuntural de la historia hispanoamericana. Este lenguaje se aprecia, por ejemplo, cuando explicaba en una carta a la BFSS la invitación enviada por San Martín para que se dirigiera a Lima mientras se encontraba en Chile: “El Señor Todopoderoso, en cuyas manos están los corazones de todos, se ha comportado de manera más amable conmigo. Él ha convertido ‘delante de mí las tinieblas en luz y lo escabroso en llanura’” (AFBSS 1822). Matthews, en cambio, no prestaba mayor atención ni al proceso político, ni a la supuesta trascendencia de su misión. A diferencia de Thomson, las referencias a las autoridades políticas eran escasas. Únicamente mencionaba a Facundo Quiroga en el Río de la Plata, Francisco Antonio Pinto en Chile y al mariscal José Antonio Sucre en Bolivia, como autoridades que facilitaron su misión, pero sin profundizar en una mayor interacción con los mismos. Destacaba también el hecho de que su visita coincidía con la creación de la nueva República de Bolivia, lo que captó parte de su interés en el proceso político que se estaba llevando a cabo (BFBS 1828: 116).³²

Esto se explica, en parte, porque la estrategia de Thomson consistía en establecer alianzas con las elites para expandir su misión desde las cúpulas del poder. Así, por ejemplo, su idea para que la educación se universalizara era que “mientras más educadas, y correctamente educadas, sean las clases altas, más conocimiento van a buscar las clases más pobres. Mientras más educación llegue a los que están más arriba, esta aparecerá como más deseable” (BFSSA1822). A reglón seguido, manifestaba su propósito de “promover tanto como me sea posible la educación de las clases altas de este país [Chile]” (BFSSA 1822). De ahí que la fundación de sociedades bíblicas y lancasterianas, presididas por figuras como O’Higgins o Gual, fuera una de sus preocupaciones centrales, pues estaban conformadas por los ciudadanos más “notables” de cada localidad.

Probablemente, esta ausencia de notables en los relatos de Matthews haya exacerbado la idea de ‘fracaso’, pero si consideramos que estas misiones nacieron con el objetivo de difundir el evangelio entre toda la población, fue claramente Matthews quien mejor llevó a la práctica dicho propósito. Para él era igual de importante vender una

³² Carta desde Chuquisaca, 23 de septiembre de 1827.

copia de la Biblia en Lima que en Puno, en Valparaíso que en Quillota, y deteniéndose en cada caserío o villorrio que encontrara en el trayecto. También podemos decir que Matthews se concebía a sí mismo como un colportor, cuya única misión era la de poner biblias en circulación, para lo cual utilizó diversas estrategias comerciales antes que políticas. Por ejemplo, establecía alianzas con mercaderes y con dueños de almacenes, vendía a bajo precio y hacía ofertas atractivas para los compradores. Todo con el objetivo de vender las biblias y nuevos testamentos, y distribuirlos entre los “pobres”, según sus propias palabras. Esto fue lo que hizo, por ejemplo, cuando negoció con un “distinguido caballero santiaguino” la compra de una maleta con biblias a precio módico, bajo la condición de que la mitad fuera distribuida de manera gratuita entre los pobres (BFBS 1828: 107).³³ Uno de los últimos en entrar en contacto con Matthews antes de partir de Bogotá en diciembre de 1828 fue el cónsul británico James Henderson, quien señaló que “al dejar Bogotá, Matthews estaba muy deseoso de que la Biblia se pusiera en circulación por cualquier medio y sin perjuicio de los obstáculos que surjan en el camino” (BFBS 1832: lxxx-lxxxi).

Esto último da algunas pistas de lo que Matthews entendía como su misión. En numerosas ocasiones se refería a los “pobres”, o a las “clases bajas”, como quienes realmente eran objeto de su preocupación y de quienes “investigaba” acerca de su condición, como señaló a su llegada a Valparaíso (BFBS 1828: 104-5).³⁴ En Lima, por ejemplo, resaltó que “el Nuevo Testamento ha sido extensamente vendido entre la clase trabajadora y es ahora la compañía de muchos artesanos” (BFBS 1828: lxii). En Panamá, aunque celebró el hecho de que la Biblia era bien considerada entre las clases altas, informaba que había decidido vender un cargamento a muy bajo precio para que quedara al alcance de los más pobres, pues “los más ricos podían proveérselas solos” (BFBS 1828: 89).³⁵ Al momento de describirlos y clasificarlos, sus valoraciones se limitaban a constatar su condición material y grado de instrucción. En el caso de Quillota, sus habitantes fueron descritos como “muy pobres, carentes de dinero” (BFBS 1828: 105),³⁶ mientras

³³ Carta desde Coquimbo, 9 de marzo de 1827.

³⁴ Carta desde Valparaíso, 30 Enero de 1827.

³⁵ Carta desde Panamá, 12 de mayo de 1827.

³⁶ Carta desde Valparaíso, 2 de febrero de 1827.

que de las “clases bajas” de Valparaíso destacaba su estado de degradación y depravación” (BFBS 1828: 105).³⁷ Lo mismo ocurría, en su opinión, en la “escuela para niños pobres” en Guayaquil, cuya utilización de la Biblia prometía, además, “acarrear considerables beneficios para sus padres, muchos de los cuales ni siquiera sabían leer” (BFBS 1828: 90). De hecho, saber o no leer era para Matthews un indicador del punto sobre el cual se partía. De nuevo en Panamá, por ejemplo, observaba que la mayoría de la población era de color y que “sabía leer” (BFBS 1828: 91).

Fue precisamente la constatación de que varios indígenas sabían leer lo que llevó a Matthews a contrastar sus propios prejuicios hacia el mundo indígena con la realidad que encontró. Sobre el camino de Jujuy a Potosí, por ejemplo, decía que “contenía un considerable número de habitantes, principalmente indígenas, la más miserable y oprimida raza” (BFBS 1828: 112).³⁸ Algo similar diría sobre la población indígena de Bolivia en general, cuyo “miserable carácter y condición” destacó en varias oportunidades (BFBS: 85).³⁹ Este tipo de afirmaciones era común en el periodo entre misioneros protestantes, especialmente británicos, para quienes el mundo se dividía entre “bárbaros” y “civilizados”, lo que servía de sustrato ideológico para justificar sus proyectos misioneros en el entendido de que eran los portadores de la civilización (Hall 2002; Porter 2004). Esto explica la sorpresa de Matthews al constatar que en varios poblados el interés por contar con una copia de la Biblia nacía de los mismos grupos que él había categorizado como “bárbaros”. En Oruro la mayoría de sus compradores eran mestizos (o *halfindians*, usando su propia expresión), algo que se repitió en Panamá, donde comprobó “ocularmente” que “cuando las Escrituras eran compradas [por los ladinos], eran leídas atentamente” (Twells 2008: 18-9). Fue al dejar Oruro, no obstante, donde sus preconcepciones hacia lo indígena se pusieron a prueba, al constatar que el indígena a cargo de la posada donde alojó no solo sabía leer, sino que además había expresado un claro interés por el contenido de la Biblia:

³⁷ Carta desde Valparaíso 30 enero de 1827.

³⁸ Carta desde Chuquisaca, 23 de septiembre de 1827.

³⁹ Carta desde Lima, 18 de enero de 1828.

Habiendo comprobado que el indio administrador de la posada podía leer, una circunstancia de la cual estaba muy sorprendido, le envié una Biblia. En la mañana le pregunté cuánto le había gustado. Él dijo que de sobremanera y preguntó si se la vendía. Le dije que lo haría y, dado que reclamó por lo pequeño de la letra, preguntando si tenía un de mayor tamaño en mi maleta, saqué una que inmediatamente compró (BFBS 1828: 116).

Constatar que entre sus compradores había una considerable porción de indígenas fue también un argumento para acelerar la impresión de la traducción del Evangelio de San Lucas al aimara, realizada por el Dr. Pazos Kanki durante el viaje de Thomson (BFBS 1829: 88).⁴⁰ Parte de la misión de Matthews consistía, precisamente, en comprobar si la traducción era confiable y si era recomendable su impresión para distribuirla entre la población indígena. Fue gracias a su gestión y recomendación que la impresión de mil copias bilingües (aimara y español) se llevó a cabo en Buenos Aires.

La constatación de que desde los propios indígenas, mestizos o afroamericanos nacía un genuino interés por leer la Biblia, tenía una explicación en el impacto de la evangelización católica sobre estos grupos. En Lima, James Thomson había sido testigo de los debates llevados a cabo para promulgar una Constitución y de los alcances de la tolerancia religiosa en su articulado. “En un país como éste”, decía, “donde todos los nativos son fieles de la iglesia católica romana, todo lo que se dice sobre la tolerancia tiene referencia directa con los extranjeros, ya que nadie cree por el momento que alguno de estos nativos vaya a dejar la iglesia católica romana para convertirse en protestante” (Thomson.: 1827: 59-69).⁴¹ Estas palabras muestran que, a pesar de la visión negativa de misioneros como Thomson y Matthews respecto al rol de la Iglesia Católica en Hispanoamérica, ellos mismos se beneficiaron de la evangelización llevada a cabo entre los indígenas. Fue esa misión la que les había permitido familiarizarse con la Biblia y, de ese modo, pasar a ser compradores de las copias que más tarde haría circular la BFBS. Esto complejizaba aún más el escenario religioso con el cual se encontraron misioneros como Thomson y Matthews en Hispanoamérica.

⁴⁰ Carta desde Lima 18 de enero de 1828.

⁴¹ Carta desde Lima, 22 diciembre de 1822.

Conclusión

En este artículo hemos reconstruido parte de la mirada de un misionero protestante británico en el contexto de post-independencia en América del Sur. Los informes de Matthews no son los más adecuados para conocer los rasgos de las sociedades que conocía, ni tampoco sobre el proceso político llevado a cabo por los nuevos gobiernos republicanos tras las guerras de independencia. Sin embargo, sí nos dan luces respecto a las tensiones provocadas por la presencia cada vez más significativa de este tipo de viajeros y los supuestos peligros que implicaba la introducción de ideas y prácticas foráneas y específicamente protestantes, sobre todo en el ámbito religioso. A través de Matthews vemos que no existía una reacción monolítica hacia la introducción de ideas y prácticas protestantes, ni siquiera dentro del mismo clero. En este punto, hubo una clara tensión entre quienes percibían la religiosidad como un conjunto de doctrinas, ritos y símbolos, a veces incluso más importantes que el mensaje mismo, y quienes más allá de cualquier formalidad veían que la adquisición de una copia de la Biblia, en lengua vernácula y a bajo precio, podía ser una oportunidad invaluable para llevar a cabo la labor evangelizadora propia de la Iglesia católica. Por otro lado, esto refleja que el supuesto ‘fracaso’ de Matthews por el simple hecho de encontrar más resistencia a la circulación de biblias sin los apócrifos, no es tal. Como reconocía la misma BFBS, la labor de Matthews se desplegó en la “medida de lo posible”, enfrentando circunstancias diferentes a las que había experimentado Thomson unos años antes y haciéndose cargo de decisiones de la propia BFBS que indudablemente afectarían su misión, como fue la decisión de eliminar los apócrifos. En ese contexto, Matthews pudo interactuar con una parte del clero católico que Thomson había dejado algo inexplorada, como era el clero de los pequeños poblados, caseríos y villorrios alejados de las grandes ciudades, y en el cual se apreciaba con mayor claridad que la realidad de estas localidades hacía que los párrocos tomaran decisiones no siempre cuadradas con las del alto clero, como era, por ejemplo, adquirir biblias sin apócrifos, cosa que el propio Papa había proscrito en 1824. Todo esto, en un contexto de definiciones y re-definiciones, como fue la década de 1820, en que la disposición de los nuevos gobiernos hacia estos grupos misioneros

no fue tan cerrada como la de la década posterior. De hecho, sería la propia BFSS la que, tras conocer el destino fatal de Matthews y las dificultades encontradas por Thomson en México, determinaría en 1832 que “se cerraba casi por completo la puerta en América del Sur, debido a la convulsión política [...] y a la oposición de algunos a la circulación de las escrituras” (BFBS 1832: lxxx).

BIBLIOGRAFÍA

- Amunátegui Solar, D. 1895. *El sistema de Lancaster en Chile i en otros países sudamericanos*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Armas Asín, F. 1998. *Liberales, protestantes y masones: modernidad y tolerancia religiosa: Perú, siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Baeza A. 2015. Educational Reform, Political Change and Penury: Primary Schooling and the Monitorial System of Education in Chile, approx. 1810-1833 (67-90). En Caruso, M. (ed.). *Classroom Struggle. Organizing Elementary School Teaching in 19th Century*. Frankfurt Am Main: Peter Lang.
- Baeza, A. 2016. Britain and Chile in the Independence era: A Cultural History, 1806-1831. Tesis (PhD), University of Bristol.
- Bayly, C.A. 1989. *Imperial Meridian: The British Empire and the World, 1780-1830*. Londres y Nueva York: Longman.
- British and Foreign Bible Society, *Annual Reports*. 1825-1832.
- BFBSA 1813. (British and Foreign Society Archive, Cambridge) Carta de J.J Barnard a Samuel Mills, 2 de Agosto de 1813. Fondo: Foreign Correspondance, Leg. BSA/1/2.
- BFBSA 1826. (British and Foreign Society Archive, Cambridge) Carta de Luke Matthews, Córdova, 5 de diciembre de 1816, Fondo: Foreign Correspondance, Leg. BSAX/1/M
- British and Foreign School Society, *Annual Reports*. 1821-1822.
- BFSSA 1822 (British and Foreign School Society Archive, Uxbridge). Carta de James Thomson, 26 de febrero de 1822. Fondo: Foreign Correspondance Leg: Chile.
- Brown, M. 2006. *Adventuring Through Spanish Colonies. Simón Bolívar, Foreign Mercenaries and the Birth of New Nations*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Brown, M. (ed.) 2008. *Informal Empire in Latin America. Culture, Commerce and Capital*. Blackwell Publishing: Oxford.
- Canclini, A. 2005. *La Biblia en Argentina. Su distribución e influencia hasta 1853* (Buenos Aires: Asociación Sociedad Bíblica Argentina, 1987); Justice C. Anderson, *An Evangelical Saga: Baptists and Their Precursors in Latin America*. Maitland FL: Xulon Press.
- Canton W. 1910. *A History of the British and Foreign Bible Society*, Vol. 2. Londres: John Murray.
- Carey H. 2011. *God's Empire: Religion and Colonialism in the British World, c. 1801-1908*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.

- Caruso, M. y Roldán, E. 2005. Pluralizing Meanings: The Monitorial System of Education in Latin America in the Early Nineteenth-Century, *Paedagogica Historica: The International Journal of the History of Education* 41 (6), 645-654.
- Hall, C. 2002. *Civilising Subjects: Metropole and Colony in the English Imagination 1830-1867*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jaksic, I. 1989. *Academic Rebels in Chile. The Role of Philosophy in Higher Education and Politics*. Albany: State University of New York Press.
- Kaestle, C. 1973. *Joseph Lancaster and the Monitorial School Movement. A documentary History*. Londres y Nueva York: Teachers College Press.
- Lancaster, J. 1803. *Improvements in Education: as it Respects the Industrious Classes of the Community: Containing, Among Other Important Particulars, an Account of the Institution for the Education of one Thousand poor Children, Borough Road, Southwark, and of the New System of Education on Which it is Conducted*. Londres: Darton and Harvey.
- Lancaster, J. 1810. *British System of Education: Being a Complete Epitome of the Improvements and Inventions practised at the Royal Free-Schools*. Londres: Royal Free School, Borough Road.
- León XII. 1824. *Carta encíclica de nuestro santísimo padre el Papa León XII a todos los patriarcas, primados, arzobispos y obispos y bula de jubileo para el año 1825*. Barcelona: Imprenta de José Torner.
- Mayo, J. 1987. *British Merchants and Chilean Development, 1851-1886*. Boulder: Westview Press.
- McFarlane, A. 1994. *The British in the Americas, 1480-1815*. London y New York: Longman.
- Mitchell, B. 1991. Diego Thomson: A Study in Scotland and South America (1818-1825). *Bulletin of the Scottish Institute of Missionary Studies*, 6-7, 66-75. Disponible en <http://www.jamesdiegothomson.com/diego-thomson-a-study-in-scotland-and-south-america-1818-1825/> [15 de junio de 2016].
- Porter, A. 2004. *Religion Versus Empire?: British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914*. Manchester: Manchester University Press.
- Racine, K. 2008. The British and Foreign Bible Society's Interest in Spanish America, 1805-1830 (78-98). En Brown, M. (ed.), *Informal Empire in Latin America. Culture, Commerce and Capital*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Roldán, E. 2003. *The British Book Trade and Spanish American Independence: Education and Knowledge Transmission in Transcontinental Perspective*. Aldershot: Ashgate.
- Roldán, E. 2005. 'Order in the Classroom': The Spanish American Appropriation of the Monitorial System of Education. *Paedagogica Historica* 41(6), 655-675.
- S/a 1797. *La Biblia vulgata latina traducida al español y anotada conforme al sentido de los santos padres y expositores catholicos por el Rmo. P. Phelipe Scio de S. Miguel, de las escuelas pías, Obispo electo de Segovia*. Madrid: En la Imprenta Benito Cano.
- Sedra, P. 2011. Exposure to the Eyes of God: Monitorial Schools and Evangelicals in Early Nineteenth-century England. *Paedagogica Historica* 47 (3), 263-281.
- Thomson, J. 1827. *Letters on the Moral and Religious State of South America, written During a residence of Nearly seven years in Buenos Aires, Chile, Peru and Colombia*. Londres: James Nisbet.

- Tschurenev, J. 2004. Diffusing Useful Knowledge: The Monitorial System of Education in Madras, London and Bengal, 1789-1840. *Paedagogica Historica* 44 (3), 245-264.
- Twells, A. 2008. *The Civilising Mission and the English Middle Class, 1792-1850. The 'Heathen' at Home and Overseas*. London: Palgrave.
- Waterworth, J. (Ed.). 1848. *The Council of Trent. The canons and decrees of the sacred and ecumenical Council of Trent*. London: Dolman.