

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**

**E.A.P DE ANTROPOLOGÍA**

**Presencia protestante en el altiplano peruano. Puno,  
1898-1915. El caso de los Adventistas del Séptimo Día:**

actores y conflictos

TESIS

para optar el título profesional de Licenciado en Antropología

AUTOR

Héctor Elías Núñez Núñez

**Lima – Perú**

**2008**

**Dedicatoria:**

A mis padres y hermanos que siempre tuvieron palabras de aliento y apoyo a lo largo de mi vida.

**Agradecimientos:**

Carlos Carcelén Reluz, David R. Chambi, Edilberto Huertas, Jaime Regan Mainville, Jorge Cáceres-Olazo Monroy, Marco Villegas Paucar, Nila Martínez, Paola Ubillús Salas, Patricia Riveros Quispe, Romel Plasencia Soto, Sabino Arroyo Aguilar, Pedro Jacinto Pazos, Susana Fuentes Román y muchos más.

<b>Índice</b>	2
<b>Dedicatoria y Agradecimientos</b>	3
<b>Introducción</b>	5
<b>Capítulo I: Aproximaciones a los Fundamentos religiosos y la Estructura Organizacional del Protestantismo en la Política Religiosa Migracional</b>	11
1. La Religión como Factor de Cambio Social	11
2. El Protestantismo. Origen y Fundamentos	26
1. El Protestantismo en el Perú	34
3. El Adventismo del Séptimo Día como Institución Religiosa y Social. Antecedentes y Organización Eclesial	46
3.1. El Segundo Gran Despertar y el Protestantismo Norteamericano	55
3.2. El Adventismo como Institución Religiosa	62
3.3. El Adventismo del Séptimo Día en el Perú	66
<b>Capítulo II: Contexto Político Social y la Estructura de Poder en Puno y Platería</b>	66
1. Puno Republicano y el contexto político social	66
2. La Cuestión indígena y El Sistema de las Haciendas en Puno	82
3. Los Aymara	104
3.1. Familia y Reciprocidad	104
3.2. Actividades Económicas	116
3.3. Cosmovisión Religiosa	118
4. El auge exportador de las fibras de lana	122
5. La intelectualidad regional: el indigenismo puneño	130
6. La Parcialidad de Platería: Actividades y Sociedad	142
6.1. Agricultura, Ganadería y Minería	147
6.2. Organización Social y Religiosa	150

<b>Capítulo III: El papel de la educación y de la Endoculturación en la Misión Adventista en Platería: actores y cambios</b>	153
1. Manuel Zúñiga Camacho: su experiencia de vida y su papel de educador	153
2. Fernando A. Stahl y su rol como misionero adventista	176
3. El obispo Valentín Ampuero y el Rol de la Iglesia Católica frente al cambio	189
4. Cambios Sociales y Culturales: la educación y la salud como formas de reestructuración social e ideológica.	192
<b>Conclusiones</b>	202
<b>Bibliografía</b>	205

### **Introducción**

Esta investigación tiene por finalidad determinar los factores que promovieron la presencia y el cambio social generado entre los misioneros de origen norteamericano de la Iglesia Adventista del Séptimo Día y la población aymara de la parcialidad de de Platería, en el departamento de Puno, durante finales del siglo XIX hasta los primeros quince años del siglo XX, específicamente de 1898 fecha en que llegan los primeros misioneros colportores adventistas al país hasta el año 1915, fecha en la que el congreso peruano enmienda el artículo V de la constitución referido a la exclusividad de la religión católica en relación al Estado peruano, como se desprende de este artículo la imposibilidad legal de la difusión de otros cultos, que creemos marca un desarrollo diferentes de la presencia y acciones de las sociedades protestantes en el país.

Este trabajo empieza con la inquietud de conocer con mayor profundidad el proceso de construcción de identidad religiosa en el país. Inicialmente se planteó como la búsqueda de cómo los grupos religiosos construyen conceptos

aptos para administrar sus recursos y regular las relaciones sociales de sus miembros, el concepto elegido inicialmente fue el del poder. De allí en adelante textos, ideas, pausas y vacíos nos movía sin rumbo por un sin fin de lecturas y realidades estudiadas de manera parcial e incompleta. La ciudad de Puno nos pareció un universo mágico y diverso. Sus costumbres, pobladores cargados de historias y problemas. Creíamos que más allá de su universo religioso parte indígena, parte católico representaba la mayor fuente de creación cultural. Casi de casualidad nos contaron de que no todos en Puno era católico como pensaba en el espacio andino donde la fe y doctrina católica siempre estuvo presente. Pero existía una historia que hablaba de un grupo de indígenas que decidió no creer más en el cura, ni en el *tayta* Cristo. Se habían hecho “evangélicos”. Esas allí, donde empezamos a buscar y conversar. Dos viajes entre el 2001 y el 2003 nos permitieron adentrarnos a este relato. El primer viaje inexperto a Puno. Ver los archivos, busca información y conocer el lugar: Platería. Ésta queda a unos 30 kilómetros de la ciudad de Puno. Una primera visita donde se apreció el ahora distrito. Conversaciones cortas con algunos pobladores y regresar a la ciudad.

Un segundo viaje propiciado igualmente con fondos propios, nos llevó al universo del Archivo Regional de Puno donde no se encontró gran material pero si rica información sobre el contexto social y político de la época de estudio. Ya de regreso en la capital surge la oportunidad de visitar la Universidad Adventista Unión Inca, en el distrito de Ñaña, donde su biblioteca y su centro especializado “Helen White” nos abrieron la posibilidad de revisar revistas publicadas desde 1895, de todo el mundo. La *Review and Herald* una de sus revistas confesionales más antigua, y fuente de recursos nos cuenta del desarrollo de la Iglesia adventista por todo el mundo, a través de las mirada de sus misioneros. Más aún encontramos dos texto memorias de los misioneros que estuvieron y participaron en el desarrollo de su misión en el departamento de Puno.

Varios días nos llevaron leer y traducir e su idioma original (inglés) varios de sus textos. Algunos hechos de manera muy artesanal y otros hechos con el favor de amigos. Muchos textos no solo hablan de la visión d estos misioneros obre la realidad peruana, sino también de la boliviana, ecuatoriana, argentina y de mucho lugares donde el adventista se insertó. Algunos textos quedaron por falta de tiempo fuera de análisis, pero creemos que los trabajados muestran un hecho concreto: un proceso de conversión de indígenas aymaras al adventismo. Es así que se desarrolla este trabajo.

El estudio social del protestantismo tiene como referencia central el trabajo de Max Weber sobre entre puritanos y capitalismo (Weber 1995) De allí en adelante los estudios sociológicos sobre el factor protestante se han ido desarrollando. Los trabajos de E. Troeltsch (1967) y Wilson (1970) continuaron buscando entender el factor protestantes en el mundo moderno y cómo agentes de modernidad. Como sabemos provienen de la herencia europea de Martín Lutero, Juan Calvino y otros. Su llamado proyecto civilizador está asociado con los conceptos de: educación, progreso, optimismo que entre otros son conceptos propios del comportamiento protestante. El adventismo surge de esta tradición más una fuerte identificación con la Biblia viendo en el la panacea de la vida humana, llamado fundamentalismo y que surgen en los albores del siglo XVIII en Norteamérica.

Para el caso peruano, los trabajos sobre el factor protestante son recientes. Los iniciales trabajos del desaparecido Manuel Marzal en ámbitos urbanos (1988) abrió el campo para su estudio desde la antropología. Le siguieron antropólogos como James Regan para el área de la Selva y desde la historia y Sociología encontramos intentos de hablar de su Historia y desarrollo en el país. La tesis de Yolanda Rodríguez (1980) desde la historia, junto a los trabajos Tomás Gutiérrez (1996, 1997, 1999) y los recientes trabajos de Armas Asín (1998) y Fonseca (2002) hablan de una realidad socia e histórica relevante para construir la historia social y culturales de las religiones en el Perú.

Este trabajo se realiza desde un enfoque etnohistórico. Esto nos posibilitará acercarnos al hecho social desde una mirada cultural en base a documentos históricos. Esta práctica historiográfica como sabemos es un encuentro metodológico y teórico entre la Historia y la Antropología. No podremos establecer diálogos con los autores sociales principales de esta trama por lo que se recurre a los documentos que existen sobre ellos. Algunos escritos por su propia mano, otros de manera secundaria cuentan sus historias y su visión de un complejo proceso social y cultural que ocurre en el altiplano peruano durante los inicios del siglo XX. Esta metodología desde sus inicios ha privilegiado conceptos como comunidad y conflicto, buscando una reconstrucción social de la relación entre misioneros protestantes e indígenas aymaras.

Este enfoque nos permitirá, además, adentrarnos en un grupo cultural que sufrió un largo proceso de dominación colonial siendo parte de una minoría cultural. Desde la antropología la etnohistoria privilegia el análisis focalizado de la dimensiones locales, es decir su afán por el estudio de lo micro. El desarrollo de la etnohistoria en el Perú ha privilegiado el análisis de estas poblaciones indígenas en tiempos prehispánicos y coloniales, a través del estudio de archivos. Los trabajos de Luis E. Valcárcel, John Murra, Tomo Zuidema, Franklin Pease y otros son prueba de ello. Tanto Zuidema como Murra la importancia de la institución de la comunidad y cómo esta caracteriza a sus miembros.

De otro lado Frankiln Pease trabajo para la década del 70 (1970) sobre la demografía, la historia y cultura de los Collaguas (Pease 1977) mostrándonos como el material documental puede ser concebido como un producto cultural que nos habla de realidades concretas en tiempo y espacio, mediatizados por el conjunto de visiones de la realidad circundante. Aun así en una conferencia en la década del 80, del mismo siglo en FLACSO habla de la importancia aun vigente de la etnohistoria como la posibilidad de continuar abriendo espacios

de discusión sobre los procesos de transición de las poblaciones indígenas de nuestro país desde diferentes enfoques y miradas, cobijando lo indígena no sólo de su pasado prehispánico y colonial sino también republicano.

Ahora bien, es la antropología cultural la que da inicio a la etnohistoria como método de análisis de la historia y la cultura de las poblaciones indígenas. ES así que como definición básica de antropología nos adscribimos a la de Melville Herkovits, los antropólogos buscamos establecer la relación entre el hombre y sus obras. Ahora bien, este enfoque culturalista. Ahora bien, el enlace con los llamados pueblos originarios desde la historia será de poblaciones o grupos humanos ya desaparecidos que datan de un pasado histórico. A esto le llamaremos de manera genérica etnohistoria. Es así que interrogamos al documento histórico sobre la vida cotidiana de los pueblos. Este texto se convierte en un producto cultural que no dará cuenta de la vida de las poblaciones en estudio, valiéndonos de fuentes documentales y orales principalmente, juntamente con las etnográficas. Se habla de la etnohistoria como la historia de las poblaciones sin escritura, como en el caso de los clásicos estudios de las sociedades de los incas. Esta metodología fue inicialmente trabajada por Luis E. Valcárcel y su interés por el pasado prehispánico. Su redescubrimiento permitió visualizar la existencia de un país diverso, multicultural, pluriétnico. Esta existencia había pasado desapercibida por mucho tiempo y la etnohistoria permitió abrir las puertas y conocer su vida, conocimientos y acciones como parte, muchas veces de una minoría (Herkovits 1952)

La hipótesis de este trabajo es que **la abusiva estructura de poder gamonalista y conservadora de la sociedad que mantenían a las poblaciones indígenas en la ignorancia y la dominación permitieron que el mensaje adventista sobre la necesidad de la educación fuera acogido como una alternativa de cambio social.**

El primer capítulo se establece el marco teórico general de este trabajo, donde se muestra nuestro enfoque sobre la religión como factor de cambio social. Como la antropología y la teoría social han entendido este tema. Además veremos como el protestantismo como movimiento religioso, político y social, y las condiciones en que llega al Perú y se desarrolla. También analizaremos al adventismo como un movimiento proveniente de un contexto determinado, los avivamientos religiosos de los Estados Unidos de Norteamérica del siglo XVIII, y cómo igualmente conserva en sí partes ideológicas del protestantismo reformado de Martín Lutero del siglo XV.

Un segundo capítulo mostraremos el escenario social cultural en el cual se llevan a cabo los hechos, las situaciones, los entramados sociales. Para esto partimos del intento de describir con la mayor profundidad posible este espacio. Contextualizando Platería, en relación al desarrollo social, económico y político del departamento de Puno y la cultura aymara. Es por esta razón que en este capítulo incluimos el análisis del contexto social al interior de nuestro país durante finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, el cual permitió la presencia de protestantes en nuestro país

Por último, el tercer capítulo analizaremos los actores específicos que posibilitaron la presencia del adventismo en actual distrito de Platería. La relación entre estos actores marcadas por la ayuda mutua, el conflicto y la negación perfilan el escenario de acción de la confluencia entre indígenas aymaras, misioneros adventistas y sociedad local.

## **Capítulo I**

### **Aproximaciones a los Fundamentos y la Estructura Organizacional del Protestantismo en la Política Religiosa Migracional**

#### **1. La Religión como factor de cambio social**

Como toda institución social, la religión tiene su origen y determinadas funciones sociales. Eliade señala que la religión no es más que una institución por la que el cosmos sacralizado se establece. Este autor considera sagrado al poder misterioso e imponente, distinto del género humano y, sin embargo, relacionado con él. Lo sagrado es aprehendido, como algo que desborda la rutina normal (Eliade 1979).

Diferente al concepto de lo sagrado, lo profano está constituido por los fenómenos que no se salen de lo normal, lo ausente de lo sagrado. Como ejemplo de esto podemos señalar a las acciones cotidianas serán profanas mientras éstas no se vean ritualizadas. Eliade afirma que el género humano atribuyó las cualidades sagradas a algunos objetos, animales y piedras. También se identificaba con la vida, la tierra, fecundidad, vegetación y agricultura; con la opulencia, el espacio sagrado y, posteriormente, con templos, palacios, etc. Así, pues, para Eliade los símbolos, mitos y rituales formaron el conjunto de posiciones que sacralizaron el universo.

Ahora bien, si los símbolos y los mitos son los principales elementos que sacralizaron el cosmos según Eliade, es necesario saber en que consisten estos. Para Turner, los símbolos son emblemas, cantos, etc., representados por los líderes de una religión, con una doble función: Primera, “pueden encarnar o condensar ambientes, sentimientos y valores” Segunda, “los símbolos también pueden referirse a lugares, personas o acontecimientos específicos en la historia”; así, los símbolos religiosos resumen hechos religiosos e históricos. Así en el cristianismo, la Virgen representa a la Madre de Dios; pero, cada cultura quitó y aumentó rasgos biológicos y físicos a la

figura de la Virgen, que se refieren a su propio ambiente o a sus acontecimientos históricos particulares (Turner 1988: 79).

En cuanto a los mitos, éstos describen y "...explican el universo a quienes los narran y creen en ellos" (Schwimmer 1982: 51). De esta manera, los mitos cuentan historias de figuras poderosas y heroicas. En todas las culturas existen conductos para su difusión. En las sociedades sin Estado, los mitos se transmiten en el interior de la comunidad aldeana. Su transmisión es parte de la expresión del interés político y motivaciones psicológicas, tanto de la familia como de la aldea. Pero, el mito, por lo general, se refiere a las fuerzas incontroladas de la naturaleza. Con la emergencia del Estado, los sistemas de comunicación se transforman y la información proviene, en muchos casos, de un grupo político dominante, que se ubica jerárquicamente. Los mitos serán, por tanto, uno de los agentes que difunde la jerarquía política al resto del grupo. En las sociedades divididas en clases, los sistemas de comunicación masiva suelen estar controlados por la clase dominante. Las historias se realizan de tal manera que parezcan mitos, ilustrados mediante imágenes visuales, sobre todo, de un orden total del mundo, que se intenta hacer creer al público. Si bien es cierto, que en las sociedades contemporáneas la mayoría de los mensajes tiene fines económicos y políticos, también lo es, que explícita o implícitamente se refieren y mezclan con las creencias religiosas.

Durkheim realizó un esfuerzo por descubrir los orígenes de la religión; pero, en su propia obra señala "si por origen, se entiende su primer comienzo absoluto, la cuestión no tiene nada de científica; la religión no comienza en ninguna parte" (Durkheim 1968: 13) Más bien, lo que pretendía era encontrar los medios de "...discernir las causas siempre presentes de las que dependen las formas más esenciales del pensamiento y de la práctica religiosa". Éste, usando el método histórico se apoyó en las descripciones de Grey, Spencer y Guillén como fuentes principales para su estudio, con el deseo de encontrar los orígenes más primitivos de la religión y de la sociedad de los aborígenes australianos.

También señala que la religión se asocia con conceptos básicos como los de Dios, al que consideran "...un ser que el hombre se presenta, en ciertos aspectos, como superior a él mismo y del cual cree depender" (Durkheim 1968: 25); o bien, fuerzas abstractas, como las que actúan en el totemismo (alma, espíritu y tótem), por las que los seres humanos sienten la grandeza del grupo social; fuerzas que no han visto, pero que sienten presentes. Señala, también, que son los hombres quienes inventaron las categorías básicas de nuestro pensamiento sobre la religión (sagradas y no sagradas o profanas).

Este autor sostiene que son los hombres quienes, para explicarse la fuerza del alma colectiva del grupo, se apoyaron en ideas esenciales o clases lógicas (fuerza física, espacio y tiempo) Así, Durkheim considera el culto "...un sistema de ritos, de fiestas, de ceremonias diversas que representan el carácter de repetirse periódicamente" (Durkheim 1968: 66). Se puede decir, entonces, que el culto posee la fuerza física, ya que al reunirse el grupo social para celebrar las prácticas rituales se concentra una fuerza física, que es el alma colectiva de los presentes, en un espacio y en un tiempo determinado. Este autor afirma que la repetición periódica de los ritos y de las ceremonias originó, entre otras cosas, la periodización de las estaciones del año.

El estudio que sobre la religión de las sociedades australianas realizó Durkheim permite acercarse a la comprensión de su definición de religión. En este sentido, suponía que esta religión sólo podía hallarse entre gente que tuviera una tecnología y organización social simples. Los pueblos de Australia, dedicados a la caza y a la recolección, vivían en grupos pequeños denominados hordas. Un determinado número de éstas, unidas por lazos de parentesco, formaba un clan, unidad social mayor. El clan tenía un nombre tomado de una especie de animal o de planta, que era el tótem del clan. El tótem era sagrado para el grupo social y no podía ser comido ni destruido por los miembros del clan.

La especie totémica se convirtió en un emblema; es decir, en un medio de la identificación y la unidad del clan, a través de una representación visible, que se esculpía sobre una *chiringa* (Tabla de madera o piedra considerada por tener el emblema totémico como sagrada). También, algunos integrantes del clan se tatuaban en el cuerpo el emblema del tótem, para parecerse a los modelos de la *churinga*; lo cual les brindaba un carácter sagrado. El tótem era un símbolo sagrado que representaba al Dios del grupo. Durkheim sostiene que el Dios y el grupo eran idénticos. Él trata de demostrar cómo se originó la identificación. Así, periódicamente, las hordas se reunían para el ritual con la finalidad de aumentar la especie con la que tenían relación sagrada; los tótemes casi siempre eran los animales y las plantas. Según este autor, los animales constituían el elemento esencial del medio económico; luego, las plantas, ya que no eran cultivadas. Desde su punto de vista, la religión representa poca importancia cuando la banda, como grupo social vagaba en busca de alimento, "...el estado de dispersión en que se encuentra entonces la sociedad termina por hacer la vida lánguida y apagada"(Durkheim 1968: 2225); no sucede de esta forma, en las estaciones o tiempos sagrados, que se componían de actividades sagradas, dado que el grupo se reunía efusivamente, logrando la solidaridad del clan. Una vez reunidos los individuos, se desprende de su acercamiento una especie de electricidad que los transporta pronto a un grado de exaltación extraordinaria. Cada sentimiento expresado resuena sin resistencia en todas las conciencias ampliamente abiertas a las impresiones exteriores: cada una de ellas hace eco a las otras y recíprocamente (Durkheim 1968: 2226)

Es en el estado efusivo, cuando las personas se funden, convenciéndose de que existen dos mundos: el profano, de la vida diaria y de dispersión; y el sagrado, de ambiente social, donde según Durkheim, nace la idea religiosa. Así, pues, la religión nace de lo social, es "...en estos medios sociales efervescentes y de esta efervescencia misma, que parece haber nacido la idea religiosa" (Durkheim 1968: 228). De esta manera, la sociedad somete a sus miembros a las reglas y preceptos establecidos; a cambio, reciben protección y

apoyo. Con base en esta breve reseña, se puede comprender mejor la definición de religión que plantea Durkheim: “una religión es un sistema solidario de creencias y de practicas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias a todos aquéllos que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquéllos que (se) adhieren a ellas” (Durkheim 1968: 49).

El núcleo de su definición consiste en la distinción entre lo sagrado y lo profano (categorías básicas de nuestro pensamiento sobre la religión, según el propio Durkheim). Lo sagrado se considera un dominio aparte de lo profano, y es sólo por medio de un ritual elaborado, que ocasionalmente las cosas profanas se pueden transferir al dominio de lo sagrado. Así, un objeto como tal, no es sagrado ni por esencia ni por naturaleza, es el género humano quien lo connota de tal o cual valor, proyectando sobre el objeto sagrado una fuerza superior. De esta manera, el objeto sagrado es un símbolo por el cual se identifican los integrantes de una comunidad. También, en la definición se enmarca a la religión como una actividad ejercida en instituciones análogas a una iglesia, entendida ésta como “La comunidad moral formada por todos los creyentes de una misma fe” (Durkheim 1968: 48). Resumiendo, Eliade y Durkheim postulan que el origen de la religión se fundamenta en el impacto que sobre la mente de los individuos ejercen determinadas fuerzas físicas, el tiempo y el espacio, los objetos terrenales y cósmicos (vegetación y astros), las fuerzas sociales (incluyendo las que no se ven materialmente, como la fuerza concentrada de un grupo social, que se reúne para celebrar un ritual, en el que despliega fuerzas que no se ven, pero que se sienten presentes). Así, a determinadas fuerzas físicas, sociales, etc., el género humano les ha brindado un carácter especial y las ha concebido como sagradas. Es importante mencionar que en cada etapa histórica, el género humano ha llamado sagrado a cosas muy diversas, de acuerdo a cada cultura en particular, ya que vive en una sociedad diferente. Lo sagrado se caracteriza por una comunidad de creyentes, que conlleva un compromiso personal y social.

En la concepción de Durkheim, la religión no sólo es un fenómeno social, sino que es la sacralización de lo social. Es indudable el gran aporte que dio Durkheim a los estudios sobre la religión y el origen de ésta (religión totémica). Manifiesta, asimismo, que todas las sociedades poseen recursos suficientes para crear una conciencia de lo divino, lográndolo por el poder que ejercen sobre sus miembros la fuerza colectiva y anónima del clan. También, dentro de su estudio se percibe el gran contenido simbólico, ya que las prácticas totémicas rinden culto a ciertos tótemes: animales, plantas o fenómenos de la naturaleza, teniendo como finalidad rendir culto simbólico a sí mismos, pues el tótem constituye el símbolo de cada grupo social.

Se ha destacado la importancia de la teoría religiosa de Durkheim, porque se considera que su estudio es uno de los esfuerzos más meticulosos sobre la religión. Pese a su crítica de la teoría ha generado, su perspectiva religiosa está presente en casi todos los enfoques teóricos y metodológicos, que se refieren al tema religioso. Durkheim, según Peter Berger:

“Comienza con una definición substantiva de los fenómenos religiosos, particularmente en términos de la dicotomía sagrado—profano, pero termina con una definición en términos de funcionalidad social general de la religión.” (Berger, 1981: 243).

Berger propone que la religión no es sólo un fenómeno social, sino un fenómeno antropológico por excelencia “...la religión es específicamente una relación simbólica auto trascendencia.” (Berger, 1981: 244). Según este, todo lo humano es por lo mismo hecho religioso; lo no religioso en el mundo humano son los hechos que se ubican en la naturaleza animal del hombre. Aclara que una cosa es definir a la religión como fenómeno meramente social y otra, como lo humano. Resalta los fundamentos antropológicos de la religión, en la capacidad humana de auto trascendencia, es decir, la ecuación de lo humano con la simbólica trascendental. La religión cumple funciones específicas dentro de la sociedad y varias escuelas antropológicas han ejercido una interesante influencia sobre este tema. Entre los representantes más distinguidos se encuentra Durkheim, quien en su obra citada, abunda más en las funciones sociales que en las creencias de la religión. Éste, al igual que la escuela

funcionalista, sostiene que la religión mantiene el equilibrio armónico interno de la sociedad a través de la tendencia común de la secularización psicológica, la cohesión social y la sacralización de la estructura social. Para esta escuela, la religión tenderá en cualquier contexto, a cumplir funciones sociales específicas, pero dejando de lado el estudio de las contradicciones sociales que parecen ser pasajeras. Algunos ejemplos de las funciones sociales y religiosas, que describe la escuela funcionalista afirman que la religión mantiene y fortalece los vínculos sociales; conserva las creencias, sentimientos y usos que favorecen la estabilidad social; da sentido a la vida del ser humano, ya que a través de la religión se pueden explicar las cosas que no entiende, como su ubicación en el mundo, su origen, fin y relación con las demás realidades. También, las funciones sociales de la religión son éticas y morales, sirven para que el individuo fortalezca la alegría, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, humildad, amor, dominio propio, entre otros valores.

Con relación a lo cultural, la religión favorece la identidad; es decir, la religión al popularizarse responde al entorno cultural, pues, por lo general, el ser humano sólo puede pensar y hablar de lo divino a través de las categorías de su propia cultura, en América Latina, la presencia de instituciones culturales como las mayordomías, las hermandades, asociaciones religiosas, etc., propician la integración comunal y la recreación, a través de festejos religiosos, convivencias, peregrinaciones, retiros espirituales, etc. En lo político, la religión puede ser un medio de promoción del status social de algunas personas. También, puede ser un medio de nivelación y poder.

El enfoque teórico en que se apoyará el presente trabajo, difiere del enfoque funcionalista, debido a que se comparten las propuestas de Godelier y Turner con respecto a las funciones sociales de la religión. En síntesis, para ellos, las funciones sociales de la religión varían según la historia, la estructura y la coyuntura de cada sociedad en particular y de cada sistema religioso. Asimismo, las funciones sociales de una religión determinada, podrían ser explicadas sólo en la medida en que se ubiquen en su contexto social y se

apoyen en la investigación de campo. Carecería de sentido hablar *a priori* de las funciones sociales de determinada religión (Godelier 1980; Turner: 1988).

Max Weber en *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, explica el papel de la religión como un agente de cambio social y político. Su perspectiva metodológica se enfoca en la superestructura, a través de las ideas religiosas y siempre en interrelación con la estructura, especialmente con la economía:

“El ascetismo protestante fue influenciado a su vez en su desenvolvimiento y características fundamentales por la totalidad de las condiciones culturales y sociales, singularmente económicas, en cuyo seno nació” (Berger: 1981: 260).

Weber, a pesar de que destaca la importancia de la religión, da prioridad a la realidad; es decir, su estudio religioso a través de las ideas, no lo enfoca a fenómenos metasociales, sino a la totalidad de las condiciones culturales y sociales. Para escribir su obra, se apoyó en el estudio de los clásicos de la historia, la filosofía y la economía; tomando sus datos del confucianismo, politeísmo, hinduismo y antiguo judaísmo. A estas religiones les otorgaba un carácter mundial “...consideremos como religiones mundiales a las cinco religiones o sistemas religiosamente determinados de ordenamiento de la vida que han logrado captar multitud de fieles” (Weber, 1995: 5). La principal tesis de Weber está basada en el protestantismo, en especial el calvinista. Retoma al calvinismo como:

“Los representantes históricos del protestantismo ascético..., el calvinismo en la forma que adoptó en los principales países de Occidente europeo en que dominó principalmente en el siglo XVII; segundo, el pietismo; tercero, el metodismo; cuarto, las sectas nacidas del movimiento bautizante.” (Weber, 1995: 111-112).

El calvinismo preconditionó el surgimiento del capitalismo, que es la tesis que sustenta Weber. Este autor define el espíritu del capitalismo como “...la mentalidad que aspira a obtener un lucro ejerciendo sistemáticamente una profesión, una ganancia racionalmente legítima” (Weber, 1995: 64). La doctrina calvinista afirmaba que cada hombre debe ser salvado o condenado de

acuerdo al juicio de Dios (Benavides 1989). Esta interpretación angustiaba al individuo, llevándolo a dos extremos: primero, a resignarse fanáticamente a su destino, en cuyo caso la religión funciona como fuente de impotencia, ya que cuando el individuo le otorga el poder a Dios, él se vuelve impotente. Segundo, cuando el individuo trata de remediar su destino mediante la actividad intensa, que predomina en la ética protestante. Para Weber, la concepción puritana de la vida "...favoreció la formación de capitales... fue favorable para la formación de la conducta burguesa y racional... dicha concepción asistió al nacimiento del moderno hombre económico" (Weber, 1995: 248).

La Ética protestante se basaba en tres aspectos fundamentales: la propiedad, el trabajo y en obrar racionalmente. Así, la propiedad y el trabajo se obtenían por medio de la actividad intensa y diaria, impregnada de significado religioso. El puritano interpretaba la conducta constante del cristiano como la posibilidad de su salvación. En este caso, las acciones que la religión intenta promover son actos deseados por Dios; por lo tanto, la actividad sistemática se convirtió en profesión, entendiéndose ésta como: "...aquello que el hombre ha de aceptar porque la providencia lo envía" (Weber, 1995: 101). Para él, los hombres que persistían en su profesión podrían ser elegidos por Dios, no importando el tipo de profesión que fuera, ya que se consideraba que el trabajo honrado era cosa grata a los ojos de Dios, aún cuando se efectuara por un salario escaso: los que pretendían ser elegidos se asociaban entre sí. Optaban por Dios y por la religión, para manifestarse superiores ante él; demostrando, además, una gran voluntad de dominio, que repercutía en el cambio de la realidad social. De esta forma, el trabajo como profesión, es decir, con sentido religioso, surgió según Weber, un tipo de persona que no consumía económicamente los beneficios que lograba: "...el espíritu del ascetismo cristiano fue uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista... de la misma civilización moderna..." (Weber, 1995: 257). Esta persona, ya fuera el empresario o el intermediario, evitaba realizar actos que fueran en contra de la voluntad de Dios; por ejemplo, el no ser responsable, la mala administración, el goce, el ocio, etc. Con esta mentalidad se extendió la

producción, dando la oportunidad de emplear cada vez más hombres. Según este autor, aumentó la necesidad psicológica de los puritanos frente a sus respectivas iglesias, lo cual los llevó a consolidar su moralidad en todas las actividades: en los negocios, no regateaban; en lo cotidiano, eran sujetos dignos de crédito comercial, logrando para su iglesia un cierto elitismo; en lo familiar, al suprimir el goce y el erotismo los convirtió en hombres hogareños. Weber no privilegia la doctrina de una religión sino el comportamiento premiado; por ejemplo, en las religiones primitivas los bienes o valores sagrados pertenecían a este mundo y eran la vida larga, salud y riqueza. Posteriormente, en las religiones proféticas los valores sagrados son los premios de salvación o castigo. Estos bienes se obtienen por medio de un determinado comportamiento que se premia o castiga. Asimismo, para Weber la dinámica de la religión funciona a través de un grupo de ideas que sancionan y dignifican determinadas prácticas de los individuos. Acciones que las religiones intentan promover, por considerarlas deseadas por Dios. Es importante aclarar que Weber no define la religión en forma explícita. Éste sostiene que los portadores o destinatarios de la religión son los agentes más efectivos del cambio, por su ubicación social. Por ejemplo, los representantes de una Iglesia se presentan ante sus adeptos, ajenos al mundo económico, no se identifican con una clase social específica. Esta lejanía les permite influir con más legitimidad sobre el mundo económico, político y social. A diferencia de los hombres que por su situación económica o política se les identifica con una clase social determinada. La aparente neutralidad de las religiones con relación a los grupos sociales, les permite ampliar igualmente las posibilidades de acción social e ideológica; debido a que ofrecen un nivel superior, una estrella, un objetivo loable que se obtiene por medio del comportamiento de cada adepto, sin importar su clase social a la que pertenece. También, la aparente neutralidad de las religiones mueve a las clases sociales polares en una misma dirección, crea consenso, pues presenta a los hombres como iguales a los ojos de Dios.

Al plantear la influencia real de la religión, Max Weber permite descubrir que ésta puede ser el origen de un cambio social y político, por su contenido ideológico mistificador. Por otra parte, este autor no adoptó una postura crítica hacia la religión; su perspectiva, no obstante, al igual que la de Durkheim, continúa siendo trascendente en casi todos los estudios sobre religión. Según Weber, el momento preciso para el cambio social y político se da en el momento de génesis en una sociedad o un Estado. Para él, la religión puede ocupar más espacio durante la identificación de algo nuevo, ya que es cuando se requiere de más fe. Recordemos que el protestantismo al cual hace referencia Weber, pugna por aumentar la productividad, dando lugar al surgimiento del capitalismo de Europa Central. De tal forma, los valores contra los que luchaba la religión, entre ellos el goce, el descanso, la diversión, etc., terminaron por contraponerse a un estilo de vida diferente y contraproducente a esta visión de fe. Afirma Weber que "...una vez que la riqueza aumenta, aumenta con ella la soberbia, la pasión y el amor al mundo..." (Weber, 1995: 250). Y es así, como el pensamiento utilitarista se apoderó del religioso. Para Weber, el lugar de la religión no puede permanecer por mucho tiempo vacío, pues es peligroso; ya que domina la mecanización o los movimientos automáticos sin fe. Reconoce, asimismo, que existen procesos de secularización y de racionalización en las sociedades. Sostiene, además, que las religiones más aptas para el cambio social y político son las que no son extremadamente místicas, pues conducen al conformismo de aceptar el mundo tal como es; impidiendo, además, la movilización y la acción a favor del cambio.

Considera que la iglesia institucional es compulsiva, ya que ahoga al género humano en preceptos, normas, mandamientos, entre otros. Por ello, postula que las sectas religiosas eran las más apropiadas para el cambio social y político, repercutiendo en las relaciones sociales de producción. Weber advierte que las religiones no deben tomar una postura revolucionaria. Sólo deben poseer cierto inconformismo. Cree que las denominaciones protestantes que reclutan a sus miembros por voluntad y para probarse a sí mismos, son las que empujan a favor del cambio. Sustenta, también, que las religiones

ancladas en la fe pueden ser las fuerzas más efectivas del cambio; que la religión como doctrina convence a los hombres, no así la religión como institución que presiona a estos orillándolos a la huída, al misticismo permanente o a la demagogia revolucionaria. En la política como en la religión, según Weber, lo neutral y el compromiso relativo a cierta distancia permite actuar mejor a los individuos, dándoles más posibilidades de ejercer una presión a favor del cambio social y político. El corolario de Weber consiste en que estos cambios dan como resultado un cambio en la mente de los hombres.

El enfoque metodológico de Weber es a partir de la superestructura; pero, siempre vinculando los factores religiosos con las condiciones sociales, políticas y económicas; es decir, con las circunstancias históricas dadas. Además, relaciona el carisma de los superhombres o líderes individuales, poseedores de una gran fe<sup>1</sup>. Este no trató de sustituir una concepción unilateralmente materialista de la cultura y la historia por la espiritualista, más bien intentó ser un mediador entre estas dos concepciones. Concede particular importancia a los líderes carismáticos y a los movimientos religiosos, como agentes del cambio social y político. El poder de la fe, ya sea en la religión o en un gran hombre será central en la imagen y discursos acerca de la rectitud de los actos y la legalidad del cambio por ellos establecido. Fe que entre los adeptos de un líder religioso se presenta como confirmación del carisma, como fe en sí mismos; fe que puede convertirse en factor de cambio social y político. Weber entiende por carisma:

“La cualidad que pasa por extraordinaria... Sobre la validez del carisma decide el reconocimiento de los dominados... Este reconocimiento es psicológicamente una entrega plenamente personal y llena de fe surgida del entusiasmo, o de la indigencia y la esperanza”. (Berger 1981: 186)

Para Weber, la fuerza y la utilidad del carisma reside en que es un movimiento que arrastra con fe a las masas. Además, el carisma de los adeptos fortalece al líder carismático, pues este se siente omnipotente. Para él, es secundario si el líder carismático es religioso o no, ya que los líderes

---

<sup>1</sup> Weber resalta los liderazgos de Buda, Lutero, Calvino, entre otros.

carismáticos son depositarios del carisma. Entre los líderes se encuentran los demagogos, caudillos, dictadores, etc. Weber concede a los profetas un amplio papel en el cambio de la realidad social. Ejemplo, Buda poseía una conducta superior, aunque para Weber, no anunciaba una misión divina.

Weber percibe el carisma como la fuerza que cambia el interior de los hombres, ya que la transformación interna es lo fundamental en el individuo: su espíritu, metas y energía, son las fuerzas vitales del cambio social. El hombre busca una esfera de valores extraterrenales, que le sirva de refugio frente al mundo terrenal. Éste no visualizó los límites y las contradicciones de la religión; puesto que, así como constituye una fuerza de cambio, puede ser también un bastión de reacción e individualismo. La religión, ha sido empleada en la defensa del retroceso, aunque se sostenga en lo general, que es fuerza de cambio. Resumiendo, Max Weber utilizó para su estudio religioso un enfoque metodológico que centra el dualismo en la superestructura, vinculada a las condiciones culturales y sociales. Su modelo religioso está basado en el contenido y significado que la religión ejerce en los individuos; lo cual conlleva al cambio social y político. Este autor considera que el contenido y significado de la religión se podían relacionar con el sistema de estratificación social; así lo confirma Berger:

“Una de las funciones más importantes de las teodiceas es ciertamente la de explicar las desigualdades existentes de poder y privilegios. Y en estos casos por consiguiente, la teodicea legitima directamente el particular orden institucional en cuestión” (Berger 1981: 82).

La sociología de Weber se basa en una dicotomía básica del significado que la religión tiene para los dos grupos sociales: los privilegiados y los no privilegiados. Para los primeros, la clase dominante, su conciencia de clase les impide percibir adecuadamente aspectos del contexto social que pudieran socavar su dominio. Para ella, la humildad religiosa les es remota; tienden a comportarse indiferentes a la religión de salvación personal y ante el pecado; conciben la religión para el triunfo y reconocen su importancia política y económica: “...la teodicea da (...) un significado para su riqueza” (Berger 1981:

92). Por su parte, la visión de los grupos no privilegiados es una ideología utópica, pues perciben los aspectos de su contexto social. Las teologías religiosas de esta clase ofrecen una compensación emocional, una liberación del sufrimiento a través de rituales exóticos, milagros, etc. La religión para ella es una respuesta a los dilemas existenciales de la vida humana, ya que premia o castiga la conducta individual (comportamiento premiado). Ejemplo, en el calvinismo:

“La rigidez de la sumisión a los inexorables decretos de la predestinación fue, a menudo, dulcificada por ciertos intentos de conseguir la certeza de ser elegidos (...) a través de (...) la actividad externa de cada uno” (Berger 1981: 115)

En este caso como en otros, la teodicea “da al pobre un significado por su pobreza...” (Berger 1981: 92). Así, pues, para Weber la dicotomía básica del significado de la religión aplicada a las clases sociales, resulta en ambos casos una convergencia de la conservación del mundo y más concretamente del orden institucional de la religión de que se trate. La diferencia entre ideología religiosa y la de otra índole radica, según Weber, en que ésta redime a las diferentes clases sociales. Se presenta a través de individuos virtuosos de la religión, que son apoyados por el trabajo productivo de las masas a cambio de sus dones carismáticos, ya que cambian el interior de los individuos. Para este autor, las religiones institucionalizadas no resultan muy aptas para el cambio social y político, ya que tienen sus teodiceas perfectamente elaboradas y las aplican a las diferentes clases sociales.

No sucede así con las sectas, que reclutan a los hombres por voluntad, con una mayor fe para probarse superiores; individuos que depositan su carisma en un líder carismático, poseedor de cierto inconformismo favorable al cambio. Una vez que éste se ha dado en la mente de los individuos, existe un momento preciso para la edificación de algo distinto, ya sea de una nueva sociedad o de un Estado. El corolario de Weber se basa en el papel que ejerce la religión en el momento que se requiere de más fe para la creación y establecimiento de algo nuevo. Fe que se genera en la mente de los individuos, estructurada acorde con las condiciones culturales, sociales y económicas. La

importancia de Weber es que fundamenta su estudio en el nexo institucional entre religión-sociedad-economía; y es en este nexo donde me apoyo básicamente en Weber.

Durkheim, Weber, Berger y Turner difieren entre otras cosas, en su definición de religión. Berger trata a la religión como producto social, dentro de la perspectiva de una sociología del conocimiento. Para elaborar su concepto de religión retoma a Luckman, afirmando que la religión es: “la capacidad del organismo humano de trascender su naturaleza biológica a través de la construcción de universos de significación que son objetivos, imponen una moral y todo lo abarcan...” (Berger 1981: 244). La sociología de Berger, según Turner, “subraya la importancia de la respuesta subjetiva del actor social a la amenaza de la muerte y el caos, a la construcción de una cosmovisión religiosa, de un cosmos sagrado” (Turner: 1965: 311). Ahora bien, la importancia de destacar autores como Berger, Durkheim y Weber se fundamenta en que al caracterizar y definir la religión caen en un reduccionismo cognoscitivo, por las razones siguientes: primero, se basa en que tales definiciones no toman en cuenta la variada experiencia de los dilemas existenciales por sexo, edad o clase social. También, hace referencia a la uniformidad social que presuponen dichos autores, la existencia de creencias generales y de una cultura homogénea. Segunda, la fundamenta argumentando que para las clases sociales el problema de las cuestiones existenciales no es el mismo, ya que para los diversos estratos sociales varían. Así, para los intelectuales la cuestión existencial difiere de la de las clases populares. También, la diferencia se da de cultura a cultura; ejemplo, en la religión de algunas sociedades, las cuestiones existenciales se vinculan con fines mundanos: larga vida, salud, riqueza, seguridad, etc. La diferencia entre problemas existenciales de grupos sociales y culturales son cuestiones, que según Turner, los autores citados no toman en cuenta.

Para Turner la religión es un fenómeno complejo: primero, ha sido hasta ahora el principal vínculo con lo trascendente; segundo, es y ha sido un lazo

institucional a partir de la reproducción económica y humana. Para él, el cuerpo, la familia y la propiedad, socialmente consideradas, son tres instancias que nos permiten apreciar tanto la importancia esencial de la religión como su naturaleza simbólica, profundamente arraigada en la conducta de los hombres. La tesis de Turner consiste en que: "... la religión tiene la función de contener la sexualidad de los cuerpos para asegurar la transmisión regular de la propiedad por vía de la familia..." (Turner 1965: 20).

Se preocupa por el lugar de la religión con respecto a las condiciones materiales de la reproducción económica y en relación con la reproducción fisiológica de las personas. Turner se apoya para su estudio en Engels, Durkheim y Weber, cuidando de no caer en un reduccionismo cognoscitivo, sociológico o económico. Vincula las perspectivas distintas y las ubica en un contexto social específico, fundamentado siempre con el enfoque histórico; ya que un estudio religioso varía de acuerdo a las características históricas, sociales, culturales, económicas, políticas y geográficas.

## **2. El Protestantismo. Origen y Fundamentos**

La Reforma religiosa es un movimiento político y religioso europeo que tuvo su mayor apogeo en el año de 1517, cuando Lutero cuestionó y atacó seriamente la autoridad papal, dando lugar a la división del catolicismo, al cambio del pensamiento religioso y a la división en la estructura sociopolítica de la sociedad. Los antecedentes de la Reforma religiosa son múltiples. Entre las diversas causas que la originaron se encuentran elementos religiosos, morales, políticos, económicos e intelectuales. Desde los siglos XII y XIII aparecen rebeliones importantes denominadas herejías: los hombres expresaban su deseo de guiarse por una religión que llenara su inquietud espiritual a través de un contacto más directo con Dios. En el siglo XIII, San Francisco de Asís solicita autorización al Papa para practicar la religión por medio del ejemplo y la caridad; es decir, el retorno a la pobreza planteada por el cristianismo.

Desde principios del siglo XIV, en Italia se empieza a retornar a la naturaleza y al racionalismo antiguo, alejándose de la abstracción y la especulación, que dominaron en la Edad Media. De esta manera, el Renacimiento influyó en la nueva concepción religiosa, por medio de su manifestación intelectual llamada humanismo:

“De la acción del humanismo sobre el pensamiento y el sentimiento religioso nació la Reforma protestante... Lutero, Zwinglio, Calvino eran humanistas y, al mismo tiempo, almas ardientes y piadosas; desde que razonaron sobre su fe con su cultura se vieron fatalmente arrastrados a separarse de Roma rechazando la concepción de la religión que ella representaba” (Guignebert 1969: 198-199).

Dos aspectos influyeron en los líderes religiosos de la Reforma: el ambiente intelectual que los rodeaba y su temperamento, ambos llevaron a concretar sus ideales en acciones futuras. Así, ya en la segunda mitad del siglo XV, tres acontecimientos precipitaron y facilitaron el movimiento de la Reforma religiosa, extendiéndola a toda Europa Occidental. El primero se refiere a la toma de Constantinopla por los turcos; siendo de gran importancia el efecto intelectual, ya que sus eruditos y sus manuscritos emigraron a Italia donde trascendieron en la cultura. El segundo, no menos importante, fue la invención de la imprenta, que permitió la difusión de los libros y las ideas, que exaltaron los ánimos; los conocimientos fueron aplicados a las exploraciones del mundo y a la difusión de la Biblia. El tercer acontecimiento se refiere a los descubrimientos marítimos que ampliaron el horizonte terrenal y con ello parte de los dogmas religiosos comenzaron a parecer estrechos. La Iglesia Católica, que estaba en pleno apogeo, emprende labores misioneras para llevar su mensaje a las tierras recién descubiertas. Es en este contexto y los hechos históricos siguientes que propiciaron el advenimiento de la Reforma religiosa. Durante la Edad Media, la Iglesia Católica tensa en su poder un Estado cuyo soberano era el Papa; su gobierno era integrado por italianos o extranjeros. Además, poseía clérigos con altos cargos eclesiásticos, que en no pocas ocasiones eran nobles mal preparados religiosamente, pero ubicados en un lugar donde se podían hacer de bienes materiales con relativa facilidad. Como

concierno a un Estado, el católico también determinaba la educación, el poder político, económico, etc.

La influencia política que ejercía el Estado católico rivalizaba, con los gobiernos laicos, pues si un emperador, monarca o príncipe no recibía la corona de manos del Papa, de hecho, no lo era. Asimismo, si éstos se revelaban el Papa los excomulgaba: nada había más deseable para los príncipes enredados con la Santa Sede que provocar una oposición religiosa.

En el año de 1515, el Papa León X estaba empeñado en construir la Basílica de San Pedro en Roma. Para obtener los fondos necesarios, ordenó a los monjes dominicos la distribución de la venta de indulgencias, que al adquirirlas servían a los pecadores para su salvación extraterrenal. Era frecuente el uso de la corrupción, que consistía en la venta de las cosas sagradas, la compraventa de cargos eclesiásticos o servicios religiosos. Lutero concretó la inconformidad de los grupos religiosos y políticos, se molestó por el proceder de la Iglesia Católica; en particular, por los prelados ubicados en las iglesias de Alemania, que se encontraban vacíos de espíritu evangélico, dominados por la vida mundana y el tráfico de las cosas sagradas. Reaccionó en defensa de sus principios religiosos, puesto que él era una persona de fuerte sensibilidad y de mucha imaginación. Influido por San Agustín, quien postulaba que el justo se salva por la fe, Lutero encontró en esto la piedra angular de la Reforma protestante y se enfrentó al Papa, quien tropezó con un enemigo de los más atrevidos, cuya sola existencia tenía ya una gran significación política.

En octubre de 1517, Lutero fijó en la puerta de la Catedral de *Wittenberg* noventa y cinco tesis contra las indulgencias, declarando que estas no servían a los pecadores vivos no arrepentidos. Los dominicos, que eran los encargados de las ventas de las indulgencias, protestaron contra Lutero y su orden: los agustinos, que eran sus rivales religiosos. En el momento que Lutero se enfrentó al Papa católico, todas las ansias religiosas, las inquietudes intelectuales, materiales, políticas y sociales encontraron, por fin, la manera de

manifestarse plenamente; siendo la religión, como señala Weber, la que se apodera de uno de los principales papeles del cambio; sobre todo, en el momento de crisis política, económica, social, moral e intelectual de la sociedad. Weber postula, además que los valores contra los que en un principio lucha la religión terminan por hacerle la guerra, pues se le revierten, dando lugar a las reformas religiosas. De esta forma, se dividió la sociedad; los dominicos contra los agustinos, la población, los príncipes, etc. Algunos tomaron partido por las creencias religiosas católicas, otros prefirieron la nueva doctrina implantada por Lutero. En esta época, surgen varios personajes: humanistas intelectuales, otros, religiosos, políticos (príncipes y emperadores), que protestaban contra la Iglesia Católica.

Paulatinamente se desatan múltiples reacciones políticas, pues Lutero dirigió un escrito en alemán a la nobleza cristiana de nacionalidad alemana donde manifestaba que los eclesiásticos no son superiores a los laicos y que no son los únicos que podían interpretar la Biblia. Pedía que los germanos se desligasen del régimen diabólico de los romanos y crearan su propia Iglesia, dejando de mandar dinero al Papa. El Sumo Pontífice mandó quemar este escrito y amenazó a Lutero de excomuniación. Este no se retractó y continuó con su proyecto, por lo que fue excomulgado en 1520. Posteriormente, Lutero traduce la Biblia al alemán, difunde folletos y propaganda, con la que exalta aun más los ánimos de los inconformes políticos y religiosos.

Por su parte, la pequeña nobleza aprovecha el momento y trata de secularizar los bienes de la Iglesia, utilizando a los campesinos, que con el pretexto de la religión reformada, pugnaban por la igualdad material y social. Así, pues, el protestantismo se generó en el momento en que los sectores marginados: campesinos sin tierra, pastores, desempleados y siervos de la gleba, entre otros, conformaron numerosos movimientos religiosos, que predicaban el fin del mundo y un reino milenario futuro, más justo e igualitario. Dichos movimientos religiosos desembocaron en sublevaciones violentas contra los señores feudales, rectores de la sociedad del momento. Es así como

se conforman sectores de grupos protestantes integrados por adeptos de la naciente burguesía urbana, que al consolidarse constituye una clase poderosa, dando origen a iglesias constitucionalizadas y denominacionales, auspiciadas por un aparato estatal:

“El protestantismo quería reformar la iglesia toda y sólo la necesidad lo llevó a instituir iglesias propias. Se han convertido en Iglesias territoriales porque el protestantismo sólo pudo imponer su idea de Iglesia con ayuda de los gobiernos, y por eso tuvo que renunciar a ese ideal más allá de los límites del país” (Troeltsch 1967: 41).

Para el año de 1529, cuando las ideas de Lutero se habían propagado, sobre todo en Alemania, Carlos V al no haber podido vencer las rebeliones luteranas, pues su ejército se encontraba en las guerras de Italia contra Francia, otorgó permiso para practicar el luteranismo, siempre que este no se extendiera a nuevas tierras por ningún motivo. Esta disposición dio lugar a airadas protestas por parte de los luteranos y de allí surgió el nombre de protestantes. Carlos V, ante la inconformidad de los ya denominados protestantes, convocó a la Confesión de Augsburgo, a la que no asistió Lutero. No obstante, en su lugar lo hizo Melanchtón, filósofo humanista de la Reforma, quien redactó los fundamentos básicos del credo protestante, concentrándose en los siguientes aspectos: La Sola Fe, La Sola Gracia y La Sola Escritura. Para el protestantismo era muy importante la certeza de la salvación; la certidumbre de salvarse de la condenación por el pecado original; para lograrlo se contaba con la gracia revelada por Jesucristo y ejecutada por él. Eliminaba, pues, la salvación por medios naturales, como la autoridad externa eclesiástico-sacerdotal y la "materialidad" de la gracia de los sacramentos. Por ello, el medio era la *Sola fides*, que constituía la afirmación de una idea de Dios, idea que debía provenir de la íntima espiritualidad de la persona. Por su parte, la Sola Escritura la constituía la Biblia, que era un testimonio de hechos históricos, de los que se desprendían fuerzas religiosas por medio de aspectos psicológicos. (Troeltsch: 1967). Para el año de 1546, en que murió Lutero, ya su doctrina se había extendido por las naciones europeas del Norte. En Alemania se habían formado nuevos grupos derivados del protestantismo; grupos que fueron denominados sectas, entendidas estas como:

“Movimientos de protesta religiosa. Sus miembros se separan de los demás hombres en lo que se refiere a sus creencias, prácticas e instituciones religiosas, y a veces en muchos otros aspectos de su vida” (Wilson 1970: 8).

Es conveniente destacar que todos estos grupos sectarios, surgidos del protestantismo, se derivan de él como un abanico; pues a través del devenir histórico se han multiplicado cada vez más. De las primeras iglesias que se formaron en Alemania, se encuentra la Anabaptista, cuya peculiaridad consiste en la propagación de la igualdad social y supresión del Sacramento del bautismo. Pretendía abolir la propiedad privada, la autoridad civil y religiosa. El ejemplo de Alemania propició el surgimiento de varios reformadores. En Suiza, apareció Zwinglio, quien introdujo una secta, por medio de la cual pretendió reafirmar el sentido nacional, pues se oponía a que los suizos salieran a prestar servicio a los ejércitos de otras naciones. También, pretendía liberar al pueblo de la servidumbre política de los nobles, lo que le mereció un gran reconocimiento por parte de sus conciudadanos, con quienes practicó su nueva doctrina, que en lo fundamental utilizaba las bases postuladas en el luteranismo. En Suiza, Calvino expresa sistemáticamente la doctrina de los reformadores. La peculiaridad de su sistema religioso consiste en haber enseñado la predestinación al pecado y al infierno; que la gracia es irresistible y sólo se da a los predestinados. Plantea, además, la supresión de los sacramentos, excepto el bautismo y la comunión como acto conmemorativo. Transforma a sus adeptos, al establecer una comunidad moral triste y severa. No atribuye la autoridad religiosa a los príncipes, como Lutero; establece una república teocrática religiosa. Instituyó en Ginebra un gobierno despótico, pues los adeptos religiosos dirigentes vigilaban con rigor la vida de cada individuo y prohibían toda diversión popular. El calvinismo se expandió más allá de Suiza, formando una gran comunidad de creyentes. En Francia, los calvinistas recibieron el nombre de hugonotes. En Inglaterra, la Reforma fue obra de Enrique VIII, quien rompió con el papado y se apoderó de los bienes del clero. Estableció el anglicanismo. Éste, pretendía que el Papa lo divorciara religiosamente para volver a casarse. En el anglicanismo el contenido de la religión no se altera. Los presbiterianos constituyen otra asociación que se

deriva de la Reforma. Son dirigidos por un discípulo de Juan Calvino, en Escocia. El calvinismo escocés tomó el nombre de la religión presbiteriana puesto que el gobierno de la Iglesia estaba en manos de presbíteros o ancianos. La Iglesia Católica vigiló estrictamente las ideas y los credos de fieles, apoyándose en su Contrarreforma y con el auxilio del Tribunal de la Santa Inquisición. La Compañía de Jesús fue determinante en la educación y la instrucción de los jóvenes criollos, mestizos y los indígenas de la Nueva España.

La Iglesia Católica romana inició su propio período de reforma interna y externa, para contrarrestar la fuerza del protestantismo. Esta acción del catolicismo es conocida como la Contrarreforma. Una de las principales realizaciones de la Iglesia Católica fue la fundación de varias órdenes religiosas. La más importante fue la Compañía de Jesús, destinada a educar a los jóvenes en la religión católica. España impulsó la Inquisición para impedir ideas no católicas en la Península y en sus colonias, influyendo, además, en la realización del Concilio de Trento, donde se reunieron por varios años los clérigos más destacados. Su principal resultado fue el dictamen de un compendio de la doctrina cristiana, que subraya los dogmas básicos católicos; los siete sacramentos, la justificación por medio de la fe y las obras buenas, el valor de la tradición cristiana y la Sagrada Escritura; abriéndose escuelas (seminarios) para la formación de sacerdotes. De esto, se desprende un problema teórico complejo, consistente en considerar o no al protestantismo como una religión, ya que si bien es cierto que se inició con la Reforma en la que confluían aspectos de diferente índole (políticos, sociales, culturales, económicos, etc.), también lo es que la decadencia moral de la Iglesia Católica de la Edad Media precipitó los movimientos reivindicatorios dentro de la estructura social. De esta manera, se originaron protestas en contra de los dogmas, sacramentos, etc., y la estructura visible de la Iglesia Católica, dando como resultado un arco iris de diferentes doctrinas religiosas, que se multiplicarían de tal forma que hasta la fecha se siguen fragmentando en grupos denominados sectas. Por ello, resulta difícil plantear una definición

sobre el protestantismo auténtico. Entre otras razones, debido a que en un principio cada corriente de protesta en contra de la religión católica formulaba sus propios postulados; teniendo, además, como peculiaridad religiosa el considerar que era posible el acceso directo al conjunto de divinidades cristianas, sin necesidad de vínculos visibles; es decir, su religiosidad era de tipo espiritual, que carecía de la comunidad autoritaria eclesiástica visible. Según Troeltsch:

“Si nos colocamos en una atalaya muy alta podremos intentar reducir a un conjunto común de protestantismo todas estas manifestaciones diversas, es decir, el luteranismo, el calvinismo, el cristianismo humanista, las sectas baptistas y el individualismo espiritualista. Todos estos grupos ofrecen una conexión en su raíz, la personalización de la religión y la estimación de toda fe por el rasero de la Biblia” (Troeltsch 1956: 35).

Este considera además, que resulta complicado circunscribir el concepto general que abarque el todo. No obstante y a grandes rasgos, el protestantismo en cuanto a los aspectos que lo distinguen del catolicismo encuadra las diversas manifestaciones en un mismo nivel y fusión dentro de sus fundamentos básicos. Integra una serie de creencias y prácticas rituales religiosas dirigidas a un ser sobrenatural y guiadas por personas que establecen el contacto con él. Considerar al protestantismo tan sólo como un movimiento religioso limita la comprensión de este. También el protestantismo como movimiento es un conjunto de iglesias inspiradas en necesidades intelectuales, morales y eclesiales diversas. Este se desarrolla en cada iglesia una tradición, que contuvo o canalizó los extravíos del individualismo religioso, el *bibliismo* protestante se mostró extrañamente fecundo en cismas, que fragmentaron sus iglesias en confesiones particulares con el apoyo de la potencia secular, evitaron algo de fragmentación material. En cuanto les faltó ese apoyo vieron pulular las sectas disidentes. A cada iglesia protestante les es propio su tradición y su origen en que surgieron (como ejemplo se puede mencionar al calvinismo) Ahora bien, al presentarse nuevos desacuerdos entre los dirigentes, éstos acuden a la Biblia en busca de normas nuevas para su conducta y la de sus adeptos, así como para justificar sus derechos. No obstante la actitud revolucionaria que en un principio encuentran en la

Escritura, termina por olvidarse de ella y caen en los errores que en un principio criticaban, dando lugar al surgimiento de nuevas sectas.

### **2.1. El Protestantismo en el Perú**

La presencia no católica en el Perú tiene sus orígenes en la colonia española (Armas Asín 1998). Estos grupos contaban sólo con la posibilidad de celebrar sus cultos a puerta cerrada, por la prohibición de Estado colonial, el cual establecía a la religión católica como oficial y exclusiva (Money 1965). Esta situación se mantuvo tanto durante todo el proceso independentista como en gran parte del período republicano. Por otra parte durante el inicio del período republicano y fruto de las ideas liberales y reformistas se veía a la inmigración de europeos y extranjeros básicamente. Estos inmigrantes británicos en un inicio y norteamericanos también trajeron sus ideas civilizadoras y modernistas junto con las religiosas. Si bien es cierto que existía la prohibición constitucional de la difusión de estas ideas existía a su vez una tolerancia implícita por parte de sectores del Estado y la sociedad. Aún, a pesar de esto, de las iniciativas liberales y reformistas que propiciaban la llegada de inmigrantes para colonizar y aumentar los comercios el Perú recibió el número más bajo de inmigrantes en comparación de países como Argentina, Brasil y Chile. Los hacendados no veían con buenos ojos la llegada de extranjeros para la formación de haciendas, eran competencia con nuevas tecnologías. En el caso del sur andino Galindo discute acerca de la falta de conciencia de modernidad de los hacendados laneros y ganaderos (Armas 1998: 40).

Así, la sociedad norteamericana durante el siglo XIX experimentó una serie de cambios sociales como la formación de grupos y sociedades opositores a la venta de alcohol y tabaco y las ideas progresistas y modernizadoras. Además, la presencia de inmigrantes irlandeses católicos generó una serie de conflictos religiosos, sociales, demográficos y políticos al interior de la sociedad norteamericana. Éstos, incentivaron el incremento y la difusión de ideologías protestantes y liberales. Asimismo, el llamado *revival*<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Revival: reavivamiento, revitalización, despertar.

iniciado en el siglo XVIII produjo una serie de fracturas al interior de las sociedades religiosas protestantes que operaban en Norteamérica. Estos grupos asumían que la sociedad norteamericana se había secularizado. Por eso y como reacción a éste proceso, en la primera mitad del siglo XIX se propagó un renacimiento religioso en casi todo el territorio de la Unión Americana que buscaba retomar la relación de confianza entre Dios y el hombre. El protestantismo norteamericano siempre tuvo un carácter fundamentalista, lo cual es propio de las ideas religiosas y morales generadas por la crisis social que atravesaba la sociedad norteamericana.

En el siglo XIX, más que en cualquier otro siglo se enfrentaron por un lado la confianza en el progreso secular y el éxito a corto plazo versus la fe en Dios y en la humanidad. La utopía de la perfección de las comunidades y de la sociedad, debía estar orientada en principios y dogmas sagrados y divinos. Este enfrentamiento motivó alarma y sobresaltos acerca del futuro de la moral y la búsqueda de una vida acorde con principios religiosos. A pesar de esto, debe mencionarse también que el capital norteamericano al entrar en competencia con capitales extranjeros, como el británico y francés básicamente, motiva a la búsqueda de nuevos mercados. Esta expansión no sólo fue de orden económico, sino que también social y cultural. Así, el modelo cultural norteamericano conlleva la presencia del protestantismo no sólo como elemento y construcción de sistemas religiosos, sino también como modelos culturales referenciales.

El espíritu misionero de estas denominaciones religiosas como bautistas, metodistas y, por cierto, los adventistas los llevó a buscar misiones fuera del país: África, Asia y el resto de América. Para el caso latinoamericano las nacientes repúblicas recibieron el apoyo de las sociedades protestantes y masonas, además de tener en cuenta que ya en Latinoamérica se discutía la gesta de constituciones liberales. La exploración y búsqueda de nuevos territorios para misiones protestantes posibilitó el inicio de las misiones en

América Latina. El sistema de colportaje<sup>3</sup> fue la primera política de expansión del protestantismo. Junto a bautistas, metodistas, entre otros, el adventismo usó este sistema, tanto para generarse recursos para su obra, como también para sustento propio. Así, la obra adventista llega primero a los países de Chile y Argentina vendiendo material religioso, aproximadamente a finales del siglo XIX.

Para Deiros, el protestantismo presente en Latinoamérica entre 1880 a 1916 tiene que ver con los acontecimientos externos (Deiros 1986). Tanto de las sociedades norteamericanas y europeas, como de las emergentes sociedades latinoamericanas reformistas y sus contextos internos. Igualmente, Jürgen-Prien habla de sociedades protestantes emergentes y que progresivamente se institucionalizan en función tanto al éxito de su accionar como de la transformación interna de las naciones donde operan. Para él, estas comunidades protestantes con el tiempo generarán una conversión a la realidad latinoamericana, entre 1880 a 1930 (Prien, 1985). Otros como Damboreina dan énfasis al crecimiento interno del protestantismo en América latina entre 1806 hasta finales de la primera guerra mundial. Así, para él, existe una unificación de objetivos y problemas. Uno de los mayores fue el establecimiento de reformas a la ley de tolerancia y libertad de culto.

El protestantismo se vio favorecido también en su labor misionera por los sectores liberales y por la anuencia tácita del Estado, además por la presión de los capitales extranjeros (Baés Camargo 1961). Klaiber asume que labor del protestantismo histórico permitió tanto la llegada de nuevas sociedades protestantes. Estas se dedicaron al trabajo pastoral entre las clases medias de la capital, como de algunos del sector obrero y trabajador (Fonseca Ariza 2002). Durante el período colonial, la presencia protestante en el Perú se dio a

---

<sup>3</sup> El colporteur es un vendedor ambulante de Biblias y libros religioso, para Kessler fue la forma inicial en la cual el protestantismo se instaló en América Latina, durante el siglo XIX. Kessler, Juan B.A. Op. Cit. p. 67. Tomás Gutiérrez dice: "Los Colportores eran los agentes de las sociedades bíblicas, cuya función era la de vender Biblias en los pueblos del país, así como abrir focos de predicación evangélica. En los inicios de las misiones evangélicas, era parte de la estrategia misionera. Ver Tomás Gutiérrez. Los Evangélicos en Perú y América Latina. Ensayos sobre su Historia. CEHILA & AHP. Lima. 1997. p. 83

través de migrantes europeos. Si bien se asume que es San Martín y su proyecto modernizador lo que inicia la presencia protestante en el país, durante la colonia se encuentran casos de juzgamientos de la inquisición a protestantes, no sólo en el Perú sino en toda América Latina (Baés Camargo 1961). Igualmente Meyer señala:

“La historia del protestantismo en América Latina empieza con la Independencia, aunque el historiador puede recordar que en las listas de la Inquisición se descubren, en tres siglos, 310 siglos juicios por herejía luterana y 58 casos de sospechosos, corsarios o contrabandistas, como John Drake, el hermano de sir Francis apresado en 1528 después de un naufragio. Inglaterra, madrina de las jóvenes naciones independientes, envió de inmediato numerosos hombres de negocio que formaron en México, Río, Buenos Aires y Santiago colonias en expansión. En esas fechas, el Estado y la Iglesia católica se encontraban por todas partes enfrentados uno a otra a propósito de la espinosa cuestión del patronato, mientras que los liberales manifestaban una profunda admiración por la revolución francesa, por Inglaterra y por los Estados Unidos de Norteamérica. La penetración protestante, mirada con buenos ojos por los liberales, tomó una forma triple: las iglesias de residentes extranjeros, un proselitismo disimulado y la evangelización de las tribus indias” (Meyer 1990: 113).

Como dijimos, líneas arriba, en la primera mitad del siglo XIX, el protestantismo se presenta diverso en sus grupos y centrado en la transmisión de sus creencias de manera oculta y a sus familias. Es necesario señalar que la presencia de sectores protestantes responde tanto a motivos económicos como políticos. El primero de ellos debe entenderse en función al desarrollo de las industrias y comercios por parte de sectores económicos extranjeros. El segundo se puede rastrear desde el proceso independentista y la visión positivista de la sociedad y sus miembros había que modernizar a la sociedad peruana desde sus orígenes. La masa indígena no era parte de este diseño. Si queríamos una sociedad moderna, había que imitar y replicar a las sociedades europeas. Ya para la segunda mitad del siglo XIX las sociedades protestantes se asientan en Lima y empiezan a expandirse, merced a sus comercios y a sus intereses misioneros por Lima departamento y los aldeaños, encontrando oposición de las autoridades locales para su trabajo pastoral.

Para finales del siglo XIX el protestantismo toma una presencia más permanente y duradera que la del siglo pasado, aún a costa de la prohibición del ejercicio misionero de éste por parte del Estado (Bastian 1988). Tanto los estados Unidos de Norteamérica como Europa pasaban por buenos momentos. En 1898, EE.UU. invade Filipinas, Cuba y Puerto Rico ampliando sus bases comerciales, políticas e ideológicas. El continente europeo era visto como lo que se quería ser una sociedad civilizada y moderna. Sus avances y descubrimientos científicos nos hacían buscar una relación estrecha con su modo de vida. Así, cuando llegan los migrantes, colonos y comerciantes europeos y americanos ya la sociedad peruana ilustrada y los sectores liberales y modernistas proponían la incorporación dedicada de poblaciones extranjeras (Ballón Lozada 2001). Para Merling Alomía la historia de las misiones protestantes en el Perú tiene tres momentos importantes en el desarrollo del protestantismo en el Perú (Alomía 1998). El primer momento corresponde a la llegada de Diego Thomson al país en 1822. Este era un misionero bautista y escocés. Era un agente misionero: colportor y educador al mismo tiempo<sup>4</sup>. Se buscaba introducir el sistema lancasteriano en la educación peruana y como señala Gutiérrez educar e ilustrar a la reciente nación independiente (Gutiérrez 1995).

“El método lancasteriano es atribuido a José Lancaster (1788-1838). Consistía en la educación mutua y monitorial. Se escogía a los alumnos más avanzados para ser utilizados como monitores frente a otros alumnos. Lancaster fue invitado por Simón Bolívar para desarrollar su método en Venezuela entre 1825 y 1827” (Gutiérrez 1997: 80).

Llega en 1822 a petición de Bernardo Monteagudo y José de San Martín para organizar la educación pública. San Martín le dio todas las facilidades del caso, entre otras cosas, estableció una escuela normal bajo la dirección de Diego Thomson y concedió el local del colegio de Santo Tomás para este propósito. El 19 de septiembre de 1822 se instaló dicha escuela normal lancasteriana (Thomson 1824). Inicialmente su método fue conocido como la

---

<sup>4</sup> Gutiérrez señala que Thomson era miembro de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera y además poseía membresía de la Sociedad de Educación Británica y Extranjera; ambas tenían como trasfondo las misiones en el mundo moderno.

escuela popular bajo la enseñanza mixta. Este sistema entre sus formas educativas planteaba la estructura normalista. No tuvo los efectos desarrollados. Se crearon escuelas en sectores urbanos empobrecidos de la capital. Para él, la educación femenina necesaria para el desarrollo del país. Posteriormente, se conoció sólo como las escuelas de Thomson. Su encarna de manera representativa las primeras intenciones de generar una reforma educativa, basada en un modelo liberal, ajeno a la enseñanza heredado, tanto del sistema colonial como de la presencia católica en la enseñanza. Y se conocía el avance de Europa y la creciente importancia de esta sobre nosotros no dejó de lado a sus modelos educativos. Y se le coloca además como le primer protestante que actuaba libremente en el país.

“... el primer protestante que actuó libremente en el Perú fue el escocés Diego Thomson. Este fue un personaje carismático que a pedido de José de San Martín llegó a Lima para implantar el sistema lancasteriano. Bolívar, convencido de que éste era el «único método para promover pronta y eficazmente la instrucción pública» dio su pleno apoyo a Thomson en el establecimiento del sistema de Lancaster en el Perú. Aún cuando Thomson pudo actuar con libertad, sus actividades no estuvieron exentas del acoso del clero, pero él supo retirarse a tiempo del escenario y los que le sucedieron en la tarea protestante tuvieron que esperar décadas para tener cierta libertad real en el país” (Alomía 1998: 266).

Un segundo momento crucial en las misiones protestantes el llamado caso Penzzoti. Francisco Penzzoti llega al Perú en 1888 como agente misionero y colportor de la Sociedad Bíblica Americana. De fe metodista, se dedicó a vender Biblias y libros religiosos y a realizar actividades proselitistas en Lima y algunos departamentos como Ica, Ancash, Arequipa, Cusco, entre otros (Deiros 1986). Es detenido en Arequipa haciendo proselitismo, para luego ser liberado y vuelto a encarcelar en El Callao, al contravenir las normas sobre proselitismo religioso. Para la historia del protestantismo en el Perú éste representa no sólo la lucha por la libertad de cultos empieza en el Perú con el famoso caso Penzzoti. Luego viajó por Piura, Chiclayo y Trujillo como colportor, pero sin mayor éxito.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Al respecto y para mayor información sobre el caso Penzzoti, se puede leer textos como Hall, Daniel (Editor). *Llanos y Montañas con una Biografía del Rev. F.G. Penzzoti*; y Gutiérrez, Tomás. *Los Evangélicos en Perú y América Latina. Ensayos sobre su Historia*. CEHILA & AHP. Lima. 1997.

“su causa fue tomada por todos los liberales, y cuando él salió de la cárcel la causa evangélica libertaria tenía un nuevo capítulo en el Perú” (Alomía 1998: 267).

Penzzoti buscaba establecer primero, una sede estable de la Sociedad Bíblica Americana y luego una sede de la iglesia metodista. Este triunfo en su segundo objetivo. Gracias a las prédicas en Lima y el Callao, que se cuentan por numerosas, llega a formar colportores (o cómo se les conoció mejor: vendedores de biblias) y misioneros peruanos. Ya para 1890 se funda la primera iglesia metodista dirigida por conversos peruanos, frutos de la prédica de Penzzoti. En palabras de Fernando Armas Asín, esto construirá posteriormente una interesante dinámica social con respecto a las creencias religiosas, el papel del protestantismo, la tolerancia religiosa, y la vieja idea acerca de la unidad religiosa (Armas 1998). Todas estas ideas ya se conocían y debatían desde el inicio del siglo XIX, tanto en el Perú, como en América Latina, países como Chile, Argentina, Brasil, ya para el silo XIX discutían sobre la necesidad de constituciones liberales, la tolerancia religiosa y la libertad de cultos. El inicio y desarrollo del protestantismo tanto en el Perú como de Latinoamérica y en especial en países como Argentina, Chile, Bolivia y Ecuador se dieron a través del sistema de colportaje. Básicamente era una política misionera de las sociedades bíblicas protestantes para realizar actividades proselitistas en los nuevos territorios. Este sistema usaba la venta de la Biblia y material religioso como política de difusión de ideas religiosas protestantes en medio de la población local. En 1825 Juan C. Brigham llega al Perú vía Chile para examinar el terreno misionero protestante en América Latina implantar el protestantismo y desarrollarlo sistemáticamente Kessler 1993).

Brigham, de nacionalidad norteamericana, miembro de la Junta Americana de Comisionados para las Misiones en el Extranjero, decide vender Biblias y en algunos casos regalarlas, debido a las condiciones extremas en la capital. Recomienda, además, a la Junta misionera que, debido a la pobreza por la que pasaba las sociedades latinoamericanas recién liberadas de la metrópoli española, y por ende de gran parte de su tradición católica; América

latina era un terreno fértil pero sumamente difícil para el establecimiento de la obra cristiana (Bahamonde 1952).

Este sistema, si bien funcionó de alguna manera, tuvo más fracasos que éxitos. El problema de la distribución del material, el nulo apoyo del gobierno, la fuerte oposición de los sectores conservadores de la sociedad y la iglesia católica impidieron que la obra protestante a través del colportaje lograra el tan anhelado establecimiento de alguna iglesia protestante. Aún con la presencia de sectores liberales que veían en los extranjeros la tan ansiada semilla del progreso, no se pudo concretar mucho. La búsqueda del reemplazo de la edición católica por la protestante Reina Valera no fue bien visto por los sectores liberales que anteriormente habían apoyado los esfuerzos de Diego Thomson.

“A diferencia de Diego Thomson, cuando su labor se centraba en la regeneración espiritual del catolicismo en Latinoamérica, antes que el proselitismo, y que contó por eso con gran ayuda de hombres liberales, los sucesivos agentes bíblicos al inclinarse lentamente por la tarea de distribución bíblica con fines evangélicos se encontraron con obstáculos insalvables para la simple labor de venta” (Armas 1998: 139).

Un tercer hito importante en la historia del protestantismo en el Perú lo constituye la experiencia de Eduardo Francisco Forga, éste nació en la ciudad de Arequipa en 1871. Formó parte de una familia acaudalada. Fue educado en Europa e ingeniero de minas de profesión. Sufrió de dispepsia, este problema lo llevó a probar diversos tratamientos médicos, muchos de los cuales empeoraron su salud. Se le conoció como el “Lutero de Arequipa”, debido a sus alocuciones y vehemencia referida a la salud y el régimen corporal (Carpio Muñoz 1983). Después de radicar en Europa, en 1896, regresa al Perú. Se desempeña como ingeniero de las minas de plata de *Suycuitambo*, en Arequipa, propiedad de su padre.

Su vida siempre estuvo ligada a los temas religiosos y políticos. Fue uno de los liberales arequipeños, de finales e inicios del siglo XX, más prolíficos en

su producción bibliográfica.<sup>6</sup> Debido a su prédica liberal y anticlerical sufre una serie de amenazas que le hacen abandonar el país y refugiarse en Inglaterra, por la persecución de sectores conservadores y la Iglesia católica, donde conoce el adventismo, a través de sus esposa y rompe relaciones con la iglesia escocesa (RMDU). Debemos señalar además que en la ciudad de Arequipa, para inicios del siglo XX ya se venían dando una serie de enfrentamientos entre sectores liberales, protestantes y católicos por la obtención de reformas constitucionales más abiertas y democráticas. Estos enfrentamientos se daban a través de discursos de ambas partes, la publicación de periódicos liberales frente a católicos donde por el lado católico se utilizaban los clásicos símbolos católicos como el aumento de las procesiones y el llamado a los católicos arequipeños frente al avance de liberales protestantes, como nos lo hace ver Ballón Lozada, cuando nos habla del año 1908 en la ciudad de Arequipa.

“El enfrentamiento religioso entre católicos y protestantes, de la Iglesia Evangélica se va haciendo más recalcitrante tan es así que los católicos consideran que la procesión del 08 de Diciembre: ‘significa una declaración solemnísima con que Arequipa toda contesta a las torpes injurias que los sectarios protestantes le ha inferido en hojas y folletos inmundos, que esos agentes de Satanás ha hecho circular. Los sectarios protestantes injuria a Arequipa diciéndoles que no deben venerar las imágenes de nuestro señor Jesucristo, de la Santísima virgen ni de los santos, porque la idolatría. Y toda Arequipa de hinojos en la plaza pública rindiendo el cueto más solemne a la sagrada imagen de María Inmaculada” (Ballón Lozada 2001: 160).

La práctica misionera de Forga y su participación en el desarrollo del protestantismo en el Perú del siglo XX va desde 1901 hasta 1906, año en que se convierte al adventismo. Así, entre 1901 y 1903 éste se preocupa por difundir, como ya dijimos, la alimentación vegetariana y el no consumo del alcohol. Además de ser un luchador por la tolerancia de cultos en el Perú (Alomía 2001). En 1904, comienza a editar la revista *La Reforma* (Forga 1907). Una especie de semanario que tenía como finalidad abordar temas referidos a la importancia de la temperancia, el vegetarianismo y la tolerancia de cultos en el

---

<sup>6</sup> Francisco Mostajo, bajo un pseudónimo, en un resumen biográfico presenta a Forga como “una de las más altas personalidades morales que han alentado la sociedad peruana”. Morsamor, “Eduardo F. Forga”, *La Defensa Obrera – Semanario de propaganda popular-liberal*, Arequipa, 1 de mayo de 1909, año 1, N0 23, 3.

país. Al igual que Penzzoti, Forga no veía la unidad religiosa como algo benéfico para la construcción de una sociedad moderna. Discutía también acerca del abuso de las autoridades locales y del mismo Estado hacia los indígenas. Una situación de explotación que, para Forga se mantenía desde épocas coloniales .

“Yo ahora presento a nuestros lectores un único documento entre muchos similares documentos, el cual en diferentes épocas ha estado pasando en manos de las autoridades del Perú. Este fue presentado 5 años atrás (12 de octubre de 1903) al presidente del Perú por Mariano *Charaja*, un indio de la comunidad de *Llacucura*, un distrito de Ácora, en la provincia de Puno.

Excelentísimo Señor: Yo me presento a mí mismo ante la usted a explicarle que yo soy uno del os viejos indios quienes tienen siempre aconsejan a la gente joven de mi raza a ser prudente y paciente en observar las constantes injusticias de las autoridades locales. Nuestra experiencia ha sido sin embargo, resultado vano en nuestro esfuerzo de obtener justicia.

Para la primera oportunidad, ahora en mi avanzada edad yo he estado obligado a venir a Lima, las víctimas de la más violenta explotación e injusticia que yo siempre he sufrido. Sí es verdad, que yo siempre voluntariamente he sufrido, en el pasado, injustas penas. Obligado a trabajar, taxaciones (contribuciones), etc. Esto ha sido porque, no obstante, la gran injusticia, yo nunca he estado privado de todo yo tuve; un poco de cada cosa ha pasado, tan completa a privarme de todo mi pequeño capital y tierras, dejándome sin subsistencia para mi familia.

Excelente señor, el crimen que yo he cometido es que he recibido de mi abuelo la tierra de Ccanahua, las cuales están unidas en un lado por la villa de Caruma, la cual pertenece al más rico hombre en Ácora con quien yo entable un *modus vivendi*, el cual existió entre nosotros, tan largo como él vivió. Un corto tiempo atrás, el dueño de Caruma murió, lo cual enteramente cambió las cosas, para su hijo, quién heredó la hacienda ha desplegado una hostilidad sistemática hacia mí, y ha intentado traer mi ruina. Yo he siempre me he defendido a mí mismo y mi libertad, no le admito cambiar el estado de las cosas anticipadamente existentes. Él sin embargo, planeó un feroz ataque en contra mía, a robarme lo que yo poseo, en esto actualmente tomo lugar sobre el lunes, el 3 de agosto, 1903.

“En la noche de ese día, al tiempo cuando nosotros recogíamos nuestros rebaños y dirigíamos a nuestro descanso, el mayoral de Caruma, Cirilo Pedraza y otros a la cabeza

de 15 hombre armados con garrotes largas cuerdas de cuero, algunos a pie y otros a lomo de caballo y todos gritando ferozmente.

Estos destruyeron los muros, los cuales dividían nuestra propiedad, dispersando lo que yo poseía uniéndose a nosotros y usando sus cuerdas, y amenazaron a mi esposa y a mí con matarnos. Ellos robaron mis ganados, consistentes de llamas y oros animales, alrededor de 200 cabezas, los cuales ellos condujeron dentro de su propiedad y mi esposa y yo mismo estuvimos obligados a escapar a las montañas.

Ahora que ha sido el pretexto para cometer tal violencia en contra de mi propiedad, en contra de las leyes, las cuales consideran tales crímenes como el camino real del robo, distorsionando por cruel fuerza, la violación de garantías de seguridad personal, sujeto a castigo por encarcelamiento — esto es simple: los propietarios de la hacienda, Melitón Arroyo, puso a lado el modus vivendi, el cual ha sido establecido entre su padre y yo, hecho a mí un deudor por cosas las cuales yo nunca recibí, arbitrariamente buscan (pretenden) colocarnos nuestras cuentas imaginarias constituyendo el mismo juez en su propio caso, y ordenándome pagarle 300 soles (150 dólares)

Yo le dije que esta demanda era injusta, porque, desde que yo he servido a su padre como un pastor sobre 300 cabezas de ganado; llamas y alpacas por 13 años. Esto justo mi trabajo debería ser puesto contra su supuesta deuda. Si yo ganaba sola la insignificante suma de 20 centavos un día. Esto podría subir hasta 900 soles (450 dólares). Entonces sus ganados estaban pasteando en mis tierras y si él me pagaba en razón de 50 centavos una cabeza anualmente él me debería cerca de 2000 soles (1000 dólares) más, haciendo una suna total de alrededor 3000 soles (1500 dólares). Cuando yo le dije a él que ningún hombre de sentido común podría ver fácilmente que la justicia estaba de mi lado. Él llegó a indignarse y me sentenció al injusto castigo indicado.

Después de esa triste noche del 3 de agosto, yo y mi familia dejadas en absoluta miseria, fuimos de lugar en lugar sobre el desierto del Titicaca, sin medios de vida y sin nuestros animales — el más leal y humanitario sobre el cual nosotros podíamos contar en nuestra triste y desolada vida.

¿A quién podría yo apelar, muy excelente señor, lograr justicia y mi buena posición? Esto fue imposible para mí, presentarme yo mismo en Caruna a reclamar mis animales, porque sería igual a entregarme a mí mismo a mis enemigos de quien yo fui providencialmente salvado. Además, yo no podía revocar el terrible crimen cometido el 11 de octubre pasado en la misma hacienda, donde el infortunado Miguel Aro se presentó con el objeto de reclamar como yo anhelo hacer, 300 llamas y alpacas que han estado secuestradas como un castigo, es declarado, por embestir al cura de Ácora, de

su caballo en el camino que pasa a través Ccopapujio y a través de las tierras propias al dicho Miguel Aro. El 20 de octubre, el cuerpo de Aro (el indio) fue encontrado colgado en uno de los árboles cerca. Si yo hubiese presentado a las autoridades locales, esto podría haber estado igual a entregarme al propietario de la hacienda ya mencionada.

“Bajo estas circunstancias mi esposa, Patrona Huaraya, sin ninguna otra compañía que su pequeña hija y sin ninguna otra defensa que su debilidad, y sin arma que sus lágrimas, intentó escapar en disposición a salvarse del hambre y la miseria; pero su intento fue inútil. Ella recibió cruel trato y humillación en la manos del enemigo además el que por sus insultos y amenazas. Ellos finalmente obligaron a ella a prometer a descubrir mi escondite, y presentarme a las autoridades de Caruma, declarando que hasta ella haga, los animales no podría retornar.

Pero yo he escapado, y en el desierto encontré a Mariano Istana, quien como un mensajero representante 33 lotes de tierra, estaba en camino a la ciudad, escapando de persecución, como yo. Él estuvo dándome algunas esperanzas de salvación de mi triste condición. Él finalmente, me llevó a Lima, la capital de la República, donde yo he justo llegado después de una tediosa y dura jornada, y donde yo estoy ahora, cual muchos otros indios intentado obtener justicia de las autoridades” (Forga 1908).

También Forga es visto en función a su papel como misionero protestante. En la tesis del pastor Inocencia Silva nos habla de un Eduardo Forga comprometido con la misión de ser protestante en Arequipa. Su compromiso protestante residía en sus múltiples compromisos: evangélico, liberal y modernista (Silva Inocencio 1998). Creía en la importancia de la educación para todos, y mucho más en el indígena. Toma como referente la propuesta de San Martín acerca de la educación pública y popular y la importancia de la re-instalación del método lancasteriano (Canclini: 1988). Ya en su posterior conversión al adventismo su discurso se dirige también hacia la necesidad de apoyar y ayudar a los indígenas y el rol que cumplía el adventismo en esto. Como veremos más adelante, el adventismo del séptimo día, ya para el naciente siglo XX se encontraba repartido en varias partes del país, incluyendo Lima y Arequipa. Además, el Forga adventista, se vuelve más radical en sus ideas de temperancia, vegetarianismo y anticatolicismo; rasgos propios de comunidades religiosas protestantes no conformistas y proselitistas.

“el catolicismo romano, sobre todo en su variante de los pueblos latinos y cual está impuesto en el Perú, es una doctrina diametralmente opuesta al Cristianismo de de Jesús” (Silva Inocencio 1988: 164).

### **3. El Adventismo del Séptimo Día como Institución Religiosa y Social. Antecedentes y Organización Eclesial**

#### **3.1. El Segundo Gran Despertar y el Protestantismo Norteamericano**

Como ya se dijo líneas arriba, el origen del protestantismo en los Estados Unidos de Norteamérica tiene su origen en los inmigrantes ingleses durante la época colonial. Denominaciones como los anglicanos, presbiterianos, metodistas y bautistas entre otras llegan a bordo del barco del Maryflower. Otros nacieron como fruto del avivamiento religioso del siglo XIX ya en Norteamérica. Este protestantismo histórico tiene como eje central el mensaje reformatorio y la libertad del hombre a toda costa (Schäfer 1992). Igualmente el protestantismo norteamericano llega a orientarse desde un principio a la burguesía y a las clases medias de su sociedad, cercana a ella ideológicamente, ya que el liberalismo sólo se podía instaurar en capas ilustradas. A partir del siglo XVII, no sólo se organiza lo que será posteriormente la sociedad norteamericana sino también las diferentes iglesias como presbiterianos, bautistas, entre otros. En 1787 la constitución de los Estados Unidos de Norteamérica firma la separación entre Iglesia y Estado. Así las diferentes denominaciones enfocan su teología a revisar su relación con su naciente estado y buscar dentro de sus respectivas iglesias todo lo relacionado a la pureza de la fe y las intenciones misioneras en fronteras.

Debe de tenerse en cuenta que durante el siglo XIX en los Estados Unidos de Norteamérica abundaron los llamados “profetas” y “visionarios”. J. Smith, Mary Baker Hedí eran algunos de los diferentes “profetas” que abundaron tras el segundo avivamiento del siglo XIX en Norteamérica. Previo a éste ocurrió uno en el siglo XVIII (Schäfer 1992), el cual motivó el abandono de miembros de iglesias protestantes como la iglesia presbiteriana, por ejemplo, para convertirse al metodismo o al bautismo, iglesias más nuevas y que vieron

influenciadas por el avivamiento espiritual. Lo que se buscaba con este *Great Awakening*<sup>7</sup> era básicamente reconciliar a la sociedad y al protestantismo: a Dios con el hombre. El libre albedrío del protestantismo histórico de Norteamérica deseaba renovar la fe y el papel de la de esta en el desarrollo de la conciencia religiosa y cultural de los Estados Unidos de Norteamérica. Este primer avivamiento permitió también el desarrollo de otras denominaciones religiosas. Este avivamiento permitió el debilitamiento de clero protestante, establecido en las denominaciones más conservadoras, y se indujo a los creyentes a confiar en su propia conciencia, además de fomentar el principio de la tolerancia religiosa. Por otro lado, las ciudades del Norte de los Estados Unidos de Norteamérica vivían una época de bonanza y productividad por el auge de las exportaciones del té y del tabaco, esto motivó en las iglesias y las conciencias religiosas el temor de las ganancias descontroladas y las influencias de éstas en el debilitamiento y posterior pérdida de valores morales y religiosos.

“El debilitamiento de las normas de conducta tanto en la vida pública como privada fue una de las consecuencias desafortunadas de la guerra civil. La riqueza del país aumentó con alarmante rapidez en medio de la confusión política y social mientras que la guerra colocó en lugares prominentes a hombres rudos e inescrupulosos, con bajas normas de conducta personal, y a quienes, demasiado frecuentemente se les permitió liderar tanto en los negocios como en la política. Desde esos antecedentes generales partió una era de gran corrupción en la política que afectó a cada sector de la nación y a cada departamento del gobierno. El uso del dinero para comprar las elecciones fue nada más que una de las muchas corrupciones políticas. Los votos eran comprados y vendidos en más de una capital de estado tan corrientemente como la carne en el mercado; la firma de decretos por parte de los gobernadores que tenían por finalidad crear fortunas privadas... La corrupción en los negocios era aún más común, en lo posible, que en el gobierno” (Tobiassen, Leif Fr. 1953: 3).

George Whitefield, un cristiano renacido seguidor de John Wesley, que llegó de Inglaterra en 1739, y Jonathan Edwards, quien al principio fue miembro de la Iglesia Congregacional de Northampton, Massachussets fueron los

---

<sup>7</sup> Vocablo original que designaría el proceso por el cual un grupo de iglesias genera una gran diáspora en busca de reformas a las iglesias protestantes. Una cercana traducción sería El Gran Despertar.

personajes centrales en este despertar. En esta búsqueda de renovación religiosa y moral. El concepto del despertar corrió como reguero de pólvora entre las masas de agricultores y campesinos de gran parte de los Estados Unidos de Norteamérica, el efecto que causó entre muchas denominaciones religiosas modificó enormemente la conciencia del protestante norteamericano común, y la adhesión de estos mismos a otras denominaciones.

“Como consecuencia del Great Awakening de los años 1734/35, muchos miembros abandonaron la Iglesia Presbiteriana para convertirse al metodismo, el bautismo, o adherirla grupo de los llamados **sacudidores**; además de esto, en los territorios de Kentucky y Tennessee, la *Cumberland Presbyterian Church* se separó de las filas establecidas y modificó la confesión de Westminster, rechazando la predestinación absoluta” (Tobiassen, Leif Fr. 1953: 25).

Whitefield inició un renacimiento religioso en Filadelfia y más tarde se trasladó a Nueva Inglaterra. Con sus exhibiciones histriónicas, sus gestos y su emotiva oratoria, reunía numerosas personas en sus presentaciones. La inquietud religiosa se propagó por toda Nueva Inglaterra y en las colonias de la región media, cuando los ministros se separaron de las iglesias establecidas y predicaron la renovación espiritual y como reacción al secularismo de esta época.

Este segundo avivamiento religioso incluyó varios tipos de actividades que se distinguieron según la localidad y por la expresión de su compromiso religioso. En Nueva Inglaterra, el renovado interés por la religión inspiró una oleada de activismo social. El espíritu de renovación propició el surgimiento de nuevas denominaciones en el oeste de Nueva York. En la región de los Apalaches, el reavivamiento fortaleció a los metodistas y a los bautistas, y dio lugar a una nueva forma de expresión de la fe: la reunión religiosa al aire libre. A diferencia con el primer avivamiento; éste tuvo ataques de histeria y de emotividad explícita. De hecho aun los no creyentes se sentían impresionados por el respetuoso silencio de los que daban testimonio de su fe, salvo en casos específicos.

“En gran parte el reavivamiento de la fe en el oeste de Nueva York fue obra de Charles Gradison Finney, un abogado de Adams, Nueva York. La región comprendida entre el

lago Notario y las montañas Adirondack había sido escenario de tantas renovaciones religiosas en el pasado que se la llegó a conocer como el «distrito del fuego». Finney fue poseído por una especie de epifanía religiosas en 1821 y se propuso predicar el evangelio en el oeste de Nueva York” (Departamento de Estado de los Estados Unidos de Norteamérica. 1998: 108).

El entusiasmo evangélico en Nueva Inglaterra dio lugar a las sociedades misioneras con miembros de distintas denominaciones, formadas para evangelizar el oeste. Los miembros de esas sociedades no sólo actuaron como apóstoles de la fe, sino también como educadores, dirigentes cívicos y exponentes de la cultura urbana del este. Las sociedades educativas y de publicaciones promovieron la educación cristiana; la más notable de ellas fue la Sociedad Bíblica de los Estados Unidos, fundada en 1816. El activismo social inspirado por el reavivamiento inspiró a varios grupos de lucha contra la esclavitud y a la Sociedad para el Fomento de la Moderación, e influyó en varias campañas a favor de la reforma en las cárceles y por una mejor atención para los inválidos y los enfermos mentales. Así, en la región de los Apalaches, el reavivamiento adoptó rasgos similares al Gran Despertar del siglo anterior. Sin embargo, en este caso el corazón mismo del proceso fue la reunión al aire libre, definida como un servicio religioso con duración de varios días, en el cual los fieles acampan en el lugar porque están muy lejos de sus casas. Los pioneros que vivían en regiones poco pobladas vieron en esos servicios al aire libre un refugio para escapar de la vida solitaria de la frontera. El júbilo de tomar parte en un acto de reavivamiento religioso, junto con cientos o tal vez miles de personas, inspiró los bailes, los gritos y los cánticos tan típicos de esos acontecimientos.

La primera reunión religiosa al aire libre tuvo lugar en julio de 1800 en Kentucky. En otra reunión realizada en agosto de 1801, en el mismo estado se congregaron más de 20,000 personas y oficiaron ministros presbiterianos, bautistas y metodistas. En esa ocasión el avivamiento se consagró como la forma principal de expansión religiosa para varias denominaciones, como la metodista y la bautista. El avivamiento se propagó también en estados como Tennessee y Ohio, y sus mayores beneficiarios fueron los metodistas y los

bautistas. Cada una de las denominaciones tenía aptitudes que le aseguraban el éxito en la frontera. Los metodistas contaban con una organización muy eficaz, cuya base eran los ministros —conocidos como los viajeros de circuito— que buscaban adeptos en las comarcas remotas de la frontera. Los viajeros de circuito eran elegidos entre la gente más común, lo cual ayudaba a comunicarse con las familias fronterizas a las cuales aspiraban a convertir. Este segundo avivamiento de la fe fue cuidadosamente planificado y estuvo matizado de elementos histriónicos y publicitarios. Uno de los casos más celebres, lo representó el Estado de *New York* y su activismo por la libertad de los esclavos y la mejora de las condiciones de vida de la ciudadanía. Algunos lo bautizaron como el distrito consumido por el fuego del Señor, aludiendo la cantidad de cambios religiosos que había visto esta ciudad. Denominaciones religiosas como los mormones y los Adventistas del Séptimo Día, surgen fruto del segundo avivamiento religioso. En el caso específico que nos ocupa, los Adventistas del Séptimo Día provienen de grupos como bautistas y metodistas, entre otros varios (Díaz de León 1989).

En el caso de los bautistas, por ejemplo, éstos no tenían una organización eclesiástica formal; sus predicadores eran granjeros que después de oír *el llamado de Dios*, estudiaban la Biblia y fundaban una iglesia, la cual les impartía más tarde el orden sacerdotal. De esas congregaciones surgían otros candidatos al ministerio, los cuales ayudaban a la Iglesia Bautista a establecer su presencia en sitios aún más remotos. Con esos métodos los bautistas llegaron a tener la primacía en todos los estados fronterizos y en la mayor parte del sur del país.

El Segundo Gran Despertar tuvo un profundo efecto en la historia de los Estados Unidos. La fuerza numérica de los bautistas y metodistas se acrecentó, en comparación con la de las denominaciones que habían sido predominantes en el periodo colonial, es decir, los anglicanos, los presbiterianos y los congregacionistas. Los esfuerzos de estos últimos por aplicar las enseñanzas cristianas a la resolución de problemas sociales fueron un presagio del Evangelio Social que surgiría a fines del siglo XIX. Entre el

comienzo y la mitad del siglo XIX, los Estados Unidos se estaban convirtiendo en un país más diverso, y las diferencias cada día mayores que surgían en el seno del protestantismo propio de esa nación eran, a la vez, un reflejo y una de las causas de tal diversidad (Díaz de León 1989).

“Era una época de utopía, salpicada de comunidades que aspiraban a la perfección y anhelaban que toda la sociedad la alcanzase a corto plazo” (Sellers, Ch. & otros. 1985: 247).

En los Estados Unidos de Norteamérica, el panorama social era igual de complicado. La sociedad estadounidense salía de una cruenta guerra civil. La gente quería olvidar esto, a pesar de que las secuelas sociales, en algunos casos eran más fuertes que las económicas. Paralelamente el siglo XIX en Norteamérica marca la fuerte presencia de inmigrantes irlandeses católicos, los cuales impulsaron a las sociedades protestantes a ampliar sus políticas misioneras, tanto al interior del país, como fuera de él. Así estas situaciones favorecieron el incremento y difusión de diversas ideas y comunidades religiosas con maneras más audaces entender la Biblia. Más que en cualquier otro siglo, en el XIX, la sociedad norteamericana se enfrentó a la confianza en el progreso, el éxito a corto plazo versus el fundamentalismo de las iglesias protestantes. La utopía de la perfección de las comunidades y de la sociedad debía estar orientada en principios y dogmas sagrados y divinos. La importancia de la educación, la confianza extrema en Dios y en las explicaciones divinas y sagradas es parte integrante de todo esto. Es necesario entender el protestantismo norteamericano como la difusión de ideas propias de la crisis social y política en la sociedad americana. El espíritu misionero de estas denominaciones como Bautistas, metodistas y los adventistas los llevó a buscar misiones fuera del país: África, Asia y el resto de América. Para el caso latinoamericano las nacientes repúblicas recibieron el apoyo de las sociedades protestantes y masonas, además de tener en cuenta que ya en Latinoamérica se discutía la gesta de constituciones liberales. Igualmente entender los procesos de avivamiento religioso guardan también relación con el auge de las ciencias físicas en los inicios del siglo XIX, como parte del desarrollo social del país, como parte de la ebullición de la masificación de la educación popular,

que fue vista como una gran mejora social de la sociedad norteamericana (Sellers, Ch. & otros. 1985).

“Las ramas de la ciencia que hicieron buenos progresos en la generación posterior a 1830 fueron la historia natural, la química y la geología.” (Sellers, Ch. & otros. 1985: 281).

El Congregacionalismo era la confesión más practicada en Nueva Inglaterra durante la época colonial, establecida por grupos separatistas y puritanos disidentes de la Iglesia de Inglaterra. Los colonizadores de la región más al sur eran oficialmente miembros de la Iglesia de Inglaterra mientras que hacia el norte había diversos credos y sectas. Las iglesias de los puritanos eran congregaciones separadas, cada una vinculada por un pacto entre sus miembros. Hasta 1691, la colonia de la bahía de Massachusetts era una teocracia. La asistencia a la iglesia era obligatoria y la pertenencia a la misma un requisito indispensable para tener derecho al voto y a ocupar un cargo público. Las confesiones no congregacionistas: en especial los bautistas y los cuáqueros, eran vistas con hostilidad y, a menudo, eran perseguidas por el gobierno colonial.

El movimiento de los renacimientos religiosos que se desarrolló a mediados del siglo XVIII (conocido como el Gran Despertar) supuso una influencia liberalizadora para la religión del territorio colonial: permitió fortalecer las confesiones metodistas y bautistas, lo que preparó el terreno para la separación de la Iglesia y el Estado cuando se fundó Estados Unidos como nación independiente. Entre los acontecimientos religiosos del siglo XIX destaca la fundación de varias iglesias autóctonas, entre las cuales estaba la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (cuyos seguidores se conocen popularmente como Mormones), la Ciencia cristiana, los adventistas y los Testigos de Jehová.

Una de las diversas formas en que el protestantismo buscaba hacerle frente a la teología liberal del siglo XIX, en los Estados Unidos de Norteamérica. Además este movimiento buscaba radicalizar el mensaje de

salvación como respuesta al influjo de la vida cotidiana y cada vez menos religiosa. Al respecto para el siglo XIX en Norteamérica se vivía una situación que a diario se enfrentaban el conservadurismo de denominaciones religiosas como el congregacionalismo y luteranos, frente a iglesias como los bautistas, por ejemplo. Este fundamentalismo asumía, además, que la crisis de la sociedad norteamericana se debía básicamente a la descristianización del hombre por el influjo no sólo de la vida secular sino de las críticas al texto bíblico. Para el siglo XIX, uno de los aportes de la cultura moderna fue el crecimiento de las ciencias naturales y el positivismo racionalista y anticlerical. La infabilidad histórica de la Biblia se había puesto en debate. Era impensable dudar de algún aspecto del símbolo por excelencia que proveía el sustento central al mensaje del protestantismo en general. La teoría de la evolución era la negación total de la posibilidad del mensaje de salvación. Así, los sectores fundamentalistas exigían la prohibición de la enseñanza de este tipo de ciencia en los colegios. Igualmente estos presupuestos ideológicos se enmarcaban dentro de la visión escatológica de la lucha del bien contra las fuerzas del mal: el secularismo, la crítica bíblica y la evaluación. Para ellos esto era lo que permitía que la moral del hombre se vuelva débil, que le fuera imposible alcanzar la salvación. Ya no sólo el hombre como individuo ponía en riesgo la salvación sino que actuaba como un foco de infección al resto de los miembros de la sociedad. La tendencia fundamentalista niega la posibilidad del ecumenismo por considerarse contrario a su conservadurismo. De esta forma se centralizan en el ímpetu misionero, inclusive por encima de otras denominaciones protestantes. Su sistema de conversión es agresivo y efectivista. Buscan ampliar el radio de acción de sus misiones y sus propuestas de fe están marcadas por la búsqueda de ampliar lo más que se puede su rango de acción en diferentes sectores de una sociedad.

“...las comunidades fundamentalistas... rechazaron cualquier tipo de colaboración ecuménica y colocaron el trabajo puro de conversión como el punto central de su actividad” (Ströbele-Gregor 1989: 19).

De esta forma, el fundamentalismo apoyaba su énfasis misionero en la búsqueda de revertir y proteger al hombre de estos males. La lucha por la

conservación de la pureza del alma para Cristo en su próxima venida debía ser radical expansiva. Este asume: 1) la absoluta infabilidad de la Biblia, 2) el nacimiento virginal de Cristo, 3) el sacrificio expiatorio de Jesús, 4) su resurrección corporal, y; 5) su venida igualmente en carne y hueso (Ströbele-Gregor 1989). Siguiendo a Wilson y su tipificación acerca de las sectas nos permite en algo caracterizar a la iglesia adventista. Éste parte de que las sectas son movimientos ideológicos cuyo objetivo explícito y declarado es el mantenimiento y quizás aún la propagación de ciertas posiciones ideológicas. Toma como criterio fundamental la respuesta al mundo para realizar su clasificación. Propone una clasificación de las sectas en siete tipos, define cada tipo en términos de su respuesta al mundo, de la clase de reacción dominante en las prácticas, y las creencias usuales de sus miembros. Para cada tipo sugiere la posición teológica típica de las sectas cristianas, define también las actividades a que se dedican de ordinario y las refiere a los textos bíblicos que prefieren. En el caso de las sectas conversionistas, como la de los adventistas del séptimo día es la típica secta del fundamentalismo cristiano evangélico. Su reacción frente al mundo exterior consiste en sugerir que éste hombres el mundo cambiará. Este tipo de secta no se interesa por los programas de reforma social o por la solución política de los problemas sociales, y aun puede ser activamente hostil hacia ellos. Las actividades propias de este tipo de sectas son las ceremonias de reavivación y la plegaria pública en reuniones masivas, más bien que de puerta e puerta. Los líderes de la secta movilizan el grupo y emplean técnicas de persuasión masiva para convertir a los individuos.

## ESTRUCTURA ORGÁNICA DE LA IGLESIA ADVENTISTA DEL SÉPTIMO DÍA

<b>Plano</b>	Conferencia General en Washington, D.C.				
<b>Multinacional</b>					
<b>Divisiones</b>	División	División	División	División	Otras
<b>Internacionales</b>	Euro	Norte	Sur	Inter	Divisiones
	Africana	Americana	Americana	Americana	
<b>Federaciones</b>	Brasil	Incaica		Unión Austral	
		Unión			
<b>Asociaciones</b>					
<b>Nacionales</b>	Misión		Misión		
<b>“Misiones”,</b>	Bolviana		Peruana		
<b>“Asociaciones”</b>					

Confeccionada teniendo como base el gráfico elaborado en el texto de STROËBELE-GREGOR, Juliana. Indios de Piel Blanca. Evangelistas Fundamentalistas en Chuquiyawu. Editorial HISBOL. La Paz. 1989. p. 137. En la fecha estudiada era conocida como la Misión de Lago, o la Misión del Lago Titicaca, debido a que en el Perú, a pesar de que ya a inicios del siglo XX, ya funcionaban iglesia en la capital, templos particulares como el ubicado en El Callao, o en Miraflores.

### 3.2. El Adventismo como Institución Religiosa

El Adventismo fue iniciado por William Miller, un granjero de Pennsylvania quien nació el 15 de febrero, de 1782, en Fittsfield y murió en Low Hampton el 20 de diciembre de 1849 (Spicer 1921). Miller era considerado entre sus amigos como un Bautista consagrado, desinteresado y humilde. Empezó a estudiar la Biblia cuando tenía 34 años, sin método teológico, sólo orientado por un libro de concordancias. Le llamaron la atención los libros de Daniel y del Apocalipsis. Motivado por los vaticinios que en ellos se hacían acerca de la

venida del Mesías, se empeñó en calcular la fecha de la segunda venida de Cristo, prometida en la Biblia. Durante dos años hizo y corrigió muchos cálculos. Éste, realizó un cálculo partiendo del año 475 antes de Cristo. Este partía del análisis de citas bíblicas como: Daniel 8:14<sup>8</sup>; Juan 14:3; 1:4-8; 17:13<sup>9</sup>; Romanos 15:13<sup>10</sup>; Hebreos 10:32-35<sup>11</sup>. Este libro pertenece al género llamado apocalíptico. Tienen un estilo propio: visiones llenas de imágenes, metáforas y alegorías, el empleo de cifras y/o números tienen un valor simbólico; y todo ello envuelto en un elevado estilo literario de corte profético. Estos libros relatan historias y exponen augurios.

Con estas bases, Miller realizó su primer cálculo y anunció, en 1818, que el fin del mundo sería el 21 de marzo, de 1843. Las iglesias bautistas como otras abrieron sus puertas a la elocuente predicación de Miller<sup>12</sup>. Era imposible no prestarle atención. Como ya se dijo había un gran descontento de las capas medias y bajas por la insatisfacción de necesidades y la libertad que se experimentaba en estas fechas. Se acercaba el fin de la gran espera. Cristo iba a venir, como lo había prometido en los textos bíblicos, y un pastor había encontrado la fecha. Este era un fabuloso descubrimiento. Hubo grandes concentraciones en Boston, New York, Pennsylvania. Muchas personas acogieron el llamado de Miller a la conversión y a la penitencia. Éste compró

---

<sup>8</sup> “Y él me dijo: Hasta dos mil y trescientos días de tarde y mañana; y el santuario será purificado”.

<sup>9</sup> Y si mi fuere, y os aparejare lugar, vendré otra vez, y os tomaré á mi mismo; para que donde yo estoy, vosotros también estéis. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. Y la luz en las tinieblas resplandece; mas la tinieblas no la comprendieron. Fue un hombre enviado de Dios, el cual se llamaba Juan. Este vino por testimonio, para que diese testimonio de la luz, para que todos creyesen por él. No era él la luz, sino para que diese testimonio de la luz. Mas ahora vengo à ti; y hablo esto en el mundo, para que tengan mi gozo cumplido en sí mismos.

<sup>10</sup> Y el Dios de la esperanza os llene de todo gozo y paz creyendo, para que abundéis en esperanza por la virtud del Espíritu Santo.

<sup>11</sup> Empero traed à la memoria los días pasados, en los cuales, después de haber sido iluminados, sufristeis gran combate de aflicciones; Por una parte, ciertamente, con virtudes y tribulaciones fuisteis hechos espectáculo; y por otra parte hechos compañeros de los que estaban en tal estado. Porque de mis prisiones también os resentisteis conmigo, y el robo de vuestros bienes padecisteis con gozo, conociendo que tenéis en vosotros una mejor sustancia en los cielos, y que permanece. No perdáis pues vuestra confianza, que tiene grande remuneración de galardón.

<sup>12</sup> Una de las características centrales de la prédica acerca del advenimiento de Cristo a la tierra, era la elocuencia y la habilidad oratoria que poseían sus oradores, pastores que provenían como ya se dijo antes de diferentes cultos protestantes, que ellos consideraban que se habían pervertido debido a la influencia del positivismo y las ciencias naturales.

una gran tienda de campaña y comenzó a organizar reuniones al aire libre anunciando sus predicciones<sup>13</sup>. Consiguió reunir más de cincuenta mil seguidores. Al llegar la fecha anunciada muchos creyentes liquidaron sus negocios, regalaron sus propiedades y vistieron túnicas blancas para preparar la venida de Cristo y no tener ninguna atadura material alguna. Nada sucedió. Un discípulo de Miller, Samuel S. Snow, propuso a su maestro que revisara los cálculos para ver si había habido algún error. Así lo hizo y fijó como nueva fecha el 21 de marzo de 1844 y después el 22 de octubre de 1844 (Spalding 1949). Al igual que en la primera ocasión no sucedió nada. Ante este fracaso y el conflicto que había ocasionado fue expulsado de la confesión bautista. Al día siguiente de la decepción, un seguidor y adventista, Hiram Edson, dijo que había tenido una visión; el día 22 sí había sucedido algo grandioso, pero no en la tierra sino en el cielo, en donde de modo invisible para los hombres, Jesucristo había pasado del lugar santo al santuario celeste<sup>14</sup> o Santo de los Santos, lugares que hasta ese momento nadie sabía que existieran en el cielo. Además, dijo Edson que Jesús había comenzado ese día el juicio de los muertos, y apenas terminara de juzgarles, seguiría con los vivos. Es decir estaba ya empezando a hacer su lista de los llamados a acompañarlos en su llegada corporal a la tierra.

De esta forma, el juicio había de continuar, ya no se sabía la fecha exacta, pero el proceso de la segunda llegada corporal y tangible de Jesús a la tierra se había iniciado, tan sólo era cuestión de tiempo para que sucediese. Según estos primeros adventistas, Dios será quien destruirá el mundo y no los hombres con sus armas. Insisten en el milenio, es decir, los mil años del reino glorioso de Cristo, antes de la definitiva aniquilación de los malos. Paralelamente a estos hechos, Miller y Hudson tuvieron agrios enfrentamientos por los fracasos con la fecha del fin del mundo. El primero de ellos ya no quería seguir convocando personas en algo que había fallado. Mientras que Hudson proponía seguir adelante y conformarse como iglesia. Esto produjo un cisma,

---

<sup>13</sup> Este era una segunda característica de la prédica del revival, la incorporación de las ceremonias religiosas al aire libre, contrastando con la formal de cuatro paredes.

<sup>14</sup> Job 14:10; Salmo 6:5; 88:10; 115:17; 146:4; Mateo 22:31, 32.

que dio lugar a la aparición de los Adventistas del Séptimo Día, La Iglesia de Dios, La Vida y La Unión Adventista, y los Adventistas Cristianos.

El esfuerzo adventista de Miller habría sucumbido tras sus fallidas predicciones de no haber surgido una segunda fundadora del movimiento adventista. Hellen Gould Harmon, Metodista, expulsada de su Iglesia también, a causa de sus ideas sobre el fin del mundo. Ella nació en Maine en 1827. Se decía que su constitución física era muy frágil. A los 9 años recibió una pedrada en la cabeza que le causó tener muchas visiones. A los 13 años, oyó predicar a Miller, y se hizo adventista (Spalding 1949). En 1844, una visión divina le ordenó escribir sus revelaciones, y en 1846, se casó con James White, quien le dio el apellido con que se hizo famosa. Los esposos White predicaron por muchos lugares y formaron predicadores de su doctrina. Ella fundó la revista *The Advent Review and Sabbath Herald* y escribió una gran cantidad de libros y folletos que tuvieron como finalidad instruir a los nuevos adventistas. Esto sentó las bases ideológicas y formales del adventismo, tanto en los Estados Unidos de Norteamérica, como en el resto del mundo. Temas relacionados a la vida espiritual, la temperancia. Fundó dentro del adventismo un instituto para promover una serie de reformas sanitarias y educativas. Al enviudar en 1881, Hellen White predicó por Norteamérica, Europa y Australia, murió en California en 1915. Los adventistas la consideran como una mujer de gran talento y como una profetiza<sup>15</sup>. Al respecto, Aboin Pinto señala:

---

<sup>15</sup> Estos son algunos de los títulos de los textos que Hellen White en su corta vida escribió, editó, publicó y difundió para propiciar la propagación del adventismo en el mundo... En ellos con una simple y rápida lectura veremos la gran diversidad de temas que abordó. Desde la temática puramente religiosa hasta la más social y pedagógica... Fin de conocerle, alza tus ojos, cada día con Dios, conducción del niño, conflicto y valor, consejos sobre la obra de la escuela sabática, consejos para los maestros padres y alumnos acerca de la educación cristiana, consejos sobre el régimen alimenticio, consejos sobre la salud e instrucciones para los obreros médicos misioneros, consejos sobre mayordomía cristiana, Cristo en su santuario, Dios nos cuida, el camino a Cristo, el colportor evangélico, seguridad y paz en el conflicto de los siglos, el discurso maestro de Jesucristo, el evangelismo, el hogar cristiano, el ministerio de curación, el ministerio de la alimentación saludable, el ministerio de la bondad instrucciones para la obra de asistencia social, en lugares celestiales, eventos de los últimos días enfrentado la crisis final de la tierra, exaltad a Jesús, fe y obras, felicidad y armonía en el hogar, hijos e hijas de Dios, historia de los patriarcas y profetas, la historia de la redención, joyas de los testimonios tomo 1, joyas de los testimonios tomo 2, joyas de los testimonios tomo 3, la educación, la fe por la cual vivo, la iglesia remanente, la temperancia, la voz: su educación y uso correcto, los hechos de los apóstoles en la proclamación de el evangelio de Jesucristo, ¡Maranata: el Señor viene!, la

“...escritores protestantes como Canright, que la conoció durante más de veinte años, afirmaba que sus visiones eran efecto de enfermedad nerviosa, y G. W. Ridault dice que era una fanática autoengañada, cuyas doctrinas hacen a sus lectores pusilánimes y tristes, produciéndoles dudas; y ella decía de sí misma que temía ser infiel. Enumera este autor hasta treinta y ocho las veces que ella dice en sus obras que tuvo el don de la inspiración. En efecto, desde las primeras páginas de *El Conflicto de los Siglos* (citaremos siempre este libro por la Edición Pacific Press. Mountain View, 1954), pasando por *Las Joyas de los Testimonios* y *El Camino a Cristo*, entre sus obras más extensas, hasta el más reducido de sus artículos, es frecuentísimo, encontrar estas frases: *Mediante la iluminación del Espíritu Santo me fueron reveladas... El Señor me ha dicho... El Señor quiere...*” (Aboin Pinto 1974: 80).

De otra parte, en cuanto a su organización eclesiástica posee cuatro niveles: asamblea local, dirigida por los ancianos; conferencia, que reúne las asambleas de un mismo país; la unión, que agrupa varias conferencias, y la conferencia general mundial, cuya sede está instalada en la ciudad norteamericana de Washington. Los adventistas consideran la Biblia la base de su fe y moral. Su fundamentalismo radica en la forma literal en que entienden al texto, ya no sólo como palabra sagrada sino que la fidelidad del texto deberá de conducir al imperio de la letra (Maxwell 1963). Uno de sus principios fundamentales como protestantes es la exigencia del decálogo<sup>16</sup>. Así, Pai Bates, unos de los pastores que propugnaba el regreso al imperio de la Biblia, y además de ser un convencido sabatista, lanzó en 1860 la idea de volver a honrar a Dios en los días sábados como en el Antiguo Testamento. Los adventistas acogieron la idea en 1868. Así se empezaron a llamarse Adventista del Séptimo Día<sup>17</sup>. Sus ideas a este respecto son tomadas en parte del

---

maravillosa gracia, mensajes para los jóvenes, mensajes selectos tomo 1, mensajes selectos tomo 2, mensajes selectos tomo 3, mente, carácter y personalidad tomo 1, mente, carácter y personalidad tomo 2 pautas para la salud mental y espiritual, notas biográficas de Elena G. de White, obreros evangélicos, palabras de vida del gran maestro, primeros escritos, la historia de profetas y reyes, reavivamientos modernos, recibiréis poder, reflejemos a Jesús, servicio cristiano eficaz, testimonio acerca de conducta sexual, adulterio y divorcio, testimonios para los ministros, testimonios selectos tomo 1, testimonios selectos tomo 2, testimonios selectos tomo 3, testimonios selectos tomo 4, testimonios selectos tomo 5, un llamado al evangelismo medico y a la educación sanitaria, el deseado de todas las gentes, entre otros más.

<sup>16</sup> Éxodo 20:1-17; Deuteronomio 6:1-9; 8:1; Salmo 119:9, 11; Juan 14:15; 15:10; Romanos 3:20; Juan 1:17; Romanos 11:6; 3:27, 28; 5:1; Apocalipsis 12:17; 22:17; Hechos 13:38, 39.

<sup>17</sup> Éxodo. 20:10; 35:3; Ezequiel 20:12, 20; Marcos 2:27; Romanos 6:14; 14:5, 6; Colosenses 2:16; Apoc. 1:10.

judaísmo: el rigorismo y la escrupulosidad del ambiente fariseo . Al respecto Mariano Aboín Pinto señala:

“La celebración del sábado como día festivo es el punto de mayor insistencia entre los adventistas en sus predicaciones. Por ello se apellidan del “séptimo día”. Es para ellos la señal de los elegidos, siendo la celebración del domingo la marca de la bestia de Apoc.13, 16” (Aboin Pinto 1974: 55).

Fundándose en el primer libro bíblico del Génesis 2,2: “Bendijo Dios el día séptimo de la semana y lo santificó”, sobre esto, sostienen que allí quedó implantada una ley natural, y por lo tanto, no derogable. Añaden además, que Jesús guardaba el sábado<sup>18</sup>, y que no vino a abrogar la ley, sino a cumplirla<sup>19</sup>, no existiendo ningún texto en la Escritura que demuestre que él sustituyese ese día. Afirman además, que el culto en domingo es de origen pagano, y su práctica establecida para la Iglesia Católica por disposición del emperador romano Constantino, en el 320 d.c., no pudiendo haber autoridad terrena que cambie el decálogo por tener sentido y valor de eternidad las palabras del Señor. Para ellos, la ley del sábado tiene dos partes. Una de ellas, ciertamente, de derecho natural, es la obligación que tenemos todos, por el hecho de haber sido creados y dotados del uso de la razón, mediante el cual podemos llegar al conocimiento de los deberes morales, de adorar a Dios y darle gracias, empleando para ello un determinado tiempo. Otra parte es de derecho positivo, por el cual se señala la fecha y el modo de celebrarla. La observancia del sábado no es de derecho natural, porque si fuera así, se encontraría en todos los pueblos de la tierra, aunque sólo fuera de un modo rudimentario. Grabada en los corazones de todos los hombres, la ley natural a todos les dicta que han de practicar su culto externo a Dios, pero no en un día concreto: el sábado<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Para esto toman como referencia bíblica, la cita contenida en el Evangelio de Lucas: Lc.4,16) “Mas él se apartaba a los desiertos, y oraba.” Para ellos esto haría referencia a la observancia del sabbath judío.

<sup>19</sup> Toman nuevamente como referencia una cita bíblica, Mt.5,17, según el cual: “No penséis que he venido para abrogar la ley ó los profetas : no he venido para abrogar, sino á cumplir.”

<sup>20</sup> Se desconoce la antigüedad exacta que tiene la práctica de la observancia del sábado y en qué forma y con qué obligación se celebraba antes de su promulgación en el Sinaí. Desde luego, en la época de los Patriarcas no se habla de ella, por lo que es de creer que o no estaba muy extendida o no era bien comprendida su práctica.

Los adventistas celebran como actos sacramentales el bautismo por inmersión, pero reservado para los adultos y la eucaristía es celebrada cada tres meses con pan ácimo y jugo de uva no fermentado. A esta celebración le precede el lavatorio de los pies, y la caracterizan por la espontaneidad en sus oraciones (Spicer 1921). Los adventistas se abstienen de las bebidas alcohólicas, de alcaloides como el café, el té o el tabaco. Para ellos, el sistema nutricional debe buscar no sólo mantener la salud corporal, sino más que todo, la salud espiritual y del alma. Además se abstienen de alimentos que la Biblia considera impuros. Su sistema nutricional posee beneficios, ya se han realizado trabajos al respecto acerca de las diferencias del estado nutricional entre familias adventistas y católicas en comunidades andinas (Arias Ramírez 1995). En cuanto a su labor misionera, éstas son sostenidas con los diezmos que aportan rigurosamente todos sus miembros. Su espíritu misionero es una de las características más resaltantes del espíritu adventista. Howell, misionera adventista cita parte del informe oficial de la sede sudamericana en Argentina, durante los inicios del siglo XX, alabando el trabajo realizado aquí, pero llamando a intensificar éste.

“Los diezmos y las ofrendas para las misiones han experimentado un buen aumento. La obra avanza; sin embargo, aún queda mucho que hacer. Hay aún millones que esperan el mensaje. Hay veintena de ciudades donde todavía no se ha penetrado. Se necesitan más obreros. Es necesario avanzar en todos los ramos del trabajo” (Howell 1974: 201).

Su método es hasta cierto punto eficaz en cuanto a su política misionera; introducirse en el medio, solucionar problemas y mediante la venta de material escrito, si es necesario casa por casa, familia por familia, insertándose por medio de algún miembro de la familia, para de allí buscar integrar o hacer participar a todo el núcleo familiar. Si la población es analfabeta, los misioneros adventistas proveen de educación, una de las clásicas herencias tanto del protestantismo histórico, como de la modernidad de la que ellos provienen.

“Los adventistas han desarrollado un método muy eficaz para captar prosélitos. En primer lugar para presentarse ante el público lo hacen por medio de charlas sobre salud, hogar, problemas sociales, drogas, tabaco, alcohol, etc. Después de haber captado el interés de las personas van introduciendo sus doctrinas contenidas en unos folletos de

nombre Tesoros de la vid, dedicados a adultos y a niños. Estos primeros contactos se realizan casa por casa y se conocen como la siembra” (Gutiérrez Neyra 1992: 160).

Administrar los bienes materiales y el tiempo son elementos centrales de su ética. Ésta implica, al igual que la mayoría de los protestantes asume que Dios está en el aprovechamiento de cada ingreso que perciba este en su vida cotidiana. Con el adventismo nos encontramos frente a una doctrina sistematizada, propagada con medios eficientes y económicamente abundantes, practicada dentro de una perfecta organización, con una disciplina severa (Gutiérrez Neyra 1992).

### **3.3. El Adventismo del Séptimo Día en el Perú**

Según Pevereni en 1885 cuando llegan a Chile desde Francia Claudio Dessignet y familia, quienes iniciaron la obra adventista en Chile. Para esta familia es la primera en pisar suelo chileno. Si embargo, para Howell, fruto del contacto con Argentina a través del sistema de colportaje fue C.A. Nowlin el primer misionero, a finales del año 1891 (Howell 1974). Muchos de los misioneros protestantes adventistas norteamericanos que pisaron suelo latinoamericano como colportores llegaron sin saber una sola palabra en castellano, casi en la indigencia. La explicación que se da para la expansión de la obra adventista bajo estas condiciones se encuentra en el espíritu de cuerpo de la misión adventista. Su habilidad como vendedores de Biblias y material religioso era sorprendente. Su estructura jerárquica, además del cobro de diezmos, facilitaba con el tiempo, la movilidad por todo el continente suramericano. Así no es de extrañarse que para 1916, ya existía la División sudamericana, la cual fue organizada en Argentina y se extendía por casi toda Latinoamérica (Spicer 1921). Así, para 1886 ya se tenía al primer converso<sup>21</sup>. Los primeros misioneros adventistas, de origen norteamericanos llegan a Chile, a finales de este siglo, como colportores<sup>22</sup>. En 1898 se realiza el primer congreso de la Misión chilena. Dura 15 días y se le llama “Reunión General”.

---

<sup>21</sup> Se refiere a Pedro Maitre.

<sup>22</sup> Se refiere a los pastores norteamericanos adventistas E.W. Bishop, T.H. Davis, quienes llegaron al Perú, rumbo a Chile y Bolivia, respectivamente.

### Colportores Adventistas de finales del siglo



Para el caso argentino en 1886, según relata Peverini<sup>23</sup> llegó a sus manos una revista protestante publicada en Suiza, ridiculizaba una ceremonia bautismal por inmersión realizada por los adventistas en Suiza (Howell 1974). Dicho artículo despertó su curiosidad y le induce a escribir para conseguir la revista que los adventistas publican. A consecuencia de la lectura de las publicaciones adventistas la familia Peverini acepta el mensaje adventista sin haber visto jamás a un miembro. De allí en adelante se empiezan a producir las conversiones por toda Argentina<sup>24</sup>. Llega el primer predicador enviado por la Asociación General, F. H. Westphal, como respuesta al pedido de los creyentes ruso-alemanes de que se les enviara alguien que hablara alemán. En aquel entonces había unos 150 creyentes, no bautizados aún, en toda Sudamérica. Westphal organiza la primera Iglesia Adventista de Sudamérica en Crespo, Entre Ríos, una congregación de 36 miembros. A fines de ese mismo año organiza otra iglesia en Buenos Aires con 20 miembros. Se bautiza en la

<sup>23</sup> El Estudioso adventista de nacionalidad argentina Pevereni, Héctor. Otros como Jema Meyer en su texto *Historia de los Cristianos en América Latina* presenta una cronología de la llegada del adventismo a Argentina en 1898, pero no ofrece mayor información acerca de las causas.

<sup>24</sup> Se refiere a personajes como Reinhardt Hetze, Jorge Riffel, las familias Dupertuis y Pidoux.

provincia de Santa Fe Pedro Kalbermatter<sup>25</sup> y sus hijos. Bautismo que realizó Westphal dentro de un pozo. En 1899 se inaugura el primer colegio adventista de Argentina que abrió sus puertas en la localidad de Las Tunas, provincia de Santa Fe. Poco tiempo después a su actual emplazamiento, en la provincia de Entre Ríos, en Libertador San Martín. Fue la base para lo que hoy se conoce como Universidad Adventista del Plata.

“Nuestra casa editora, establecida desde 1906 en el pueblo de Florida, cerca de Buenos aires, se halla en buenas condiciones financieras. Está cumpliendo su destino preparando las publicaciones necesarias para los campos de habla castellana, y también ha contribuido de sus ganancias para ayudar a otras instituciones” (Howell 1974: 200)

Para el caso boliviano, al igual que en los casos anteriores, la presencia de los Adventistas del Séptimo Día comienza a inicios del siglo XX. Para 1903 es un colportor chileno, cuyo nombre no se registra empieza a difundir las ideas del adventismo. Un dato interesante de la experiencia boliviana es que es en 1906 el gobierno boliviano decreta la ley e tolerancia de cultos, llamados por ellos **ley de la libertad de conciencia**. Es del territorio Boliviano, como veremos después, desde donde llegan los primeros misioneros adventistas para formar la estación de Platería. Una de las figuras centrales para la experiencia boliviana adventista fue E.W. Toman, cuya experiencia comienza en Chile, y F.A. Stahl, misionero norteamericano enviado por la sede central en Washington. Éste estudió para ser enfermero y fue enviado a Bolivia junto a su esposa. Aún así esta misión no fue tan exitosa, cuenta Howell que sólo se lograron conversiones alrededor de 1912.

“Se establecieron en La Paz y abrieron un dispensario entre los indígenas, dando tratamientos también entre las familias europeas..., sin embargo no obtuvieron tanto éxito. En verdad, no se obtuvo un observador del sábado en Bolivia hasta 1912. Aun ocho años más tarde, únicamente veinte personas habían aceptado el mensaje que nuestros misioneros se habían esforzado por darles” (Howell 1974: 212).

---

<sup>25</sup> Este es uno de los misioneros más emblemáticos de la organización adventista en América Latina. Aún para el caso peruano Kalbermatter es relevante para analizar la misión adventista en Puno, durante este período en la zona quechua de Puno. Ver *20 Años como Misionero entre los indios del Perú. Apuntes biográficos*. 1950.

Ahora bien, al Perú, para 1898 procedentes de Chile, llega el adventismo en dos frentes. El primero de ellos a través de la ciudad de Mollendo (Kessler 1993), provenientes de Chile, donde el Adventismo ya había llegado, alrededor de 1895 (Kessler 1993), Los hermanos Espinoza, carpinteros de profesión. Llegaron como colportores, buscándose, tanto mejorar su nivel de vida, como expandir la obra adventista. Un segundo frente de la llegada del adventismo es el que desembarcó directamente en Lima, a través del puerto del Callao, donde vivió al llegar al Perú, además de ser allí las primeras reuniones adventistas, a puerta cerrada. Esta fue la primera entrada formal del adventistas al Perú, a través del colportaje. Aunque se debe de señalar que años antes, aunque de tránsito a otros países latinoamericanos, como Argentina y Chile los misioneros adventistas norteamericanos llegaron al Perú, pero al ver la solidez e importancia de la religión católica en nuestro país, se vieron desanimados.

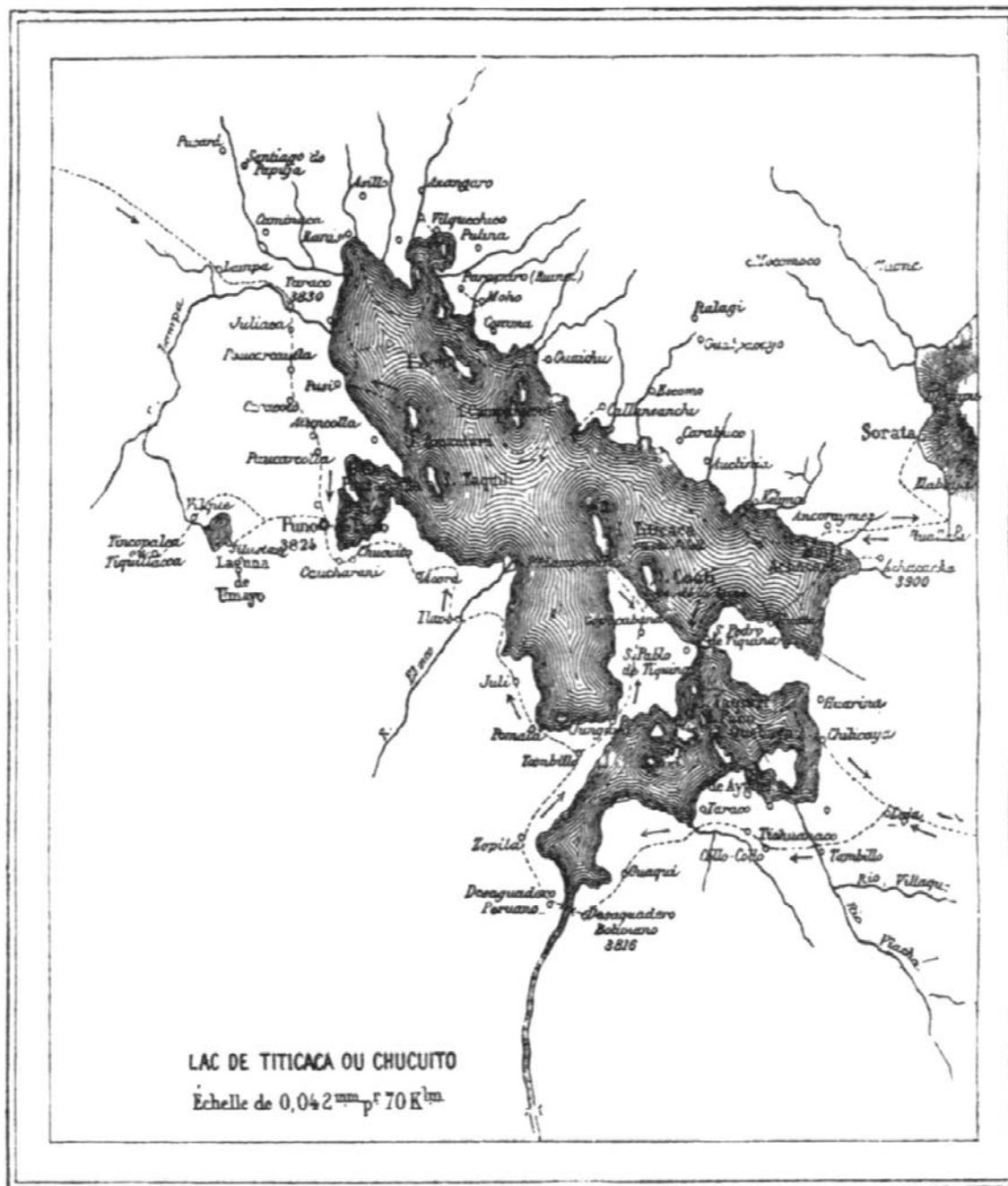
“En el año de 1895, GH. Baber fué enviado para hacerse cargo de la obra occidental. Hizo trabajo evangélico y varios viajes misioneros. Es uno de esos viajes, hecho a mediados de 1899, fué al Perú, acompañado por el Sr. Eduardo Thoman” (Howell 1974: 205).

Alomía, en su texto sobre los inicios de la presencia adventista en el Perú, señala que en agosto de 1898, salieron de Valparaíso 2 grupos de familias hacia el Perú como misioneros de sostén propio, con el propósito de evangelizar, valiéndose de sus oficios de carpinteros y usando el colportaje como obra y autosostenimiento de la obra. Otro grupo familias llegó a la ciudad a Arequipa. Éstos eran las familias de Liborio y José Osorio. El grupo que llegó a Lima compuesto por José Luis Escobar, Víctor Thoman, Luis y Víctor Osorio(Alomía 1996). Los mismos miembros de la Iglesia Adventista financiaban nuevas obras misionera. Para el caso peruano, la misión peruana dependía económicamente de la Misión chilena, establecida años atrás. Esto se dio hasta 1904, año en que se independiza. Para el naciente siglo XX, los colportores adventistas, trataban de sobrevivir en múltiples ocupaciones, las cuales combinaban con su actividad proselitista, básicamente en la ciudad de Lima, a pesar de las prohibiciones legales.

## Capítulo 2

### Puno y Platería. Características y Contextos

#### 1. Puno Republicano y el contexto político social



Mapa del Departamento de Puno, tomado del texto de Charles Wiener "Perú y Bolivia"

Al empezar la república en el país, el departamento de Puno era aún una intendencia con cinco provincias: Guancani<sup>26</sup>, Lampa, Carabaya, Azángaro y Chucuito (Romero 1927). Romero en su texto habla de un aproximado de 300,000 personas, de las cuales, más de la mitad poblacional la constituían las poblaciones indígenas. La actual capital de departamento era tan sólo una villa con poco menos de 7000 habitantes. El 74% de la formación de los distritos en Puno ocurrieron entre finales del siglo XIX y el resto en siglo XX. De allí data la formación como distrito de Platería (Quispe Mancha 1998). El departamento de Puno, fue primeramente una intendencia que se fundó alrededor del año 1796. Su demarcación territorial se da durante el inicio del período republicano, con sus obispados y parroquias. Como señala Bonilla, el siglo XIX y XX constituye un intento de unificar y refundar la sociedad y territorio peruano, separándolo de su matriz colonial (Docafe 1975). A inicios del siglo XX, la población de Puno ya sobrepasaba el medio millón de personas, donde siempre se mantuvo la primacía numérica de los grupos indígenas, sobre los mestizos y los criollos. Edward Dew señala que para entonces la población puneña era alrededor de 500,000 habitantes aproximadamente; y que para la segunda década de este siglo llegaba alrededor de 567,000. Desde el siglo XIX en adelante, como vemos hay un crecimiento lento, pero sostenido de la población, mientras que los recursos y los servicios del estado, nunca estuvieron preparados, ni destinados para la población indígena (Dew 1959).

Tamayo Vargas señala que este crecimiento se vio disminuido por las enfermedades y las matanzas indígenas por el control de las tierras de cultivo (Tamayo Vargas 1928). Por el contrario, el espacio urbano crece, se aumentan los barrios y el proceso de migración interna a lugares como Arequipa y Cusco. Puno no explotó demográficamente como en el caso de otros departamentos del sur andino. El mismo Dew para denotar este proceso señala:

“abrumadoras mayorías indígenas: quechuas y aymaras, y minorías de mistis y mestizos siempre caracterizó al departamento de Puno, durante todo el siglo XIX y XX” (Dew 1959: 45).

---

<sup>26</sup> Huancané.

Para 1920 contaba con tan sólo 12 distritos y el resto continuaban siendo consideradas parcialidades, las cuales representaban de una manera u otra la continuidad no sólo del modelo de distribución y repartición de territorio y hombres para los españoles, sino que también fue la forma de establecer asentamientos humanos diferenciados para indígenas y mestizos, dando posterior nacimiento a las comunidades de indios.

“Las tierras que se les señalaba a los indígenas en el acto de la fundación de ciudades y villas para residencia y vecindad exclusiva de españoles a nombre del cacique o de un determinado repartimiento; en la fundación de pueblos españoles para indios, es decir las reducciones a nombre del común de indios del mismo pueblo, dieron lugar a la categoría social y económica del común o comunidad de indígenas” (Hurtado 1974: 96).

El hecho de querer mostrar algunos datos estadísticos acerca de la población indígena, a partir de la segunda mitad del siglo XIX en adelante, hasta 1915 no tiene como finalidad esclarecer las dudas acerca del número exacto de la población indígena en el departamento de Puno, ni mucho menos en el país ;sino tan sólo mostrar la fortaleza numérica que esta representaba dentro de la realidad peruana de la época en cuestión, una realidad numérica que no significó en la práctica ninguna inclusión seria en las políticas de inserción en la llamada modernidad. Aún así, quizás un elemento en el que coinciden la mayoría de estudiosos que se han detenido a observar más de cerca el problema estadístico de los indígenas durante la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX, es que para el caso de Puno, el número aproximado de indígenas que vivían allí era alrededor del medio millón de personas. En Puno<sup>27</sup>, el auge de la minería era unas de las actividades económicas

---

<sup>27</sup> El Departamento de Puno está situado en el extremo sureste de Perú, que limita al este con Bolivia, al sur con los departamentos de Tacna y Moquegua, al oeste con los de Arequipa y Cuzco y al norte con el de Madre de Dios. Posee una extensión de 72.382 km<sup>2</sup>, y su capital es Puno. Este fue fundado por el Conde de Lemos el 4 de noviembre de 1668. Este departamento ocupa prácticamente la totalidad del altiplano del Titicaca o del Qollao. No obstante, ciertas áreas se encuentran en el mismo ámbito fisiográfico al que pertenece Madre de Dios, que presenta características típicas de La Selva. Las cumbres suelen superar los 5,000 m.s.n.m. Su clima es extremadamente frío durante el invierno, una de las características a las que se suele asociar regularmente a este departamento Puno. Resulta importante la tradicional actividad ganadera, basada en la cría de camélidos y crianza de bovinos y ovejas, fruto de la presencia española. No obstante, la principal actividad económica es la minería, especialmente centrada en la extracción de cobre, plomo, cinc, plata, antimonio y oro. Puno fue conquistada y anexada al imperio de los incas durante los reinados de Sinchi Roca, Lloque Yupanqui y Mayta Cápac.

principales. Esta actividad realizada, sobre todo en la provincia de Chucuito.<sup>28</sup>, se mantenía vigente desde el período colonial hasta la entrada del período republicano. Socialmente, aún Puno en su totalidad, seguía controlada por la minoría de los hacendados y respaldados por sectores conservadores de la Iglesia y el Estado peruano. Demográficamente, Puno era para 1800 una *república de indios*. Con un aproximado de 200,000 habitantes, eran y son la mayoría poblacional en este departamento. Uno de los hechos relevantes para empezar con el estudio del período republicano en Puno es su participación en las luchas independentistas. Así, para 1825 Sucre llega a Puno, comisionado por Bolívar para organizar la llamada república bolivariana en todo el territorio peruano<sup>29</sup>. Así se empezó con el trazado de límites entre las dos nacientes repúblicas: Perú y Bolivia, usando como base límites coloniales preestablecidos, donde Puno y La Paz eran y seguirían siendo los centros de administrativos. Se establecen las provincias de Guancani, *Lampa*, *Carabaya*, *Azángaro* y *Chucuito* (Romero 1928).

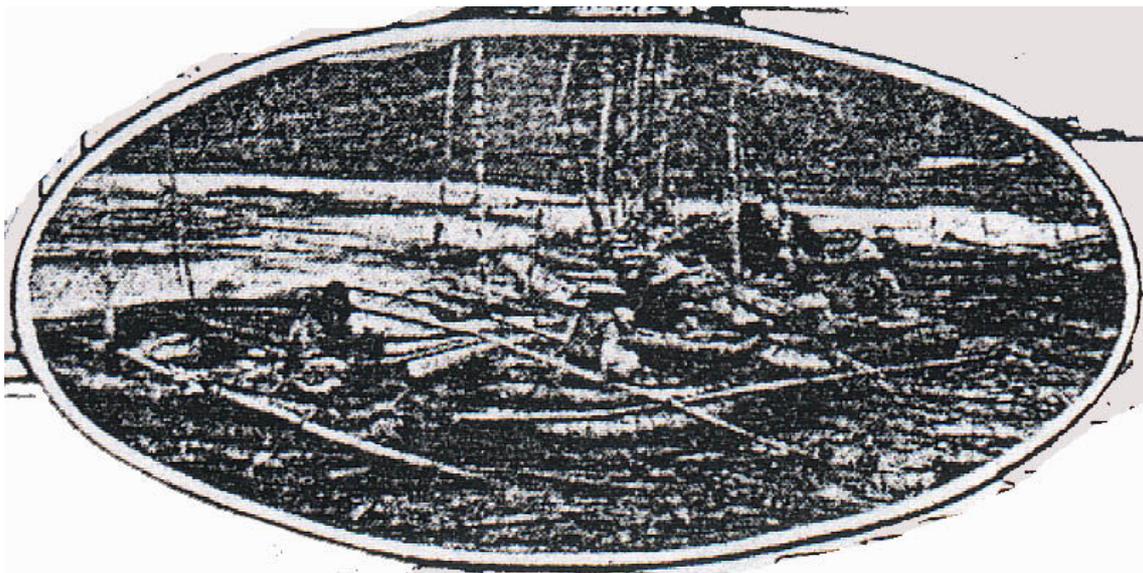
Como se sabe, antes de ser un departamento, Puno era una diócesis. Es decir, estaba adscrita al poder religioso y para 1874 las diócesis se unifican y se convierten en unidades políticas. Ya en la independencia las viejas intendencias se vuelven departamentos. Esto significó un primer rompimiento de la continuidad geográfica entre aymaras y quechuas de ambos lados del lago Titicaca. El posterior proceso federalista trató de alguna manera de reencauzar los lazos sociales y comerciales entre Puno y Bolivia, además, estos movimientos surgen como necesidad al fuerte centralismo de la capital y el poco interés del Estado por viabilizar y democratizar las autoridades locales, traducido esto en la elección centralista de los prefectos para el gobierno de las regiones del país y el control de su producción. Una de las reacciones del centralismo y la falta de interés por el destino del resto del país, fue los

---

<sup>28</sup> Según Wiener el nombre de Chucuito provendría del corregimiento del mismo nombre que se halla al este de la ciudad de La Paz. Tomado de: Wiener, Charles. *Perú y Bolivia. (Pérou et Bolivie. Récit de Voyage Suivi d'Études Archéologiques et Ethnographiques et de Notes sur l'Écriture et les Langues des Populations Indiennes. Ouvrage Contenant plus de 1100 gravures, 27 cartes et 18 plans. Paris, 1880)*. UNMSM, IFEA, CONCYTEC. Lima. 1993.

<sup>29</sup> Es en este mismo año que Bolívar decide hacer una reducción mínima de la contribución del indígena. Para Romero, esto propició cierto alivio fiscal para éste.

movimientos federalistas del siglo XIX. Éste buscaba la independencia y libertad de sus provincias, para promover su propio desarrollo. Su localismo se basaba en lo complicado de su geografía y su lejanía tanto geográfica como políticamente de las decisiones estatales. Ahora bien, Puno estaba más cerca de realidades ajenas al país; existía como habla Emilio Romero de un sentimiento de soledad y desconsuelo en Puno. Esta visión federalista no era una idea nueva, ya Bolívar quería para América Latina una federación: Bolivia, Perú, Colombia para construir una nación fuerte que se basase en los lazos históricos y culturales (Romero 1928). Era una rebeldía contra el centralismo, pero fruto de la evolución social y política de Puno. No tenía la posibilidad de elegir autoridades con representatividad, hasta entonces, el papel del prefecto era decidido por el presidente de la república, sin ofrecer posibilidades descentralistas, las ternas que se presentaban desde el departamento nunca fueron tomadas en cuenta (Romero 1928).



Primero Bolívar, luego La Mar y por último Agustín Gamarra idealizaban una nación no centralista, pero, tan sólo acrecentaron años de guerras civiles y anarquía social y política (Anderson 1993). Así, el poder era propiedad de caciques militares, es por eso, que además, el movimiento federalista se planteaba enfrentar esta anarquía y centralismo del Estado. Creían firmemente en enfrentar las fuertes tendencias centrífugas, las divisiones y las fragmentaciones políticas que caracterizaban al Perú y Bolivia, a través de intentos federalistas, de dos naciones donde las similitudes sociales y políticas

se aunaban a las culturales. Las tendencias separatistas del departamento de Puno parecen haber acabado en 1840, después del fracaso del último esfuerzo por el dictador militar boliviano Santa Cruz para crear una federación con los departamentos de Puno, Cuzco, Arequipa, de lado peruano y de lado boliviano. Esta fracasó básicamente por la fuerte oposición de países limítrofes como Chile y Argentina, también se le veía con una fuerte dosis de racismo de dos naciones que se consideraban “naciones de indios”.

Así, se vio en la federación la posibilidad de lograr cierta autonomía y control de los recursos para el desarrollo local. Puno concentró tropas de Santa Cruz, en espera de la batalla contra el general Salaverry, donde el segundo vencido en Arequipa, a finales del año de 1835 es fusilado. Santa Cruz creía en el progreso y la modernidad, pero también entendía que desde Lima era casi imposible lograrlo. Para él era una ciudad sin orden y holgazana, entregada al despilfarro.

“... Lima es la Babilonia de América, los hombres de esa ciudad urden las revoluciones francamente en los cafés; y en esa ciudad se reúnen los que quieren ir a pasar vida holgazana en tertulias y diversiones, en el juego y en amoríos,... es una vergüenza que estos países no progresen con tantos elementos que les ha concedido la naturaleza y con tanta abundancia en todo sus tres reinos...” (Romero 1928: 56).

Al final, los intentos federalistas no prosperaron, pero se convirtieron en una de las primera luchas de la naciente república por la autonomía y la búsqueda de mejoras sociales y políticas, pero cómo señala Romero, éste hecho se convirtió en el imaginario colectivo local como ejemplo de coraje y valentía frente a la autocracia centralista de la capital. Estos movimientos federalistas fueron de algún modo separatistas. Estos movimientos acaban en 1840. Un pasaje del texto de Romero, quizás pueda resumir, aunque de manera romántica, lo que representaron los movimientos federalistas en Puno:

“Aquel noble ideal que hay que juzga con sereno criterio y de conformidad con las ideas de la época, fue destruido, porque se impuso el egoísmo de los políticos sobre las tendencias sinceras de los pueblos. ¿Por qué se dividió el Perú artificiosamente y no conforme lo reclamaban sus necesidades, sus afinidades, costumbres y sus anhelos de mejoramiento...”

Dentro del plan de la Confederación debieron caber lógicamente en el Estado Sud-peruano los departamentos de La Paz, Omasuyos y Muñecas, cuya situación geográfica los coloca naturalmente en la gran meseta del Titicaca. Geográficamente La Paz debió formar parte del Estado Sud-peruano. Pero sobre las tendencias sociales estaba la anarquía política, la ambición y el egoísmo. Y la Confederación debió destruirse porque se había desvirtuado el sincero propósito de los pueblos de crear gobiernos regionales autónomos. Contra los anhelos puros de las democracias de aquella época, estaban los planes políticos. Por eso triunfó la reacción nacionalista unitaria, porque la Confederación dividió el Perú insinceramente.

Pasada aquella etapa cabe a Puno el orgullo legítimo de haber luchado con valentía y sobre todo con convicción por una de las causas más grandiosas en su sentido histórico. En la evolución de las sociedades en la meseta hubo al fin una manifestación ideológica de lucha y de progreso, en la que hasta ese momento solo las razas indígenas habían tomado parte activa, demostrando sus inquietudes, sus dolores y sus anhelos” (Romero 1928: 56-57).

Mientras tanto en Lima, ya se vivía el auge del guano, y para 1849 los inmigrantes *coolies* fueron traídos para la agricultura costeña, ante el abandono de los negros cimarrones y sus constantes rebeliones (Rodríguez Pastor 2001). El centralismo del país era fuerte y burocrático, impidiendo el desarrollo regional, tanto en el ámbito político organizativo, como en la prestación de servicios a la población. Otro de los problemas sociales resaltante, en la sociedad puneña, de mediados del siglo XIX, fue el bandolerismo y abigeatos, que no sólo se dio en los espacios rurales como en el caso del departamento de Puno, sino también en las ciudades como Lima y Arequipa, entre otras. Este era el fruto de las inseguridades sociales y la poca presencia de Estado en la vida cotidiana del resto del país, así, asaltos pillajes de negros cimarrones y campesinos que escapaban de las haciendas y que no estaban arraigados a una institución cultural, como en el caso de una comunidad campesina, donde robaban y asesinaban para robar ganado y enfrentarse al poder público de esta época. Para Emilio Romero estas mismas haciendas eran rudimentarias, sin organización ni tecnología. Además, eran manejadas por encargados y no por sus dueños, éstos no le daban importancia al desarrollo de su propia hacienda.

Los encargados recargaban de obligaciones a los mayordomos, intermediarios ante los indígenas parcelarios. Eran además poco higiénicas y aducían de servicios básicos.<sup>30</sup> Este bandolerismo no necesitaba una ideología específica sobre la opresión y abuso, tan sólo le bastaba identificar a los principales agentes de poder en la sociedad peruana y atacarlos. Además, sus formas sociales eran rudimentarias, reducidas a pequeños grupos, donde las relaciones sociales se basaban en la presencia de un líder guerrero y violentista, en el sentido más sociológico de la palabra. Su legitimidad estaba marcada por su eficacia y el éxito de las acciones las cuales eran violentas y rápidas. Flores Galindo, en su texto, sobre el militarismo y la dominación británica señalaba que el bandolerismo era el resultado de la inestabilidad social y política de la nación que buscaba poner en orden una nación nueva, además de señalar que también fueron manifestaciones elementales de la anarquía política y del malestar social, propio de la época (Flores Galindo 1984).

Para la década del 60 del siglo XIX, el departamento de Puno experimentaba un lento crecimiento de sus espacios urbanos, en especial de la hoy capital de departamento. Como casi toda zona rural, su vida se centraba en las relaciones agropecuarias y comercio interno y regional. Es recién en este siglo cuando la expansión urbana de ciudad de Puno empieza, durante la administración prefectural de Alejandro Deustua, quien inicia la construcción del hoy Colegio San Carlos. Además se empieza una serie de obras públicas que buscaban consolidar la visión urbana y moderna acorde con las ideas y tiempos. A pesar de la lejanía del departamento con relación al resto del país, Puno trataba de mantener una vida cultural y política viva. Como señala Romero la política siempre fue un tema presente en las discusiones sociales de la población. Pero esto era una historia urbana (Romero 1923). Mientras tanto, en el campo, las relaciones sociales se mantenían aún por el lado de la población quechua con la fuerte presencia de las haciendas; y por otra parte

---

<sup>30</sup> Para mayor información puede revisarse el trabajo de José Varallanos sobre el bandolerismo en el país.

las poblaciones aymaras desarrollaban la agricultura a pequeña escala y la crianza de ganado vacuno, ovino y auquénido.

Lima experimentaba la bonanza de los recursos producidos por el guano y el salitre, que posibilitó el tiempo de ocio necesario para el desarrollo de las artes y la intelectualidad capitalina. Personajes como Mateo Paz Soldán e instituciones como la universidad de San Marcos propiciaron el ambiente ideal para que se trazara e intentará dibujar un ideal de nación, tanto a través de la pintura como de la literatura, a partir de una visión romántica del país. Escenas emblemáticas como la pintura de Montero sobre la muerte de Atahualpa, la publicación de trabajos científicos de los viajeros y naturalistas como la geografía nacional de Mateo Paz Soldán, en 1865, bosquejos históricos, documentos que trataban ante todo de desarrollar una visión nacional.

“Esta generación, con su variedad de obra históricas, literarias y plásticas trazaron una imagen del Perú y de lo peruano, y con ello proporcionaron herramientas para la forja de una comunidad nacional. Seguramente puede discutirse si dicha imagen era demasiado parcial: volcada a lo «criollo», por ejemplo, o si daba predominio a la vertiente hispánica y no a la indígena, pero cumplió la tarea de hacer imaginable la nación a un sector de sus habitantes y al resto del mundo” (Contreras & Cueto 2000: 116).

Lima, además, comenzaba a expandirse rápidamente, además de que los grupos terratenientes, exportadoras y comerciantes se benefician de este auge y crecimiento económico. Para 1872, el partido civil de Manuel Pardo gana las elecciones presidenciales y buscan establecer procesos de descentralización, otorgando la prestación de los servicios educativos y sanitarios a las municipalidades, se da un reglamento de instrucción pública en 1872, donde se establece que el primer grado de educación básica era obligatorio. Si bien se puede pensar que esto encajaba dentro de la política modernista y positivista del siglo XIX que buscaba integrar y establecer lazos igualitarios entre la ciudad y el campo, tan sólo significó en mucho de los casos una norma más, ya que el estado no propicio el otorgamiento de los recursos para que las municipalidades pudieran hacerse cargo de estos servicios. Las rentas, los impuestos seguían teniendo un último destino: el estado centralista.

La clásica división entre sociedad de indios y españoles, se transformó en la sociedad de criollos y el resto. Indios, negros, mestizos, etc. Representaban casi siempre la última esfera de los intereses del Estado peruano del siglo XIX. Así, por ejemplo el tema de la marginalidad del indígena, a inicios del siglo XX, no era sino un defecto de la falta de una política seria de inclusión en la llamada modernidad y racionalidad con la que empieza el período independentista y republicano. Es necesario dejar sentado, que como señaló Basadre, la civilidad del siglo XX se construye sobre la base de los hechos violentos del siglo anterior, debido a las fuertes y extensas brechas sociales, culturales, económicas y políticas. El relativo auge y estabilidad política y económica estaba en la costa. La agricultura costeña representaba más de la mitad de los ingresos al fisco. Ya para 1874 había cerca de 1000,000 *coolíes*, como agricultores externos (Rodríguez Pastor 2001). Símbolos del auge producido por la bonanza del *guano* fue la creación de diversas instituciones y la entrega de obras que como dijimos antes, eran necesarias para la búsqueda de la tan ansiada modernidad: 1875, construcción del ferrocarril Puno – Arequipa, 1875: construcción del hospital del Dos de Mayo; 1875: creación de la Facultad de Derecho de la Universidad de San Marcos; 1876: fundación de la Escuela de Ingenieros; 1877: fundación de la *peruvian guano company*; entre otras instituciones privadas como bancos principalmente. Toda esta bonanza y crecimiento económico es totalmente destrozada por la guerra con Chile. La agricultura costeña en levante es retrocedida más de 20 años, el comercio interno y externo es destrozado, el primero de ellos por la destrucción de las vías ferroviarias, necesarias para el intercambio de mercancías y productos; así como fuente esencial de comunicación, y el segundo por las fuertes pugnas políticas previas a la guerra las cuales son mantenidas y reforzadas. Luego de la Paz en Ancón, la población y el aparato estatal se encontraban en ruinas. La situación de los diferentes grupos sociales y étnicos era deplorable. Como señala Rodríguez Pastor, muchos *coolíes* preferían colaborar con el ejército chileno en contra de sus abusivos patrones peruanos, los indígenas de la sierra eran obligados a

participar en la guerra. Luego de lo cual eran adscritos como carne de cañón en las revueltas partidarias.



(Contreras & Cueto 2000: 140)

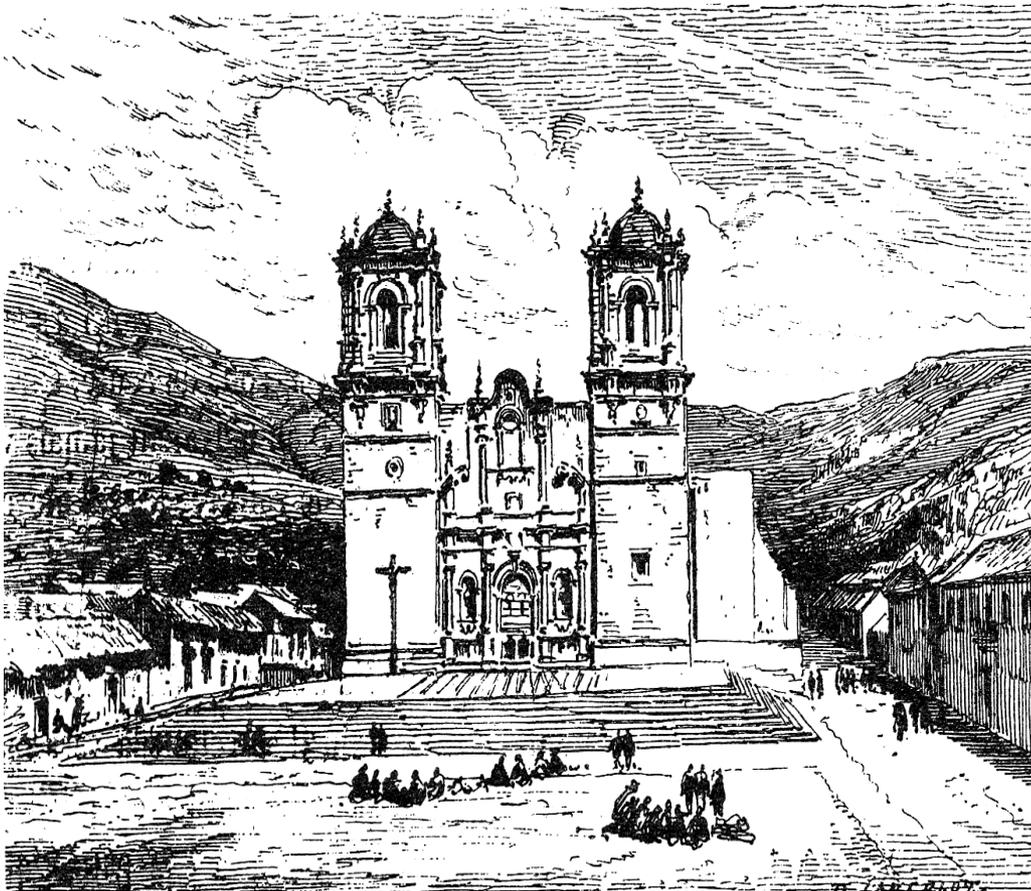


Grabado de mujer aymara de Puno. Tomada del texto de Charles Wiener, citado en la bibliografía.

Una de las formas para tratar de entender cómo era la vida de la ciudad de Puno durante el siglo XIX, quizás lo representan los relatos de los viajeros. Charles Wiener, Alcides D'Orbigny y James Ortón nos muestran lo que representaba Puno para finales del segundo tercio del siglo XIX. En el caso de Charles Wiener, dice sobre Puno en 1875:

“Es una ciudad neutra. Nada de la majestuosa antigüedad del Cuzco; nada del arcaísmo pintoresco del pasado español. Ninguna iglesia bella, ni casas hermosas, ni siquiera muros de convento, tediosos y característicos. Casas desnudas, tontamente pintarrajeadas de rosa o de azul: una fuente de zinc, en medio de la plaza; en las tiendas, vendedores que hablaban español, unos con acento tudesco, otros con acento inglés. En todas las esquinas anuncios de *pale ale* de Bass y Co. Al día siguiente de mi

llegada, día de feria, la ciudad se llenó de indios e indias. En este lugar las dos razas que habitan al norte y sur de los alrededores de la ciudad, y en la ciudad misma, quechuas y aymaras, no se mezclan mayormente. Se los distingue no sólo por el tipo, ya que los aymaras son más robustos y oscuros que los quechuas, sino también por el vestido de las mujeres. Las mujeres adoptaron, cuando llegaron los españoles, los tocados tan pintorescos que por entonces se usaban en Europa, y que conocemos por los retratos de *Isabeau de Bavière* de *Agnes Sorel*. Los han conservado hasta hoy sin el menor cambio. Togados que se elevan en punta, y, en la cabeza de una mujer de buena talla, producen un efecto encantador. Por desgracia las mujeres aymaras son pequeñas, y esta especie de mitra hace que parezcan aún menos altas. Sin embargo, los sombreros negros, de un rojo vivo por el reverso, forman un excelente marco para los rostros oscuros y las mejillas de reflejos casi negruzcos de las autóctonas de la altiplanicie del Vilque” (Wiener 1993 :408–409).



En esta descripción no sólo se habla de Puno, como espacio social y cultural, sino también su relevancia dentro de un circuito mayor, comparándola con Cusco, por ejemplo y su rico pasado colonial. Básicamente Puno, en la visión de este autor, era una ciudad sin mayor encanto y rodeado por todo lado de componentes indígenas y coloniales. Destaca las diferencias entre las dos

grandes etnias indígenas de la época: aymara y quechuas. Puno, para Wiener es un espacio social sin cambio, su vestimenta, sus rasgos, su diferenciación social y étnica es *conservada y ajena al cambio*. Tanto D'Orbigny y Ortón coinciden en señalar que si bien la ciudad de Puno mostraba vida social, las realidades de las comunidades de indios representaban una parsimoniosidad. Además, el viaje accidentado para llegar a Puno y recorrerla, la dureza de su clima y su gente la hacía ver como un mundo casi surrealista, detenido en el tiempo. Era el indio un ser humano, se preguntaba Wiener. Dónde estaba su espíritu y su fortaleza heredada del noble imperio de los incas, se preguntaba si en realidad estaba vivo, o sólo intentaba vivir. El indígena *vivía para tratar de sobrevivir*, puesto que el gobierno no se preocupaba por él. Para 1880, la vida intelectual había cerca ya de 15 diarios, lo que nos podía dar una muestra de la actividad intelectual y periodística de la ciudad, como prueba el texto monográfico de Emilio Romero, nos aclara más el cuadro, aunque el reconoce que su relación, ya para el siglo XX, muchos desaparecieron, y otros aparecieron:

1826	El Correo de Puno
1830	El Peruano del Sud
1831	La Voz de Puno
1834	El Correo Literario
1837	El Federal
1839	El Patriota de la Frontera
1840	El Constitucional
1842	La Trompa Guerrera, El Nacional
1850	El Puneño
1851	Los Intereses del País
1856	El Registro Oficial
1866	La Iglesia Puneña
1868	La Opinión
1870	El Yavari, El Eco de Puno, El Vapor
1871	El Ciudadano, El Comercio
1874	El Plantel
1878	El Tribuno
1879	El Republicano

Uno de los pocos periódicos que aún queda en la actualidad es “*El Eco de Puno*” y “*la Voz de Puno*” (Romero 1923: 306-307). Tan sólo una breve y rápido análisis de los nombres, nos dan cuenta de la importancia que la intelectualidad local de Puno le daba al periodismo y la información política e económica. Así, se había entendido claramente que la prensa era uno de los medios para alcanzar o ser parte del progreso. Era la época que, como sabemos, buscaba reintegrarse a la vida moderna, las múltiples instituciones fundadas como bancos, sociedades comerciales y otros dan prueba de ello (Contreras & Cueto 2000). Como por ejemplo la fundación de la Sociedad Geográfica de Lima, en 1888. Ésta tenía como finalidad recoger estudios de diferentes partes del territorio nacional, a través de escritos de diferentes intelectuales y naturalistas, además de viajeros extranjeros que iban y venían por el país, como en caso de Charles Wiener. Es así, que la guerra con Chile, produce un doble efecto. Por un lado, aniquiló casi todo el aparato productivo y comercial de la nación: los saqueos de los cultivos costeros, la destrucción de las vías ferroviarias y la pérdida de territorios del sur. Pero, por otra parte, generó una profunda reforma en el amplio espectro nacional: se reabre en 1888 la Cámara de comercio de Lima, la fundación del banco italiano al año siguiente, entre otros.

Por otra parte, durante la guerra con Chile, el departamento de Puno también sufrió como toda la economía nacional. El gobierno central instauró una contribución especial, a la que llamó ***empréstito patriótico***, que tenía como fin que cada departamento contribuyera con parte de sus ingresos propios para solventar la guerra. Puno contribuyó con 10, 484,65 pesos para la manutención y pertrechos de guerra, el cual no dio los efectos esperados, pero sí causó un gran detrimento en la pobre economía puneña. En 1879, Puno se hallaba en banca rota fiscal. Los crecientes y continuos apoyos personales y familiares, en un inicio, voluntarios y luego forzosos, terminaron devastar las industrias y pequeños comercios. De las 36 minas: de oro, plata, cobre y carbón habían ya dado alrededor de 3985 pesos aproximadamente, sin contar con las colaboraciones en granos y ganados (Romero 1923).

Ahora bien, en la década del 80, el país entero entra en un proceso de reformas, tanto fiscales, políticas como administrativas. Fueron años duros debidos, no sólo a la crisis nacional ocasionada por la guerra con Chile, sino al posterior caos e inestabilidad social. Todos reclamaban reformas, y nos veíamos a todos con desconfianza buscando culpables estructurales: la burocracia ineficiente, el no aprovechamiento racional del auge del guano, el entreguismo del civilismo, y hasta los indígenas fueron señalados como un lastre en la sociedad.

“... como Alejandro Deustua, argumentaban que el problema del Perú era la presencia de una abultada población indígena, que se erigía como un peso muerto para la nación,...” (Contreras & Cueto 2000: 169).

Ya entrado el segundo gobierno de Andrés A. Cáceres, en 1886, se dan una serie de reformas fiscales, la más importante para las provincias la representó la ley descentralizadora: llamada la descentralización fiscal. Esta tenía como objetivo:

“establecer regularidad en la administración de rentas y sobretodo atender mejor las necesidades de los departamentos,...” (Romero 1923: 516).

Así, los departamentos podrían gozar de rentas aplicadas en su región y poder disponer de estos fondos para salud, educación y obras públicas. Formándose así juntas departamentales, las cuales carecieron de real autonomía, ya que estaban dirigidas por los prefectos, quienes eran elegidos por el gobierno central. Como señala Contreras y Cueto, fue un buen intento, pero reformadas en 1895 fueron inevitablemente disueltas en 1919. Para el caso puneño, Romero señala que estas rentas eran aplicables a: contribuciones personales, de predios rústicos y comerciales, herencias, ventas, etc. El fondo obtenido tenía como misión cubrir los gastos de burocracia, policía, instrucción básica y obras públicas como caminos y puentes. Muchos de los departamentos de la sierra peruana, vivían de los ingresos provenientes de las contribuciones personales, lo que demuestra su enorme atraso mercantil y comercial. Puno quería y creía que con estos ingresos muchos de los pueblos se iban a convertir en ciudades y el sueño de

la mejora de las vías de comunicación con sus provincias. Las comunicaciones siempre resultaron difíciles entre Puno y el resto del país, debido a su distancia de Lima, y su atraso. Estas se daban a través de la presencia del ferrocarril, y antes de que éste apareciera se realizaban a lomo de mula, y las embarcaciones en el lago. Sólo a partir de 1870, es cuando aparece el ferrocarril Puno, Juliaca, Arequipa; el cual dinamiza las relaciones comerciales en el llamado circuito sur andino, posteriormente se iba a ampliar el recorrido, pero la Guerra con Chile detuvo el avance, la crisis posterior a la guerra, propició la búsqueda de nuevas ganancias y capitales, más el aumento de precio de la fibra de la lana.

Mientras tanto, en Lima, la deuda económica creada por los empréstitos por la bonanza del guano se había incrementado. Los acreedores pidieron como pago la concesión de los ferrocarriles que aún quedaban en pie, y otras cosas. Así, en 1889, se llegó a un acuerdo con la casa Grace que pedía 99 años de concesión de los ferrocarriles y 55 millones de soles como pago por la deuda contraída por el estado peruano, años antes, al final de largas discusiones y debates en el congreso de la república se decide:

“la entrega de los ferrocarriles por 66 años, dos millones de hectáreas de la amazonía, la libre navegación por el lago Titicaca y una cuota anual de 80,000 libras esterlinas por 33 años.” Contreras & Cueto 2000: 189)

Lo que en la práctica tan solo se pudo cumplir regularmente con las tres cuartas partes del convenio. Paralelamente a estos hechos el país experimentaba una gran inseguridad y violencia civil propias de la pobreza en la que se encontraba el país: robos, pillajes, roba ganados, asesinatos, revueltas indígenas, etc. La falta de recursos en las demás provincias y departamentos del país, impedía que las municipalidades y prefecturas tuvieran los recursos para emplear y poseer una efectivos de seguridad para sus propios pobladores. Para la última década del siglo XIX, tanto en Puno como en muchas zonas del país, experimentaban una inseguridad social. La inseguridad tanto por la creciente presencia de abigeos y las revueltas indígenas, obligaba al prefecto de Puno a solicitar progresivamente el aumento

de hombres y pertrechos militares para los gendarmes. Para la década siguiente Puno pasaba por una serie de hechos sociales y políticos que involucraban al vecino país de Bolivia, pero nuevamente el estado centralista no atendía esos problemas. Para 1897 indígenas bolivianos intentan invadir la provincia de Sandia. Ese mismo año hubo una sublevación de indígenas en la actual provincia de Ilaya, en la ciudad de Zepita. El secretario José Elías Barriga, secretario de la prefectura de Puno escribía:

“... a la fecha en cuestión un grupo numerosos de la indiada ha causado una serie de tropelías en los alrededores de Zepita, causado sobresaltos y temor entre los vecinos... solícito a usted... en su calidad de ministro de gobierno atender pertrechos y más gendarmes para solucionar esto...” (AGN Sección prefectural 1897).

Por otro lado, para finales del siglo XIX e inicios del XX, Puno crece lentamente. Perú, reafirma sus fronteras con Bolivia, las cuales se venía discutiendo desde la segunda mitad del siglo XX. La navegación fluvial por el Lago Titicaca y el uso de los ferrocarriles dinamizó la economía del sur andino, además, las inversiones extranjeras: británicas y norteamericanas empezaron a llegar al país e invertir en la extracción minera de plata y cobre, además de la expansión de las haciendas y el comercio textil. Así, para la naciente república temas como el rol del indígena en la sociedad peruana, el auge de la comercialización de las fibras de lana, las revueltas y movimientos campesinos, y los continuos abusos de los hacendados y de las autoridades locales fueron elementos recurrentes dentro del contexto social y político de la sociedad puneña del siglo XX.

## **2. La Cuestión Indígena y el Sistema de Haciendas en Puno**

El país era profundamente rural y de componentes indígenas, la mayoría era analfabeta. Se vivía una anarquía que era aprovechada por los caudillos en busca del control del poder; así entre 1821 y 1840 se dieron cinco constituciones. Igualmente entre 1841 y 1845 hubo seis presidentes. Se seguía discutiendo si el indígena debía de votar a pesar de su condición de analfabeto. Se había restablecido el tributo indígena bajo un nuevo nombre contribución indígena y de castas. El Nuevo Estado no podía dejar de percibir el ingreso que

provenía de los indios. El voto indígena se asentaba sobre la idea de que sólo podían votar los que tenían propiedades. El indígena teóricamente vivía en una gran propiedad, una propiedad territorial, pero propiedad al fin y al cabo. El hecho del analfabetismo debía de ser resuelto por el Estado y la civilidad del indígena era sólo cuestión de tiempo. Así el voto indígena funcionó ente los años de 1847 hasta 1895, cuando se revocó.

Para el siglo XIX se mantenía el tributo colonial indígena. Este impuesto era asumido por el estado como parte del ingreso para la casa fiscal; aún así, en 1854 Ramón Castilla, como la parte de su esfuerzo por recobrar el poder en Perú, abolió la esclavitud y acabó con el impuesto del tributo indio. Los efectos de esta acción fueron diversos. Uno de ellos fue el debilitar la autonomía regional. Debe tenerse en cuenta que si bien este impuesto era recaudado en los departamentos de la sierra, donde se encontraba la mayor concentración de población indígena, lo recaudado servía para aumentar los gastos de la burocracia limeña, sólo una porción muy pequeña iba a las arcas de los gobiernos locales provinciales. Este centralismo estranguló e imposibilitó el desarrollo local del interior del país, al no poder contar con recursos para realizar obras públicas, entre otras cosas. Más aún, el dinero del tributo indígena no se redistribuyó, sino que mantuvo el *statu quo* de la burocracia limeña, y el gasto anual del país.

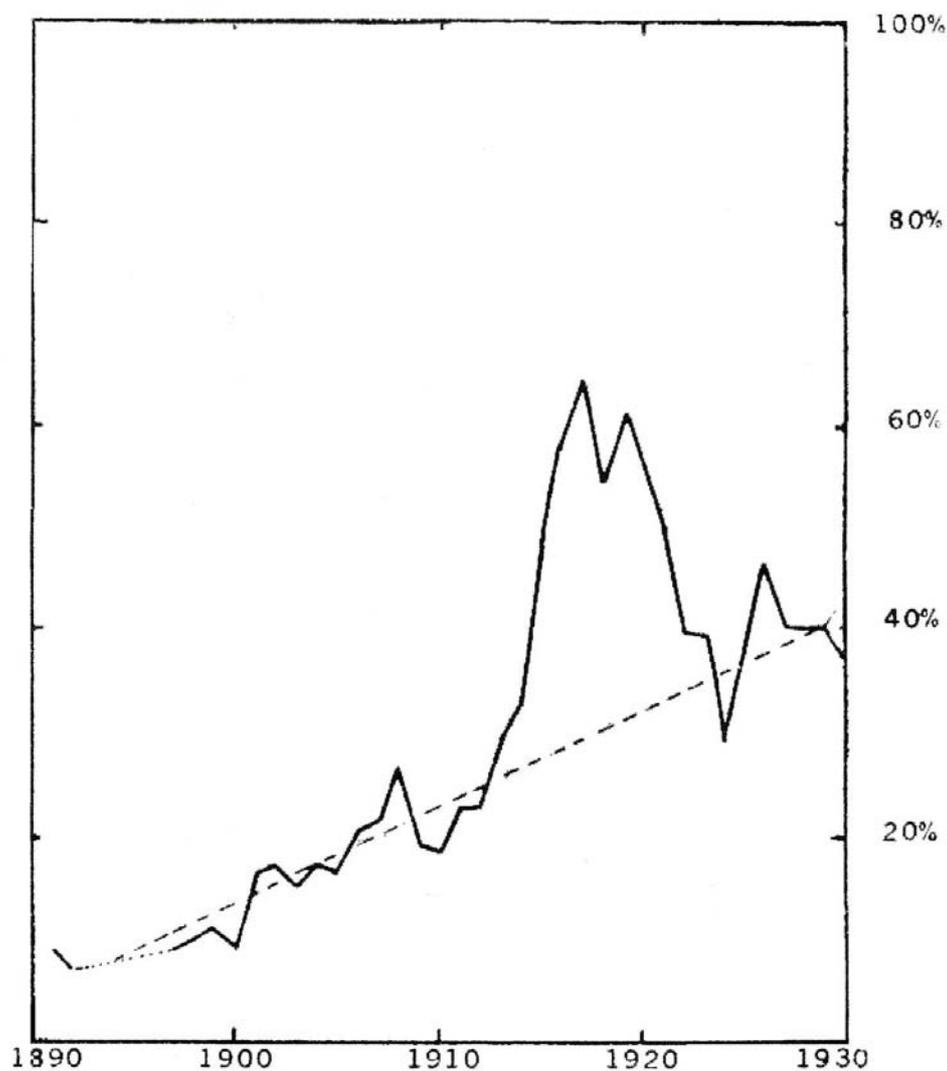
Se estableció un eslabón productivo entre el departamento de Arequipa y de Puno a través del comercio de la lana de alpaca (el auge de ésta se da en casi toda la primer tercio del siglo XX). Más aún se restableció un nuevo nexo de las comunicaciones que aún a mediados del siglo XIX eran muy rudimentarias. Las comunicaciones eran básicamente con Cusco, Ayacucho y Huancayo, a través del sistema de arrieros por el viejo camino inca. Para 1840 el desarrollo económico mayor experimentado por las poblaciones costeras se venía dando. La explotación y exportación del guano financió un extenso programa de trabajos públicos que incluyeron la construcción de la mayoría de los ferrocarriles. Período que quedó trunco con la desastrosa Guerra con Chile.

Este fracaso, no sólo destruyó el aparato económico y fiscal de la nación, sino que también dañó hasta hoy el sistema emocional de la nación; y durante la los posteriores años hizo involucionar casi todo el aparato social.

“Según el departamento de Comercio de los Estados Unidos de Norteamérica, el Perú al año de 1887 (dos años antes de la Guerra del Pacífico) exportaba por un valor de 8'061,902 libras de plata. En 1877 (cuatro años después del conflicto) las ventas peruanas al exterior apenas alcanzaban a 1'275,391. El año 1877 la balanza de pagos era favorable y equivalía al 53% del total de nuestras ventas al exterior, pues las importaciones fueron de 4'281,714 de libras de plata. Este nivel comercial demoró 34 años en volver a ser alcanzada. Según esa misma fuente, sólo a mediados de 1912, logramos exportar una cifra familiar a la de antes de la guerra, ocurriendo lo mismo y en proporción similar con las importaciones. Este período de reconstrucción se consolidó a raíz del extraordinario crecimiento de la necesidad de nuestras materias primas en el exterior, en el período 1915 y 1920,..." (Vera del Carpio 1987: 22).

## IMPORTACIONES PERUANAS DE ESTADOS UNIDOS

(Porcentajes sobre el total)  
1891 — 1930



**FUENTE W** Bollinger, Op. Cit., p.18

No obstante, a esto, el ferrocarril de Arequipa a Puno facilitó el crecimiento de Arequipa como un proveedor para el altiplano y Bolivia, pero no causó gran efecto en el desarrollo de Puno. Éste era sólo visto como un proveedor de materia prima: lana de alpaca y de oveja. Una de las instituciones que se benefició con el despegue de la lana fueron las haciendas. Su inversión se volvió más intensiva. En Puno para finales e inicios del siglo XX aumentaron de 705 en 1876 a 3,219 en 1915.

### NÚMERO DE HACIENDAS EN PUNO EN 1876 Y 1915

Provincias	1876	1915
Cercado	233	854
Chucuito	49	241
Huancané	54	133
Sandia	7	199
Carabaya	0	127
Azangaro	178	611
Lampa y Ayaviri	182	1,536
<b>TOTAL</b>	<b>703</b>	<b>3,701</b>

Tomado de Manuel Quiroga, *La evolución jurídica de la propiedad rural en Puno*, Arequipa, 1915. y Enrique Gallegos, *Estudio Económico del departamento de Puna*, Arequipa, 1924.

Por otro lado, para 1850 el sistema de haciendas se fortalecía, mientras que el país vivía la bonanza de la era del guano. Éste se convirtió en patrimonio del Estado, además de propiciar la lucha encarnizada por el control de éste entre Piérola y Manuel Pardo. La situación de explotación de los indígenas se mantenía aún, a pesar de que muchos entre ellos el sector liberal conocía de éste. Para 1848 ya se había publicado la obra de Narciso Aréstegui: “El padre Horán”. Éste, anticlerical y liberal llamaba la atención sobre el papel de la Iglesia en el mantenimiento de la situación de marginalidad y explotación de los indígenas<sup>31</sup>. El indígena se mantenía aislado del escenario nacional. Paralelamente, el aparato burocrático del país crece<sup>32</sup>. Debido a la expansión de la demanda de fibra de la lana para la industria textil inglesa, que pasaba por su Revolución Industrial, empezó a constituirse un circuito de acopio de lanas ovinas y de fibras de alpaca. Primero tan sólo en la sierra sur, pero luego, a partes del territorio del altiplano boliviano. Arequipa, se convirtió en, quizás el

<sup>31</sup> Citando a Bouricaud, “el indio es el que trabaja en condiciones por precisar en una explotación agrícola, cuyo propietario es un blanco o mestizo —o tenido como tal— o el indio que vive en un pueblo indígena, propietario de su campo, explotando con los otros hombres de su pueblo campos o pastos, de propiedad común.” Al respecto ver Bouricaud, François. *Cambios en Puno*.

<sup>32</sup> El movimiento indigenista en el Perú empieza como una literatura romántica acerca del indígena y las representaciones que se tenían de éste. Clorinda Matto de Turner, Narciso Aréstegui, entre otros buscaban reflejar y mostrar la condición servil de los indígenas y campesinos, si bien es cierto estas novelas tenían un fuerte contenido político y social, es innegable su carácter literario.

más grande centro de acopio de lanas; consolidándose con la construcción del Ferrocarril del Sur, en el siglo XIX. Este circuito, además, constituyó una larga y compleja cadena de intermediarios: rescatistas, hacendados, comerciantes, entre otros. Este circuito comenzaba con los indígenas de las estancias y comunidades de indios de las alturas; de allí, a los rescatistas que acopiaban la fibra que iba a las haciendas, y pasaba a los comerciantes en las ferias y de allí a las casas comerciales arequipeñas y británicas en el departamento de Arequipa. Funcionaba bajo el control directo capital comercial. Además, esta cadena de intermediarios, que se apropiaban de la diferencia existente entre el precio de la lana en el mercado internacional y la cantidad efectivamente pagada a los indígenas productores, hacía que éstos recibieran sólo lo necesario para sobrevivir.

Ahora bien, en la evolución de la exportación de lanas y fibras en el sur andino en el siglo XIX vemos un proceder claramente diferenciado. La exportación de la lana subió de manera constante, durante las cinco primeras décadas, desde las 973,124 libras exportadas en los años 30 hasta las 38'867,651 libras de los años siguientes. En el siguiente decenio, la exportación disminuyó a 20'207,495 libras a consecuencia de la crisis capitalista mundial y de la guerra con Chile. Un nuevo ciclo de expansión fue propiciado con el llamado período de reconstrucción nacional, a finales del XIX. Como vemos, son dos ciclos de expansión claramente diferenciados, interrumpidos por una fuerte caída producida durante los años 80 del siglo XIX.

Un elemento adicional para entender el proceso circuito de lanas en el sur andino será el carácter *precapitalista de las relaciones sociales* del capital comercial hegemónico. Esto denotó una naturaleza conservadora de esta actividad económica, marcada, además, por el carácter feudal de las relaciones de producción impuestas por la hacienda tradicional. Esto propició, entre otras razones que el crecimiento de las haciendas motivo en gran parte por el despojo de las tierras de las comunidades a favor de las haciendas, que motivó luego la serie de movimientos, revueltas y sublevaciones indígenas, de casi

todo el siglo XIX y parte del XX. A diferencia de la experiencia del circuito textil en la sierra central, las haciendas del sur nunca se modernizaron, debido a la falta de visión, tanto de hacendados, como la de las casas comerciales de Arequipa. Es así, que, veían a la ciudad de Puno, tan sólo como un espacio extractivo de materia prima, además las autoridades políticas no propiciaron el enganche entre el auge de las lanas, el proceso modernizador de las haciendas y el desarrollo político y social del departamento. El importante recurso del ferrocarril del sur no fue aprovechado como vehículo de modernidad e intercomunicación, durante la época en estudio. La creación y el desarrollo de las grandes haciendas, el aumento de los colonos cambió el uso de las tierras y de las poblaciones indígenas. El trabajo minero que desde la colonia era la principal actividad del indígena se trasladó a la agricultura y ganadería. Estas tierras que durante siglos pertenecieron a las comunidades indígenas fueron tomadas por hacendados y colonos de manera ilegal, en la mayoría de los casos. Este proceso dejó desprotegido al indígena y favoreció movimientos y revueltas campesinas, en casi todo el siglo XIX y parte del siguiente<sup>33</sup>.

El sistema comercial de Puno cuando en el departamento de Arequipa se instalaron empresas británicas dedicadas a la compra de fibra de alpaca y llama. Puno significó el lugar propicio para extraer la materia prima. Para esto era imprescindible asegurar las vías de comunicación, a pesar de su incipiente sistema vial. Previo a la aparición de este circuito comercial, Puno mantenía una relación comercial, social y cultural más estrecha con el departamento de Cusco, inclusive durante tiempos coloniales. A pesar del boom de la extracción de la materia prima, todo este circuito facilitó el crecimiento de Arequipa, debido a que toda la producción no sufrió proceso de transformación alguno en Puno, fue tan sólo extraída y llevada, procesada en Arequipa, Huancayo y Cusco. El ferrocarril, el auge de las lanas no fue aprovechado, ni favoreció el

---

<sup>33</sup> Las estadísticas proporcionadas por Ramos Zambrano y Flores Galindo acerca de las sublevaciones indígenas y campesinas nos hablan de más de 30 movimientos entre 1895 y 1930. Algo que denota la importancia de estos contextos durante la época que Basadre caracterizó como la República Aristocrática.

desarrollo de Puno, sino tan sólo el desarrollo y crecimiento de las haciendas, más aún:

“No obstante, el nuevo ferrocarril de Arequipa a Puno facilitó el crecimiento de Arequipa como un proveedor de maderas y lanas para el altiplano y Bolivia, así como animando el desarrollo de las lanas en el altiplano. Oveja que se había presentado a Perú por el español pero nunca se había levantado extensivamente, ahora se volvió el asunto de inversión intensiva debido a su proporción más alta de producción. El número de haciendas en Puno aumentó de 705 en 1876 a 3,219 en 1915” (Dew 1959: 89)

A pesar de que en 1852 el Código Civil definió al indio como un ciudadano peruano con los mismos derechos legales y obligaciones como otros peruanos, asumió que los indios podían actuar en su propio interés. Aún, a pesar de esto como señala Romero las grandes oligarquías<sup>34</sup> del latifundismo dominaban y controlaban al país (Romero 1923). El indígena se vio acorralado tanto por el Estado peruano débil y corrupto, como también por los grandes latifundistas que controlaban el sistema productivo peruano y corrompían a las autoridades en beneficio propio. Puno para inicios del siglo XX, según datos de Vera del Carpio llega a 330, habitantes, entre indígenas mestizos y blancos. El poder social de estos: económico y político se establecía hacia dentro y hacia el exterior (Vera Del Carpio 1987). Los oligarcas de la república aristocrática se enlazaba al interior del país con los hacendados como representantes del poder local/regional, mientras que, para el exterior, el contacto con el

---

<sup>34</sup> Bourricaud en su texto sobre la oligarquía nos introduce el estudio de estos tomando como base inicial los países latinoamericanos, y hace el énfasis central en el caso peruano. Esta, en general, es un grupo reducido, así en el Perú, está constaba de 40 familias. Su control se basaba en las redes tejidas por prebendas y se sustentaban en el prestigio social. Es así, que para Bourricaud se debe entender a la oligarquía como el conjunto de familias que controla las actividades económicas, a través de sus grandes propiedades y su control político. Sus hipótesis básicas eran que las fuentes de poder de la oligarquía no residen siempre en forma general, la administración y la organización de la producción, dependiendo de las especificidades de cada país. Además, Bourricaud, asume que el desarrollo y poder de la oligarquía sólo es posible entenderlo en función de ciertos grados de autonomía del poder civil y las influencias políticas que está pueda tener ante éste. Un tercer elemento importante para caracterizar a este sector es que el anquilosamiento de la oligarquía peruana referida a la industrialización los convirtió en un grupo casi inerte ante los inminentes cambios. Señala que el poder político de la oligarquía se apoya en el analfabetismo y la falta de conciencia de clase de las clases medias. Nos muestra que la oligarquía, a pesar de ser un grupo reducido, pero con el control de la distribución de riquezas y ingresos, tuvo que poco a poco aperturarse hacia otras formas de inversión para poder así mantener su control. La oligarquía en el Perú señala la puesta en marcha no del control de medios, sino más bien, de la búsqueda del control de estos medios a través del prestigio.

imperialismo: primero inglés y luego norteamericano les permitía controlar los niveles productivos y políticos del país. Básicamente necesidades como la salud y la educación son tomadas como prioritarias por el naciente Estado<sup>35</sup>. Aún así, estas reformas del aparato estatal no llegaron a cumplir sus metas al interior del país. Se vivía un centralismo desmesurado. Éste no tomaba en cuenta los problemas sociales al interior del país, salvo cuando se dejaba de pagar los impuestos, o cuando una situación conflictiva se desbordaba. Una de estas situaciones fue la rebelión indígena en Huancané en 1867. Esta tuvo como causas los abusos de terratenientes y hacendados del lugar. Bustamante se erige como vocero de estas comunidades y solicitaban la rebaja de la contribución indígena, además de la protección de las tierras de las comunidades. Debe recordarse, por ejemplo, que durante la naciente república la educación seguía bajo el control religioso.

En 1825, José Choquehuanta, formula un proyecto en junta departamental obligando a ésta, controladas por jesuitas y dominicos, a establecer escuelas gratuitas, este proyecto tenía como finalidad expandir y socializar la oferta educativa para la poblaciones de bajos recursos de la ciudad de Puno. Este proyecto fue rechazado, y tildado de anticlerical (Armas Asíñ 1998).

Durante mediados del siglo XIX, y los primeros 30 años del siglo XX se dieron un conjunto de revueltas campesinas no sólo en el sur del Perú, sino que también en la zona norte del país. La revolución de Juan Bustamante en 1850 representa lo que el centralismo del Estado se negaba a aceptar. Había una ruptura radical entre la endeble bonanza del Estado y la sociedad la situación caótica del resto del país, en especial de las minorías indígenas y regionales.

“En 1895 estalla un levantamiento en Chucuito. Empieza en el mes de marzo y persiste todavía en abril. Hoy la guerra es en general contra la raza blanca, informaba el

---

<sup>35</sup> Fruto de esta visión en 1867 y por el temor a la propagación de epidemias que atacaron a Lima entre 1867 y 1869 se construyó el Hospital Dos de Mayo.

periódico La Época (tomado de La Época, 22 de abril de 1895) «de donde nadie tiene garantías en los pueblos dominados por la indiada rebelde» (Flores Galindo 1977: 365).

Ahora bien, uno de los relatos que mejor expresa el tema de las revueltas y los movimientos campesinos del siglo XX es el texto publicado en el diario el Comercio, en 1913. Como consecuencia de la marcha de un grupo de campesinos a la capital provenientes de las ciudades de Lampa Azángaro para quejarse y buscar ayuda de las autoridades del gobierno de Leguía contra las atrocidades de hacendados y gamonales en contra de las comunidades indígenas y sus comuneros. En él se relatan con una crudeza tal, los abusos, no sólo de los gamonales, sino en general de los demás grupos sociales para con los indígenas, llegando a los asesinatos, tanto para acallar a los indios revoltosos y problemáticos, como para justificar su rol policial en las parcialidades y pueblos de indios. En 1914, Rumi Maqui, el coronel Teodomiro Gutiérrez se levanta ante los abusos de los hacendados en Cusco, un dato adicional que se debe tener en cuenta para la personalidad de este coronel es que en este mismo año se convierte al protestantismo, se hace metodista. Hecho que puede reflejar el avance del movimiento protestante en general durante el primer tercio del siglo XX. Así, por ejemplo, Tomás Gutiérrez, señala que no se puede entender el fenómeno del protestantismo en toda América Latina si dejar de asociarlo con las relaciones económicas sociales e ideológicas, tanto de Inglaterra y Europa, como de los Estados Unidos de Norteamérica (Gutiérrez, Tomás 1997). De otro lado, de manera general Renique plantea que estos movimientos campesinos por la tierra y justicia tuvieron diversos frentes de reclamos, donde los factores internos posibilitaron visualizar la presencia y acciones de actores como gamonales, hacendados, jueces y hasta la misma iglesia católica conservadora, además de plantearse la búsqueda de elementos de cambio al interior de sus problemática (Renique 2004).

Volviendo al tema de los maltratos y abusos de los hacendados y gamonales durante la época en estudio y que nos sirven para afianzar nuestra primera hipótesis reproducimos una crónica titulada **Exacciones a los**

**indígenas**, publicado en el diario El Comercio, durante la primera década de siglo XX y que gráfica lo que sucedía no sólo entre indígenas y hacendados por la lucha por la tierra, sino también una serie de actores que buscan el apoyo del Estado por obtener justicia.

El Día.

“Exacciones a los Indígenas”

En la tarde de ayer y presentados por el mayor Teodomiro Gutiérrez, concurrieron a esta imprenta 22 indígenas de las provincias de Lampa y Azángaro. Dichos indígenas vinieron en son de queja y pintaron los colores más sombríos, y en frases llenas de emoción, un cuadro repugnante de los vejámenes sin cuenta, de las torturas, de los despojos que sufren.

Lejos de acusar una vaguedad, que haría también vaga su protesta, traen grabados en la memoria nombres, lugares, donde tales atropellos se han realizado contra ellos que resultaban víctimas propicias.

Fué el primero en hablar un macetón fuerte, Avelino Zumi, de Lampa, relata un cuadro de horror y de expoliación. A él, así como a casi todos sus compañeros les han sido arrebatadas tierras. Eternamente pequeñas, pero á las que tiene unidas todas sus esperanzas como único bien. Se emplea el socorrido sistema de las ventas simuladas, y ellos por pobres, por miserables, por ignorantes, no pueden allí mismo, entre las lindes de su suelo, protestar y ver cumplida la justicia contra tales atropellos, protestar y ver cumplida la justicia contra tales atropellos, y han de menester de sacrificios tan intensos, de peregrinaciones como ésta dolorosa venida á Lima de los 22 indígenas que le acompañan, para lograr que otras voces se hagan oír, y remedien un mal que es, en aquellas regiones apartadas de la capital, un mal eterno y odioso.

No suenan, es verdad, a nuevas tales quejas. Es una voz honda, una sola, la de tantos millares de infelices privados de todo derecho, obligados a todas las esclavitudes, la que se alza y quiere hacerse oír por el camino de la rectitud, por si la razón habla a las conciencias, antes que tener que sublevarse y ensangrentar campos de trabajo que ellos heredaron y que se les quita con estupefacción máxima y disfrazando la infamia entre papeles curialescos, cuya significación ellos no alcanzan a comprender.

Ante el relato de tales exacciones, la pregunta natural surge: ¿por qué no la reclaman? Pero, es que no tienen a quien reclamar, y ya repetimos que han menester llegar á Lima, de ocurrir directa y personalmente con el presidente de la republica, como éstos lo hacen y como otros lo hicieron, para conseguir la corrección de los males que lo afligen.

La preponderancia que los gamonales tienen en cada provincia, y su natural defensa cuando se ven amenazados, toda la trama de pequeños intereses en pequeñas poblaciones ha de hacerse más cruel cuanto más absurda, ha conseguido rodearse de garantías para una impunidad que le es precisa.

Avelino Zumi nos dice «no tenemos ante quien quejarnos; jueces, subprefectos, todos ellos son de los gamonales. Toda protesta, pues, se estrella ante la pasividad de las autoridades, ante la inercia de los jueces, y cuando el grito se eleva más allá de los corrientes, entonces viene el escarnio de la represión, los castigos, los maltratos, la varra en los cuarteles y nuevos maltratos que consiguen atemorizar el espíritu humillado de los indígenas»

Sigue hablando Zumi para decirnos que ninguna autoridad de la provincia de Lampa, ninguna tampoco de la de Azángaro, ni las departamentales de Puno, han conseguido poner traba a los desmanes; ¡nos habla después de algo monstruoso!

Habían ocurrido, a principio de mayo último, el prefecto de Puno, varios grupos de indígenas y esta autoridad les envió al subprefecto de Lampa, pero al llegar allí; ellos indefensos, fueron atacados por los gamonales y sus secuaces con rifles y revólveres, y en aquel ataque brutal, con todos los caracteres odiosos de la alevosía y salvajismo, cayeron muertos cinco indígenas y otros tantos heridos; pero esto no bastaba: uno del os heridos fue tomado por los atacantes y llevado al pueblo de Taraco (Huanané) y allí victimado; no se ha podido averiguar aún donde se enterró al cadáver de aquel hombre.

Por ora parte, y siempre protegidos por esa impunidad que ya hablamos, los gamonales ha poco denunciaron una sublevación de indios, que no existía sino en la mente de quienes tan maliciosa acusación forjaron. Rompiéndose entonces la tranquilidad de las autoridades y en samán fueron presos 47 indígenas y 97 en los demás distritos.

Y más aún; se observa con estos presos un rigor sin explicación; no se les permite ni recibir comida que sus compañeros de las comunidades les llevan. Muchos han muerto, otros están enfermos, y por supuesto no son atendidos.

Y hay otra cruel historia: en el mes de octubre pasado fué asaltada en el pueblo de Acalla, (Azángaro) la casa del indígena Andrés Apaza; él herido y una hija suya pequeña de 12 años fué violada primero y luego maniatada. Al huir los atacantes, prendieron fuego a las llamas y en ellas fue alimento de las llamas la menor Inocencia Apaza.

Seguir el relato es horrorizarse. No se concibe mayor inhumanidad, mayor crimen, ni tampoco desamparo más grande. Los indígenas de esas tierras, como los de otras, viven así, a merced de la voracidad, que brutalmente adueñarse de sus bienes por la violencia y de sus vidas por el terror.

Los veintidós indígenas venidos ayer, de que nos ocupamos, hacen cargo de los hechos relatados y de otros, á las sptes. Personas: Mariano Zúñiga Béjar, Ildefonso Gonzáles, Eloy Gonzales Telésforo Gonzáles, Luis Gonzáles, de Lampa; Francisco Aya Mamani, mayordomo de los Gonzáles, de la misma provincia; Manuel María Pérez dela misma provincia; Justo Romero de Calavilla; Fabio Romero del mismo lugar; Mario Pérez, de Puyuse, Juan Yambe, de Samán; Juan Dereda, de Caminaca, Mariano Abarca Dueñas, de Samán; Miguel Salinas é Isidora Portugal, de Chupas, y de allí mismo, Francisco Paredes: Asunción Vda. De Valcárcel y Manuel García Pérez de Caracoto; Cura Diego Castillo, de idéntico lugar.

Por su parte, el mayor Teodomiro Gutiérrez, que acababa de ser nombrado por el gobierno, una comisión investigadora en los departamentos del Sur sobre estos mismo atropellos del que son victimas los indígenas, nos afirma que la realización de los hechos que ha venido á denunciarnos y nos declara que hoy mayores crímenes se cometen por los gamonales y por las mismas autoridades.

Seguramente el gobierno, ante quien van á presentarse hoy o mañana, los indígenas venidos de Azángaro y Lampa, pondrá urgente remedio a tan dolorosa situación, otorgando a los reclamantes las garantías que piden, y á la ve, ordenando la restitución de los terrenos y otros bienes que les han sido arrebatados y el castigo de los culpables.” *El Comercio*. Jueves 27 de noviembre de 1913. Edición Matutina).

Como consecuencia de los abusos de los gamonales y los hacendados, las autoridades sectores conservadores de la iglesia católica ocasionaron revueltas indígenas y campesinas por casi todo el altiplano puneño, en pos de recuperar las tierras robadas por estos hacendados para poder extender su producción de fibra. Esto se mantuvo a lo largo de todo este siglo y parte del siglo XX, la mayoría de ellos terminaba con la derrota y masacre de muchos indígenas<sup>36</sup>. El ejército tomó por asalto estas movilizaciones y las matanzas de

---

<sup>36</sup> Entre 1903 y 1928, otras revueltas tuvieron lugar en los distritos de Asillo, Huancho, Chucuito, Huancané, Samán, Platería, llave, y Lampa.

indígenas continuaron. Algunos pudieron escapar a la represión y violencia y se refugiaron en la selva para trabajar con las compañías caucheras americanas.

La sociedad civil a través de instituciones liberales como la asociación pro-indígena que buscaba dar cuenta del abuso de los indígenas en el país. Ésta, estuvo dirigida por Pedro Zulen y Dora Mayer y tuvieron como fin fundamental el dar cuenta de la situación de desamparo, dominación y humillación en la que se encontraba el indígena, tanto como individuo como grupo sociocultural frente a otros grupos y clases sociales. Buscaba, además, que el campesino tomará conciencia de su propia realidad, y asumía que era él básicamente quien debía dar soluciones a sus problemas, vinculó, también, una serie de intelectuales indigenistas con los movimientos indígenas, colocó sobre el tapete la discusión sobre el poder social y el papel del Estado peruano frente al abuso de los grupos de poder, especialmente en la sierra. Usó la prensa escrita y la publicación de una serie de documentos que detallaba esta realidad que era hasta ese entonces concebido como irrelevante para los intereses de la nación en su conjunto. Paralelamente, como respuesta a esto, el gobierno de A. Leguía, en 1919, creó el Área de Asuntos indios, al interior del Ministerio de Desarrollo. Fijó una comisión de personajes prominentes para investigar las fuentes de estas revueltas.

“...establecido su oficina principal en Puno y empezó una investigación extensa de títulos de propiedad de tierra. También preparó y sometió para la aprobación del congreso un código del legislativo comprensivo, pensó llevar a cabo Artículo 58 de la constitución que mantuvo la protección y educación de los nativos. Muy alarmado por estos desarrollos, los hacendados de la sierra expresaron su descontento rápidamente a Leguía y el Presidente disolvió la comisión. Sus propuestas del legislativo nunca eran tanto consideradas en el congreso...” (Flores Galindo & Burga 1980: 88).

Dew señala que entre 1903 y 1928, se dieron una serie de movimientos campesinos en los distritos de Asillo, Huancho, Chucuito, Huancané, Samán, Platería, Ilave, y Lampa. Como señala Escobar los realizados en los años de 1905 fueron los más severos. Como reacción a esto el gobierno de Leguía, recién 1919 creó la oficina de asuntos indios, dentro del Ministerio de Desarrollo y Hacienda. Ahora bien, esta Comisión Pro-indígena.

Hay que advertir que estos movimientos campesinos en general no buscaban la modificación de la estructura profunda del poder social y político de su medio social, sino que más que todo, su situación específica. Así, por ejemplo, Quijano en su texto sobre la relación entre los movimientos campesinos y el problema agrario en el país señala que sus propósitos siempre fueron difusos y parciales, no tenían, además, una clara visión de clases social, por lo que sus relaciones sociales siempre estuvieron mediatizadas por la supervivencia como grupo cultural, a través de la tierra como centro y eje ideológico cultural (Quijano 1979). Identificaban como sus enemigos a la iglesia católica por avasallar ideológicamente al indio, al Estado por la negación de sus derechos y a los gamonales y terratenientes por establecer un circuito de dominación explotación y muerte en sus vidas. Ya para la segunda mitad del siglo XIX se ve una estabilización del Estado peruano. Las fuerzas militares se encontraban disciplinadas y orgánicas. De otro lado, la iglesia católica se establece como una de las instituciones más sólidas de la república peruana. Desde la instauración del primer congreso, la iglesia como institución siempre estuvo presente en la toma de decisiones y el ejercicio del poder. La Iglesia Católica se había enfrentado desde finales de la colonia y la independencia con sectores anticlericales y liberales, que promovían un estado laico, y libre de las injerencias, tanto de la iglesia católica como institución, como de Roma como figura y centro político de esta. Se buscaba la separación entre Iglesia y Estado. Las reformas liberales que propusieron San Martín, Bolívar y entre otros como la libertad de culto fueron siempre bloqueadas por el poder de esta en el congreso y la sociedad en general. Posteriormente dentro de la búsqueda de una sociedad seglar, el matrimonio civil y la formación de cementerios laicos formaron parte de la plataforma de lucha de los sectores liberales y progresistas durante todo el siglo XIX.

La constitución liberal de 1856, logró la supresión de los diezmos y el fuero eclesiástico (Klaiber 1980). La formación de asociaciones públicas, las reformas sociales, el llamado triunfo de la ley. Las reformas liberales y enfoque positivista buscaban un estado laico, aunque con la participación de la iglesia

en los aspectos morales y religiosos. Esto de alguna manera puede permitirnos entender porque se debe hacer un distingo entre los sectores anticlericales y los liberales. El clerical era un liberal, pero un liberal no necesariamente era anticlericalista. El liberalismo radical veía a la Iglesia Católica como un lastre del pasado colonial y ajeno al proyecto modernista republicano. Aún así, el proceso de secularización, donde participaron los sectores liberales, y algunos de tendencias moderadas fue un lento proceso. En 1887, se seculariza la expansión de cementerios y la aprobación del matrimonio civil en 1897 (García Jordán 1991). El liberalismo no congeniaba con un nuevo estado religioso aunque sea protestante y modernista, tan sólo veía en ellos como los actores capaces de apoyar estas reformas. Ariza bien señala que protestantes y liberales luchaban por ideales semejantes, salvo por espacio ideológicos bien diferenciados, “el protestantismo y el liberalismo peruano tienen una coincidencia cronológica y de intereses más que un parentesco ideológico” (Fonseca Ariza 2002).

Los sectores liberales apostaban por una política de educación masiva total con la creación y masificación de los centros educativos y la tecnificación de éstos. Además la necesidad de integrar a las comunidades indígenas al escenario nacional, esto debería de hacerse de manera progresiva. Para este proyecto era indispensable eliminar todo rezago de la mentalidad colonial y el analfabetismo de la raza indígena. Los liberales dentro de su proyecto modernizador buscaban desarrollar una conciencia acerca del vicio y la inmoralidad como causas del derrumbamiento de las sociedades, además, como parte de esta visión se asumía que la sociedad pasada había sido corrupta y opresora, donde instituciones como la Iglesia Católica se había aliado a esta sociedad abusiva. Aún así, el liberalismo peruano siempre fue tibio y nunca salvo en algunos casos, no se volvió rabiosamente anticlerical, como en el caso mexicano. Además, estos sectores veían al protestantismo, tan sólo, como un agente más de éste proyecto. Buscaba desarrollar una ola humanista en la cual el concepto de ciudadano sería el centro de la discusión. Se veía al protestante como el heredero o el transmisor de las sociedades

desarrolladas, y sus protestas modernistas como un elemento necesario, frente a la tradición católica que representaba y simbolizaba el pasado colonial. Como parte de la visión de un nuevo Estado y nación se buscó que éste estableciera nuevos lineamientos en cuanto a la prestación de servicios a la población. Entre ellos la salud y la educación. Así, desde finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX se vieron en la necesidad de proveer a la población de un sistema básico de salud, además de reducir los índices de analfabetismo. Especialmente entre los sectores campesinos. Así el tema de la salud pública, durante todo el siglo XX fue un tema recurrente en las políticas públicas del Estado. También desde los patrones culturales que venían desde los Estados Unidos de Norteamérica hacia Latinoamérica, tanto en el ámbito estatal como en el filantrópico. Como parte de su avanzada cultural y el decaimiento de la presencia europea de inicios de la vida republicana.

Así, este siglo representa la continuación del crecimiento económico y las inversiones extranjeras en el país. El capital británico que venía favoreciendo el crecimiento de la nación durante los siglos anteriores focalizó su interés en la captación de fibra de lana de oveja y de algodón, estableciendo el departamento de Arequipa como centro comercial y administrativo. Así, Puno se convierte en el principal proveedor de fibras de lana de oveja y alpaca, las cuales posibilitaron cierto auge en el departamento. A pesar de eso, Puno siempre fue visto tan sólo como un centro de abastecimiento de materia prima a bajos precios.

El naciente siglo XX si bien mantiene algunas capitales británicas especialmente debido al guano y salitre vemos que el capital norteamericano se inserta en las actividades productivas como la minería, el comercio y la exportación de materias primas. Igualmente en este siglo la expansión de la comercialización de fibras de lana genera un decaimiento de la agricultura y un aumento de la actividad ganadera, en especial en la zona sur del país. Esto como se verá más adelante también propició la usurpación de tierras ganaderas de las comunidades indígenas para incrementar su producción.

Ahora bien, esta dominación británica, a través de la incursión de sus capitales durante casi todo el siglo XIX e inicios del XX fueron ejercidos a través del control comercial y la poca fuerza operativa y administrativa del Estado peruano. Además, los iniciales préstamos a éste, que se dieron a Bolívar, como parte de las expediciones libertadoras, durante el período independentista, marcaron el inicio de esta dominación y dependencia, los cuales fueron continuados. El control del imperio británico se centró en el sector textil. Para inicios del siglo XIX el 50% de las actividades comerciales eran controladas por inversiones británicas, mientras que ya en la segunda mitad controlaban más del 90% de las mismas (Flores Galindo 1977).

Como consecuencia de este control comercial, el Perú se debilitó el sector textil en general, al perder gran parte de la producción artesanal textil, como en el caso de Puno que convirtió en un espacio primario de producción. Ya el guano, como producto esencial de exportación había decaído, la guerra con Chile en 1879, modificó las estructuras elementales de la producción e ingresos fiscales (Basadre 1983). Por otro lado, los sectores anticlericales de la sociedad peruana, nunca en realidad llegaron a sintonizar completamente con los sectores liberales, debido que los segundos nunca hicieron una ruptura completa con sus sentimientos religiosos, así, estos mismos si bien reconocían la importancia de romper el poder hegemónico de la Iglesia en la sociedad, los fuertes lazos culturales y tradicionales que unían a la iglesia y a la sociedad peruana; además, de su pasado colonial. Es decir, el hecho de ser la Metrópoli Colonial impidió una ruptura real como en el caso mexicano o guatemalteco, por ejemplo:

“En comparación con otros países latinoamericanos, el anticlericalismo liberal en el Perú fue relativamente suave,... Esto se debe, en parte a la fuerza de la cultura y tradición hispánicas entre la clase alta y, en parte, a la fuerza del catolicismo entre los mestizos e indios de clase baja” (Flores Galindo 1977: 27)

Igualmente,

“..., los liberales anticlericales se inspiraron en las mismas fuentes que los reformadores europeos: la ilustración, El Galicanismo, o su equivalente español, el Regalismo, y algunos aspectos del Jansenismo” (Armas Así 1998: 32).

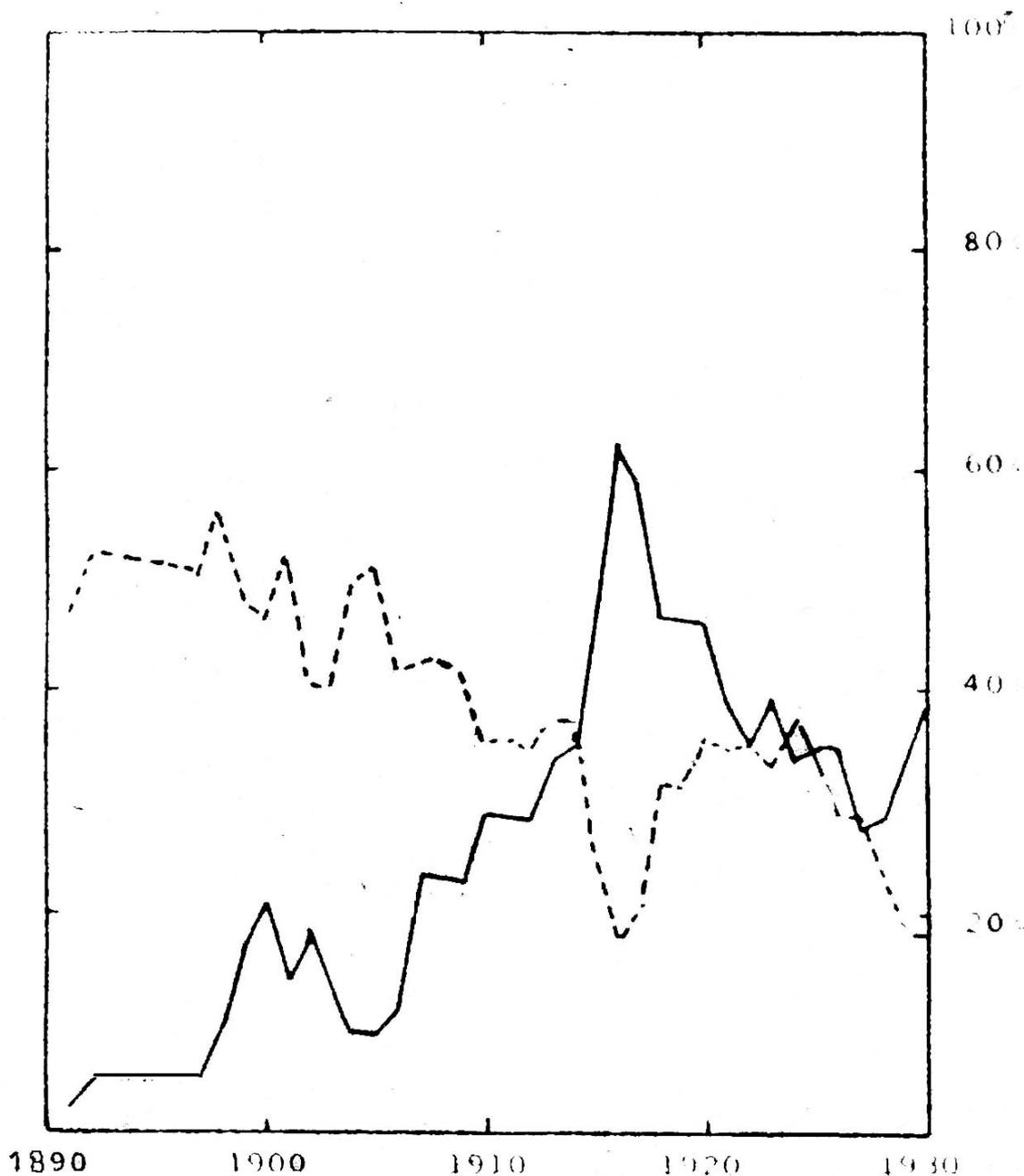
Como señala Armas, básicamente lo que se buscaba era el establecimiento de un orden de continuidad, con ciertos e iniciales grados de reformas liberales. Desde el nacimiento del Perú independiente y republicano, las ideas liberales siempre estuvieron presentes en la discusión de cómo deberían de ser una nueva nación, sin privilegios de casta, ni abusos de derechos de un grupo sobre otro. Esto impedía una nación congruente y libre. Ya San Martín y Bolívar trataron de impulsar medidas liberales en las cuales el tema de la libertad de cultos estuvo presente. El primer congreso de 1823 estuvo claramente marcado por el fuerte posicionamiento de sectores conservadores que frenaron e impidieron estas medidas. De otro lado, los sectores conservadores veían en la educación del indígena algo innecesario, se asumía que era en realidad una pérdida de tiempo, tan sólo debía de dedicarse a actividades productivas y serviles, como las veían realizando desde épocas coloniales, a través del sistema de haciendas.

El país se encontraba aislado por la falta de vías de comunicación lo que posibilitaba que el sistema explotador de las haciendas prosperara<sup>37</sup>. Igualmente, esta falta de intercomunicación de las regiones, como parte de un plan nacional de integración, ahondó el abismo social entre la capital y el resto del país. También, tanto el civilismo, como el llamado tercer militarismo que es quien derroca al Augusto B. Leguía, marcaron las cuestiones de liderazgo político en la conducción de la nación. Este civilismo buscaba fundar una sociedad moderna. Durante el primer gobierno de Leguía, la política monetaria y de hacienda tuvo como características la consolidación del régimen monetario y el oro como patrón. Hubo estímulo a la economía y se estabilizó la economía fiscal. Se desarrollaron las rentas del Estado y las exportaciones tuvieron un crecimiento más bien sostenido. Sin embargo, por las luchas

---

<sup>37</sup> Estas haciendas se unían y dividían en función de las necesidades de pasto y tierra para el pastaje del ganado. Además, dependían del éxito del hacendado para mantenerla operativa.

parlamentarias, no se pudo cumplir con la presentación del presupuesto en la mayor parte de estos años. También se continuó endeudando al país, especialmente destacan los contratos con la Sociedad Nacional de Recaudación y con la Compañía Salitrera del Perú. Además de esto durante esta época, el sistema municipal se consolida, la ley emitida en 1892, promulga la ley orgánica municipal, la cual se va a mantener hasta 1984.



Ahora bien, uno de los defectos de este período fue el continuo incremento del presupuesto público, generado por el aumento de planilla (tanto

por el crecimiento de la burocracia como por los aumentos de los salarios) Entonces para cubrir estos gastos se elevan los impuestos indirectos y se crean otros nuevos (como el impuesto al alcohol, tabaco, azúcar y fósforos). La Primera Guerra Mundial, con un cambio desfavorable para nuestra moneda. Con el gobierno de Pardo se logra una reforma tributaria que alivia la situación económica. Dicha reforma gravó la exportación del azúcar, el algodón, las lanas y los cueros; el petróleo y sus derivados; el oro, la plata, el cobre. También afectó toda transacción, donación o herencia de bienes así como a los terrenos sin construir y a los boletos de pasajes. Se amortizó la deuda externa y se redujo el gasto público.

Por otro lado, previo al momento independentista, la sociedad colonial, había dejado en manos del nuevo Estado una importante cantidad de propiedades, entre haciendas, minas y residencias urbanas, muchas de las cuales habían sido abandonadas por los españoles peninsulares que habían regresado a España por temor a las represalias propias de las guerras de la independencia (Contreras & Cueto 20001). Había que reactivar el sistema administrativo y productivo del país. No se contaba con el control y apoyo colonial a las actividades productivas como la minería, la agricultura, entre otras. Había que contar con impuestos y propiedades que vender para pagar gastos de guerra. Se trató de esta manera de reactivar el aparato productivo de la nación, a través de las propiedades y de los sectores productivos que aún quedaban en pie. El período republicano trató de ordenar estas operaciones comerciales y mercantiles necesarias en su visión para la creación de la llamada nación peruana.

### **3. Los Aymara**

Los aymaras son un grupo cultural sumamente importante en la historia de las minorías culturales, no sólo en el Perú, sino en gran parte de los andes de América del Sur, en la llamada América indígena. Este grupo se localiza principalmente en los países de Perú y Bolivia, aunque también se encuentran pequeñas poblaciones en países como Argentina y Chile. Tanto Perú, como

Bolivia<sup>38</sup>; como ya se señaló, comparten poblaciones andinas de origen aymara, teniendo como eje comercial, cultural, religioso y político el lago Titicaca (Bastién 1983).

Para el caso peruano, los aymaras geográficamente se encuentran asentados en la parte sur de los Andes, específicamente en el departamento de Puno, el cual se encuentra a una altura superior a los 3000 m.s.n.m, aunque aún en la actualidad se encuentran pequeños focos poblacionales de origen y lengua aymara en las partes alto andinas de Tacna y Moquegua. Ahora bien, volviendo al aymara de Puno, cabe señalar que provincias como Yunguyo, Desguadero, Huancané, Chucuito y parte de la provincia de Puno poseen un alto índice de concentración poblaciones de origen aymara. Igualmente, distritos como Taraco, Pusi, entre otros. Distritos como Chucuito, Platería, Pichacani, Pusi y Ácora, igualmente concentran grandes poblaciones de orígenes aymaras, aunque se debe señalar que en ninguna provincia es exclusivamente aymara, sino que por le contrario comparten espacios y localidad con la otra minoría cultural predominante en el departamento de Puno: los quechuas. Ambas culturas comparten la llamada meseta del Collao, de allí su identificación como la cultura Colla.

---

<sup>38</sup> Albó señala que “ El área Aymara actual se extiende hacia el sur hasta aproximadamente el Salar de Uyuni. Por el norte, ya en el lado peruano, la población de habla aymara se concentra en las provincias de Chucuito y Huancané, del departamento de Puno.” Albó, Xavier. p. 30.

Los aymara tienen como antepasado prehispánico a la cultura Colla<sup>39</sup>; eran básicamente pequeños reinos confederados, los cuales compartían territorios comunes debido a su tronco cultural y geográfico. Además, eran grupos familiares divididos en ayllus<sup>40</sup>, esparcidos por el territorio peruano y boliviano, básicamente. Ahora bien, de estos reinos confederados que conforman ahora la sociedad aymara fueron los *Lupaqa*<sup>41</sup> que tenían por capital la actual ciudad de Chucuito, y los *Colla*, que tenían como centro la ciudad de Hatuncolla, hoy la ciudad de Puno. De esos dos, el primero tenía como jefe emblemático al cacique Cari. Más aún, existían dentro de lo que hoy se llama

---

<sup>39</sup> “Una gran civilización dominó las alturas de los Andes antes del advenimiento del imperio incaico: la civilización Colla cuya lengua era el aimará. El centro de este imperio se hallaba en Tiahuanacu\* cuyas ruinas se admiran aún hoy a orillas del lago sagrado, el Titicaca. Estas ruinas revelan una arquitectura que dataría de algunos miles de años antes de Jesucristo. Los Collas o Aimaraes reconocían tres dioses principales: Huirajocha (o Viracocha), el supremo creador del universo, Pachacamac, dios del bien, y Khuno dios del mal. Para castigar la impiedad del pueblo aimará, Khuno transformó la tierra fértil en una estepa árida y estéril, y al hombre en un vil gusano de tierra. Pleno de compasión por su pueblo, Pachacamac devolvió a la tierra sus antiguos dones y al hombre sus facultades. Pero el pueblo aimara retornó a su impiedad. Khuno se indignó nuevamente y envió un diluvio universal de cuarenta días y cuarenta noches. El buen Pachacamac se ocupó de ocultar en una caverna a una pareja de justos y a una yunta de animales, a fin de repoblar la tierra. La vieja mitología aimara relata que Thunupa, hijo del creador. Viracocha, vino a predicar en la tierra ideas morales y sentimientos de piedad, de orden y de trabajo. Demostró su poder bendiciendo las cosechas y haciendo surgir agua de las rocas. Pero los aimaraes no se cuidaron en escucharlo. Por el contrario, lo hicieron prisionero, lo ataron a una barca que lanzaron a la deriva, a merced de los vientos y las olas del lago Titicaca. Cuando la barca tocó la orilla con su proa, la tierra se abrió —¡oh milagro!— en señal de reverencia ante el divino misionero, quien prosiguió su navegación hacia el sur, hasta el lago Popo... Con anterioridad a la civilización Colla, señalemos solamente al pueblo de los Chipayas que sobrevive aun en la región, sudoeste de Carangas, cerca de Huaachalla, con su lengua y sus costumbres varias veces centenarias. Los chipayas adoraban a la Madre Tierra, al monte Sajama y al río Lauca, que llevaba en su curso la fertilidad para todo el territorio cercano. La religión Chipaya era totémica, según los historiadores.” Tomado de *Los Indios Aimaraes. ¿Evangelizados o solamente bautizados?* pp. 15 -16.)

<sup>40</sup> En cuanto a la definición operativa del concepto ayllu, nos basaremos de la definición planteada por Harry Tschopik, Jr., él cual señala que “es una unidad social y geográfica y generalmente lleva un nombre descriptivo del lugar. Un individuo pertenece al ayllu de su nacimiento, pero si se radica permanentemente en otra localidad, él puede cambiarlo, o si una mujer se casa fuera de su ayllu, generalmente se agrega a aquel de su marido. Aunque ocasionalmente un ayllu, aspira mediante un mito a un lugar común de origen para sus habitantes, la gente no cree descender de un antepasado común... El ayllu se compone de varias familias extendidas no parientes, cada una de las cuales traza su descendencia de un TUNU separado, el más remoto antecesor en línea masculina cuyo nombre se recuerda. La afiliación del ayllu no gobierna realmente el matrimonio, pero los ayllus tienden a la endogamia. Los miembros del ayllu forman un pequeño grupo. Tomado de Tschopik, Harry Jr. *Los Aymara. Handbook of South American Indians* . Vol. II. p. 55.

<sup>41</sup> Es bueno hacer notar que dentro de la historia de la etnia lupaqa vemos que éstos fueron obligados a participar en la guerra civil entre Pizarro y Almagro, de lado del primero, el cual se asentó en Chucuito y la tomó como base de operaciones, usando sus recursos tanto humanos como materiales. Ver Llanque Chane, Domingo.

aymara existían doce reinos separados, los cuales fueron colectivamente referidos como los Collas. Estos ayllus como señala Cieza de León se encontraban en continuas disputas, tanto por el control del territorio, como por abastecimiento de los recursos naturales para la supervivencia del grupo (Cieza de León 1924). Igualmente, éste, refirió que cuando los españoles llegaron, todos los habitantes de los alrededores del lago Titicaca hablaban la lengua Aymara, pero esta era solo una lengua hablada ya que no tenía alfabeto. Fue Polo de Ondegardo en 1559, el primero en usar el nombre aymara por referencia a su lengua. Ahora bien, la historia de los Aymara ha sido caracterizada por cambiantes presiones de los grupos dominantes, tanto desde la aparición de los incas hasta la llegada de los españoles, hasta bien entrada la república. Hickman<sup>42</sup> señala que este proceso de dominación y dependencia fue integral, es decir tuvo que ver con aspectos materiales como mentales y culturales. Al igual que otras etnias los aymaras sufrieron constantes recortes de sus territorios. Pero, aún así sobrevivieron a lo largo de estos procesos de dominación y ultraje cultural.

"Los aymara han sobrevivido por cientos de años a la dominación, primero de los incas, después de la administración colonial española y del gobierno peruano moderno. Los aymara han sido continuamente explotados, físicamente ultrajados y políticamente ignorados" (Hickman 1975: xi)

Aprovechando las divisiones y pugnas internas, los Incas ingresaron al norte del altiplano y extendieron su reino sobre el territorio Aymara aproximadamente en el siglo XV. La última nación Aymara independiente fueron los *Lupakas* del 1400 d.C. Al ser conquistados por incas del Cusco, los aymaras establecieron alianzas con los primeros; después de largas y feroces luchas. Al resultar vencedor el imperio<sup>43</sup> introdujo, como era su costumbre, una

---

<sup>42</sup> Hickman en su trabajo sobre los aymaras de Chinchera busca analizar la persistencia de la cultura aymara a los cambios por los que ha pasado. Especialmente, a partir de la década del 60, del siglo pasado. Para el además, su clima no óptimo para un labrador: granizo, sequía, demasiada lluvia, fuertes vientos hacen de las zonas un ecosistema difícil. Él mismo señala que visiones como la Tschopik ven al aymara como una persona desconfiada, hostil, ansiosa, debido a la misma hostilidad de su medio. Esto era visión fuertemente negativamente, la misma que consideraba al indígena en general como un ser vicioso y ocioso, que no veía la menor ocasión para escapar de sus obligaciones.

<sup>43</sup> Como dato adicional podemos señalar que los aymaras durante la guerra civil de los incas, la

serie de transformaciones en el orden tributario, religioso y agrícola con el fin de someter a la sociedad aymara beneficiándose económica y políticamente anexando sus sistemas viales y agrícolas.

“Los cambios introducidos por los incas pueden resumirse de la siguiente forma: (1) Organización vertical de las comunidades nativas en dos mitades o parcialidades (*Alaya* y *Mankha*) arriba y abajo. (2) Anexión de todo el territorio qolla al imperio cusqueño bajo la denominación de Qollasuyo. (3) Establecimiento del curaca dentro de las comunidades aymaras como nexo entre el pueblo sometido a la élite dominante, aunque se respetó la tradición en cada una de las partes. (4) La división de las tierras de cultivo en tres partes: para Sol: para el Inca; para el tributo agrario y para el pueblo. (4) Respetaron las divinidades locales pero impusieron la divinidad máxima, incaica, Inti—el sol” (Llanque Chana 1990: 23).

Ahora bien, para poder caracterizar a un aymara, de otras etnias indígenas se utiliza el criterio lingüístico y geográfico. El idioma como parte de la cultura humana es un factor de identidad en los grupos sociales. Los hace miembro de una colectividad que transmite y construye un imaginario colectivo en base a su historia y su porvenir. Para Xavier Albó el uso del idioma sería una de las características centrales al momento de ubicar al aymara (Albó 1988). Las primeras informaciones y trabajos sobre la lengua y cultura aymara lo encontramos en los trabajos del cronista Ludovico Bertonio (Bertonio(1603) 1879), éste reúne lo que será después el primer vocabulario de la lengua aymara, anteriormente llamada *Jaqi Aru*, o lengua de hombres.<sup>44</sup>

Otro de los criterios para intentar caracterizar al aymara es su lugar de residencia. Como vimos líneas arriba, se le ha identificado al aymara como el poblador de las alturas del altiplano. Una especie de *highlander*, el cual vive en las partes altas, donde casi no existe la agricultura y la supervivencia es difícil. Un aymara, así vivirá en la Puna, como espacio geográfico, con una altitud

---

sociedad aymara apoyó a Huáscar.

<sup>44</sup> Como dato adicional podemos señalar que es en 1603, en la ciudad de Juli, departamento de Puno donde fueron publicados los trabajos de Ludovico Bertonio. Para él los aymaras son fuertes, duros, regios de complexión, su familia vive junta. Lo que hace importante su estructura familiar al mometo de comprender su cosmovisión. Además, al vecino de la casa o celda se lo llama vtahaka, uno de tantas virtudes de los aymaras es la solidaridad, rasgo común a las demás sociedades aymaras.

promedio entre los 3800 y los 4200 m.s.n.m.<sup>45</sup>. Mientras que los quechuas como grupo cultural se encontrarían en la llamada sierra baja. Aunque esta caracterización resulta algo parcial, debido a que encontramos poblaciones aymaras ribereñas al lago, los cuales se dedican a actividades como la pesca, como lo veremos más adelante.

Un tercer criterio para la identificación de lo que significa ser aymara es su cultura, definida como el conjunto de experiencias colectivas, tradiciones y formas de vivir de un conjunto de individuos asentados ya en un espacio territorial al cual se adhieren e identifican. Esta cultura permitirá ante todo resolver conflictos, establecer discursos sobre la pertenencia y exclusión al interior del grupo, así como generar un conjunto de prácticas sociales y simbólicas entre sus miembros para identificarse como propios y estigmatizar a los ajenos<sup>46</sup>. Estas pautas culturales se han modificado continuamente a lo largo del tiempo histórico, el cual generó una serie de contextos y situaciones: los reinos confederados, la conquista de los incas, la reunificación colonial

---

<sup>45</sup> En el texto Pueblo Aymara de Obdulia Polar y Andrés Arias señalan que dentro del ecosistema aymara existen básicamente tres pisos ecológicos o sub unidades: "(1)Sub-unidad Geográfica Circunlacustre. Esta sub-unidad se caracteriza porque es una área influenciada por el lago Titicaca, que permite un medio ecológico favorable que condiciona el desarrollo de la producción agrícola y ganadera. Ello implica que en esta zona se concentre la población aymara y que debido a las mencionadas condiciones genere una producción adecuada de recursos naturales que le permita subsistir. Se ubica de 3810 a 3900 m.s.n.m. y presenta un medio ecológico denominado Bosque Húmedo Montano Sub-tropical. (2)Sub-unidad Intermedia. Las características de esta sub-unidad están determinadas por presentar una topografía semi-accidentada, vale decir laderas, desfiladeros, quebradas, pampas, etc. Esta situación limita una próspera producción agrícola; pero la presencia abundante de suelos con pastos naturales favorece la explotación pecuaria de auquénidos, ovinos y vacunos, prioritariamente. Sin embargo, las condiciones ecológicas y climatológicas permiten la producción de cultivos andinos: cañihua, quina y papa amarga. Esta sub-unidad se ubica entre las 3900 - 4200 m.s.n.m. y el medio ecológico es predominantemente el Páramo Muy Húmedo, Sub-Alpino, Sub-Tropical; presenta un clima muy frío. La población se localiza de manera dispersa lo que supone mayor extensión del terreno de su propiedad. (3)Sub-unidad Cordillerana. Esta tercera sub-unidad geográfica presenta características propio-topográficas propias; es irregular y abrupta; existe bofedales que permiten el pastoreo y crianza de camélidos sudamericanos (llamas, alpacas y vicuñas). El clima es frío y seco. El medio ecológico es el denominado Sub-Alpino, Sub-Tropical y Tundra Muy Húmeda. Se ubica entre los 4200 m.s.n.m. a más. La población es extremadamente dispersa y la actividad básica es el pastoreo y en poca cantidad, la minería.

<sup>46</sup> Un elemento posterior y ajeno a la discusión de este trabajo, representan trabajos posteriores acerca del aymara como grupo cultural lo constituyen el tema de la etnicidad y la reivindicación cultural. Esto significa que ya el hecho de ser identificado como aymara no constituye ya un elemento de vergüenza ni ignominia, sino más bien se construye como un discurso que enarbola la importancia de ser una minoría. La identidad aymara ahora es relevante no es sólo una cuestión de raza sino también de política.

hecha por Toledo, la naciente república criolla y hasta en tiempos actuales la cultura aymara sigue estando activa y cambiante. Las reducciones toledanas posibilitaron la conquista aymara de la llamada puna, mientras que las tierras bajas predispuestas para el cultivo y la crianza fueron dispuestas para el grupo étnico conocido como quechuas. La cultura aymara a lo largo de la historia ha sabido aliarse y establecer alianzas que le permitieron la supervivencia como grupo cultural y de muchas de sus tradiciones desde períodos prehispánicos<sup>47</sup>.

En el período inca, y bajo la dominación del inca Wiracocha, los aymaras establecieron una alianza con éste para mantener la intangibilidad de sus territorios y el control de sus ayllus, lo que les permitió funcionar y mantener cierta independencia frente al control inca. Su incorporación al imperio Inca resultó en un significativo grado de aculturación que se inició antes de la conquista española que empezó en 1535. Más adelante se suscitaron cambios en la cultura Aymara que tuvieron lugar durante el período colonial. Aproximadamente desde el 1820 hasta nuestros días, los Aymara han estado bajo la influencia de las reglas de las repúblicas de Perú y Bolivia (Cieza de León 1928).

Ya en el período colonial, los aymaras fueron reubicados en la encomienda de *Chuchito*; lo que posibilitó la centralización geográfica de poblaciones dispersas en clanes familiares con territorios extensos, pero interdependientes. Fue redefinido el concepto de pertenencia en función al espacio territorial asignado, el cual en el comienzo de la colonia española era exactamente todo el territorio *Lupaqa* (Meiklejohn 1988).

En el año de 1566, España encarga a Garci Diez de San Miguel para censar tierras, ganados y población a la provincia de Chucuito, en Puno, para poder mejorar el sistema de tributos y pagos a la corona. En esta visita, *Garci Diez* señala que primero existía poco control colonial después de más de 30 años de la llegada española. Además, los aymara por ser una encomienda no

---

<sup>47</sup> Tschopick Jr. en su texto sobre los aymaras señala que durante la colonia, la casi totalidad de los territorio ocupados por éstos se mantuvieron intactos debido a las alianzas que los aymaras estableció durante el período colonial.

se vieron afectados por el control colonial, esto permitió que su estructura social y política se mantuviera con cierta independencia, con relación a otras sociedades indígenas, como la cultura quechua por ejemplo. El valor de esta visita además radica en que esta es una traducción del aymara, donde el indígena se convierte en informante directo en su propio idioma.

Los aymara, junto a otras civilizaciones andinas forman un conglomerado de naciones locales, de alguna manera integrada bajo el imperio incaico, éste al ser dominado, permite brevemente que estas obtengan alguna independencia, la cual es redefinida en el período colonial y finiquitada en las llamadas reducciones toledanas.

“El ayllu sufrió... grave deterioro estructural a raíz de las llamadas «reducciones», por las que se concentró mucho más a los comunarios en torno a pueblos desde lo que resultaba mucho más fácil adoctrinarles, utilizarlos como mano de obra y cobrar las diversas formas de tributo. Ello socavó aún más la base económica del *ayllu* original, es decir, su acceso diversificado a un máximo de variaciones ecológicas. Debido a las presiones señaladas y a que los españoles buscaban otros servicios permanentes de los indios, muchos comunarios fueron abandonando sus comunidades para engrosar el número de los *yanakuna* o peones de haciendas y servidores en ciudades y minas; o para adquirir un status inferior pero más anónimo como «forasteros» en algún ayllu ajeno. La Mit'a periódica a Potosí daba una oportunidad única para estos cambios” (Albó 1988: 454).

En el caso específico de los aymaras, la colonia favoreció el proceso de centralización y definición de las sociedades aymara en el hoy llamado altiplano. Si bien las diferentes nacionalidades precoloniales fueron identificadas bajo el rubro de indios, esto también redefinió la ubicación geográfica que cada grupo de indios iba a ocupar, delimitándolo a pueblo bajo la dominación de hacendados y terratenientes. Así, se ubicó al aymara para el trabajo minero, por ejemplo en las minas de Azoguín y Potosí, el primero para Perú y el segundo para Bolivia. Para la época republicana, los territorios aymaras del departamento de Puno eran pueblos y pequeñas ciudades rodeadas por archipiélagos de comunidades indígenas. Este espacio era inicialmente compartido por algunas haciendas. Es en virtud a la resistencia de

estas comunidades que esta explotación no se hizo más radical como en el caso de las comunidades quechuas del lado norte del departamento.

Debe de tenerse en cuenta que es la actual provincia de Chucuito, la que desde su administración colonial abarcó la mayoría de los territorios aymaras, siendo ésta una de las mayores encomiendas reales, tanto por sus recursos como por su ubicación. Esta provincia, durante la república es dividida en tres provincias y varios distritos. La propiedad se convirtió en privada, y las haciendas pasaron de mano de la iglesia a particulares. También el aymara como parte de los intentos de comprensión y descripción como minoría étnica y racial pasa a ser entendido a través de categorías antropométricas como su estatura, peso, color de piel, etc., buscando así caracterizarlo, pero más que todo diferenciarlo de otros grupos raciales. Igualmente la estructura mental y el comportamiento de los aymaras fueron de interés de diferentes investigadores. En cuanto a su comportamiento, la mayoría de los trabajos escritos al respecto como el de Tschopik, Jr., en su libro "Los Aymara", a éste como un individuo hostil y desconfiado. Trabajador por necesidad. El indio republicano, era básicamente el indio del ayllu prehispánico y de la encomienda colonial. Su situación de dominación y exclusión se mantuvo durante estos tres grandes períodos históricos.

"El pueblo aymara tiene lo que podría decirse una mala reputación. Relatos etnográficos y de otro tipo sobre esta cultura indígena americana han presentado un cuadro de seres humanos verdaderamente miserables, frustrados, víctimas de su ambiente físico y social; e incapaces de liberarse del pasado para penetrar al mundo moderno. Los adjetivos han sido numerosos -sumisos, tristes, serios, silenciosos, hoscos, crueles, celosos, vengativos, desconfiados, violentos, hostiles, faltos de imaginación, poco comunicativos, pesimistas, belicosos, maliciosos, hábiles, descuidados, deshonestos, humildes, melancólicos, ásperos, reservados, truculentos, poco sonrientes, "peleones", rencorosos, traicioneros, recelosos, suspicaces, poco confiables, todo esto aunado a una falta de aspiración y a una inestabilidad emocional..." (Hickman 1975: xi).

Durante el siglo XX, el aymara como grupo cultural y el estudio de este se diversifica. Así, durante casi la mitad del siglo pasado, los investigadores sociales se interesan por el comportamiento de este, tipificándolo casi como un

agente extraño a la sociedad necesitada de modernidad, donde este no encajaba. Sus relaciones de parentesco, su vida tradicional de auto subsistencia, su manipulación del sistema religioso cristiano católico, lo que hoy llamamos religiosidad popular y catolicismo popular, etc. Hacían ver al aymara como un agente negativo para la transformación integral de la sociedad peruana. Como fruto del modernismo liberal positivista de los siglos XVIII hasta gran parte del XX se marginó al indígena por no considerarlo necesario dentro de la visión de una sociedad moderna y occidental. Además, los discursos acerca de lo indígena pasó del indio real al imaginario. Este (el indio imaginario) era un ser humano salvaje, infantil, bárbaro; el cual debía de ser cuidado y vigilado, tutelado y gasta controlarlo, para que un futuro este pueda opinar y hablar de sí mismo. La visión de indio durante gran parte del período republicano era un reflejo de la mentalidad de las elites intelectuales y los sectores conservadores dominantes durante la llamada republica aristocrática.

Muchas de las imágenes sobre el indígena servían de representaciones arquetípicas, tanto en la literatura, en la narrativa social y en las artes plásticas en general; las cuales buscaban desde diferentes aspectos tratar de encontrar su espacio creativo en la vida del indígena, además de diferenciarse con sectores de la sociedad conservadora y el poder de la iglesia.

“El discurso liberal sobre el indio vuelve a retomar la imagen de la independencia del indio miserable oprimido y vejado, pero no para liberarlo de la opresión española sino para deslegitimar el papel de la administración política conservadora y el rol protector de la iglesia con respecto a los indígenas” (Muratorio 1994: 18).

Igualmente, en cuanto a su territorio, los indígenas aymaras poseen un espacio físico y ecológico bastante delimitado. A propósito de ello se ha hablado de un país vertical, con una variedad de nichos ecológicos y cuyo uso explicaría que en el pasado lejano su población haya satisfecho un ideal de auto suficiencia sin tener que acudir a los clásicos mecanismos de intercambio y de mercado, al enlazar estos diferentes pisos térmicos y utilizar así su diverso potencial productivo. Estos rasgos de unidad cultural en los Andes son innegables, por obvios. En términos de conocimiento, el problema radica en

tratar de agrupar un número determinado de campesinos bajo el rubro de aymara. Estas limitaciones son más complicadas cuando esa dimensión indígena es reconstruida, al ser dotada de una permanencia y de una continuación tenaz al deterioro del tiempo y de las brechas locales. Dicho de otra manera, se postula que esta realidad mantuvo intangible desde los tiempos lejanos hasta el presente, de modo tal que se convierte en la única constante en la definición de otros fenómenos que son asumidos como naturalmente variables. Luego del proceso demográfico producido por la invasión española a comienzos del siglo XVI, la población indígena que logró sobrevivir fue agrupada en las conocidas reducciones toledanas. Esto facilitó su colonización y la asignación eficiente de la mano de obra indígena a las principales empresas económicas españolas. Este primer proceso de masiva urbanización originó el establecimiento de una de las típicas instituciones andinas: las comunidades de indígenas, o también llamadas comunidades campesinas. El desarrollo posterior de estas fue muy diverso. En nuestro país, los comuneros sobrevivieron a la colonia y la independencia, y mantuvieron gran parte de sus institucionalidades culturales. La reestructuración republicana de los espacios nacionales parece evidente y serán mencionadas más adelante. Su articulación externa se basó en el comportamiento de sus respectivas economías locales, en función de la actividad del mercado externo y nacional.

“... poblaciones rurales que están sujetas a los dictados de un estado supersistemático... para su existencia se ocupa en el cultivo y toma de decisiones autónomas para su realización... su objetivo es la subsistencia y el status social que se obtiene dentro de un pequeño campo de relaciones sociales... para asegurar su continuidad sobre la tierra y la subsistencia de su hogar,... evita el mercado, porque una participación sin límites en éste amenazaría su dominio sobre su fuente de vida..., se aferran a los arreglos tradicionales que le garantizan su acceso a la tierra y al trabajo de sus parientes y vecinos..., sólo le atrae una producción para la venta dentro del marco de una producción asegurada para la subsistencia... los productos se venden en el mercado para producir un margen extra de entradas con las cuales se compran bienes que no se producen sistemáticamente” (Wolf 1982: 9-10).

Por último, debemos de señalar que el término aymara implicará

conceptos como raza, lengua, identidad, persistencia, cultura y espacios vitales, además del geográfico y su lucha por interactuar con su ecosistema. Donde la cultura aymara ha servido y sirve para resolver problemas de existencia y coexistencia con el medio y sus habitantes. Albó los llama un pueblo vivo y testimonial debido a su gran vitalidad dentro de las etnias andinas, a lo largo de su vida como grupo. Los movimientos poblacionales, migraciones, luchas y conquistas a lo largo de su existencia crearon y recrearon nuevas formas de expresión y supervivencia (Albó, 1988).

### 3.1. Familia y Comunidad

La unidad central de la estructura social de la sociedad aymara es la familia extensa y su sentido de pertenencia como grupo. Igualmente la familia es el centro de la producción económica de la sociedad aymara. Este tipo de familia es básicamente patrilineal y patrilocal.

El objetivo, por otro lado, del individuo y la comunidad misma es la reproducción y ampliación del grupo familiar como parte de la perpetuación de la comunidad. Su economía descansa sobre la toma de decisiones colectivas. Su trabajo no es aislado, ni privado y es parte del proceso socializador del individuo, desde su nacimiento como ser biológico y social.

“El trabajo de todos en la familia campesina es de vital importancia, pues sin esa elemental solidaridad, la familia no podría subsistir... se da una elemental división del trabajo: el padre rotura y aporca el terreno, mientras que los menores se dedican a pastar el ganado y la madre participa en la siembra y en las labores artesanales, junto con los hijos mayores” Polar & Arias: 1991: 72.

La familia es una estructura multifuncional, donde no sólo participan el padre y la madre, sino que la familia extensa tiene capacidad de decisión en situaciones y contextos especiales. Igualmente los abuelos juegan un rol importante en la familia. El *acchachi*, es decir el viejo abuelo materno o paterno son cruciales en el proceso de socialización del aymara. Debe de tenerse en cuenta que muchos de los términos de relación parental fueron establecidos e impuestos por los españoles durante la colonia, como lo señala Tschopik, Jr.,

(Tschopik 1947) Además, estas palabras remplazaron en gran medida muchos de los conceptos nativos que se usaban para designar las relaciones parentales. Así, el *acchachi* o abuelo es por ejemplo una de las categorías que sobrevivió al proceso de conquista. La cercanía también es otro criterio importante en la vida familiar del aymara, así a pesar de que un individuo no pertenezca ya a un núcleo familiar, por ejemplo a través del matrimonio. Este vivirá cerca de su casa paterna, lo que posibilitará que los padres, bien del esposo o esposa tenga aún cierta capacidad para ejercer autoridad en los esposos.

La idea de la comunidad entre los aymara está sin duda fundada en el ayllu prehispánico. Su adhesión al espacio geográfico y a lo que culturalmente representa este concepto es capital en su vida cotidiana y colectiva. De ella, por ejemplo, la fiesta es una forma muy importante en esta ecuación.

El concepto de comunidad está marcado como en el resto de las minorías indígenas con la norma de la reciprocidad y colectividad. Esta es la más fundamental de sus organizaciones culturales. Sus raíces se remontan a su pasado prehispánico en la figura del *ayllu* o *jatha*. Este era básicamente un archipiélago territorial, pero guardaba su unidad cultural. Como ya se señaló línea arriba, la unidad se basaba en una descendencia filial.

“... quechuas y aymaras tienen un sistema político local resultante del intento de conciliar dos tendencias contrarias: por un lado, la tendencia conservadora y centrípeta de las comunidades rurales; y por otro, la orientación centrífuga impuesta por las tendencias de cambio económico y social del país, que imponen mayores contactos con la cultura nacional” (Tschopik 1947: 59).

### **3.2. Actividades Económicas**

La mayoría de los aymara dependen de la agricultura en un medio adverso y casi inhóspito; cuyas prácticas agrícolas son de poli cultivo y de forma rotativa que se desarrolla en las partes altas. El cultivo de papas, cebada y quinua es parte de su actividad económica. Al igual que la agricultura, la ganadería es importante para las poblaciones aymaras. Sobresale la crianza de ovejas, llamas y camélidos en general, en la modalidad de pastoreo. Así, la

rudeza del ambiente en que vive el poblador aymara la aridez de su suelo hace que la agricultura no sea centralizada ni focalizada. La búsqueda de las mejores tierras. Kessler para hablar del éxito de los adventistas, a pesar de la fuerte oposición de la sociedad conservadora de aquel tiempo y por ende las terratenientes arguye como un elemento central, justamente la dispersión del sistema agrícola del poblador aymara. Para él, esta característica lo hace independientes del control de las haciendas de las zonas quechuas del mismo departamento de Puno.

“... el desarrollo de mayor importancia... más bien tuvo que ver en la ribera del Lago Titicaca. Los indios de allí hablan aymara y son generalmente pequeños agricultores, lo cual los hace mucho más independientes que los quechuistas que suelen trabajar como peones en las haciendas (información proporcionada por Andrés Achata)” (Kessler 1993: 224).

De otro lado, dependen de la agricultura para su subsistencia. Cultivan papas, cebada, quinua, cañihua, habas y cebada, entre otros. En algunos casos las cosechas se fertilizaban con el guano de gallinas o animales pequeños cuyas fechas fluctúan entre los meses de mayo a junio (Polar & Arias 1986).

Los trabajos los hacen en compañía de otros en hacer casas, chacras o cosas semejantes y también suelen trabajar por uno, para que después este trabaje por él. Esta fue siempre una característica que se estableció como un mecanismo diferenciador entre el grueso de la población indígena y el resto de los grupos sociales, nada como distinguir a un indígena por lo que como y cómo se comporta (Caram Padilla 1997).

“El indio se distingue del blanco o *misti* por la naturaleza de los productos que consume, por el débil volumen de intercambios en los que toma parte y por las técnicas y la finalidad de la producción” Bourricaud 1960: 15).

Igualmente, la cría de animales es otra actividad significativa entre los Aymaras. Sobresalen la crianza de ovejas, llamas, ganado y alpacas, siendo los animales más domésticos. La pesca es otra actividad importante y se desarrolla especialmente en los alrededores del lago Titicaca. *Cachi* es el corral

donde se aparta a los carneros. Estas actividades económicas establecieron condiciones para la alimentación y niveles de nutrición en el indígena aymara promedio, además del secado de carne de alpaca, llama; y en algunos pocos casos la de res, conocido como *charqui* (Arias Ramírez 1995).

Los aymara, juntamente con otras poblaciones indígenas se han adaptado el medio y se han adaptado a él. Esto les ha permitido primero, conocer de manera muy detallada el funcionamiento de su ecosistema y adaptarse fisiológica y culturalmente a él, posibilitando su existencia; al mismo tiempo que lo capacitó para vivir en este medio.

“Los indígenas de los Andes, incluyendo a los aymara, a través de los siglos se han adaptado fisiológicamente y morfológicamente a condiciones especiales de altitud y nutrición. Poco se conoce sobre la adaptación específica a problemas de nutrición, salvo que la maduración y el crecimiento se registran de forma diferente y más lentamente que al nivel del mar. Se debe distinguir entre baja nutrición y desnutrición. Mi observación ha sido que, aunque la dieta parecer muy mala a ojos occidentales, los problemas de nutrición no son generalmente los de desnutrición. La mayor capacidad pulmonar aumenta la eficiencia de absorción de oxígeno y la baja presión sanguínea y el alto contenido de hemoglobina junto con un corazón adaptado a trabajos pesados, un sistema de bombeo a bajo ritmo, se combinan para capacitar al indígena a una vida en altitudes elevadas” (Hickman 1975: 5).

Como actividades complementarias a la agricultura y ganadería, los aymaras dependiendo del piso ecológico en el que vivan completan sus actividades económicas con la pesca, la caza, el comercio y la artesanía. En cuanto a la formación de relaciones de parentesco entre los aymaras, cabe señalar que son núcleos de organización multifamiliar abiertos. Se amplían a través de los matrimonios, al mismo tiempo que se ensancha por el parentesco espiritual: bautizos y matrimonios, básicamente. Además, este mecanismo permitió ampliar, vitalizar y solidificar las relaciones de solidaridad y cooperación entre los miembros de la comunidad.

### **3.3. Cosmovisión Religiosa**

El centro de la vida religiosa del aymara se centra en el respeto de la tierra pachamama, diosa femenina, ya que al depender de ella para su subsistencia es sagrada. La filosofía de los Aymaras es parte de su cultura, donde la población está inmersa en sus costumbres tales así el pago a sus achachilas tutelares que consiste en el pago a la pachamama, la vilancha, etc. donde el yatiri convive con su medio natural.

Su cosmovisión religiosa tiende a centrarse en respeto y amor a la tierra y a los espíritus locales, como parte de su propia razón de existencia<sup>48</sup>. Así, dentro de la comunidad indígena la identidad aymara guarda relación directa con el panteón religioso: el nativo y el católico. Esta identidad ha persistido entre otros factores gracias a la religión. Su capacidad de articular el catolicismo católico y su propia experiencia nativa posibilita un contexto religioso multifuncional, el cual más allá de más de cuatrocientos años de experiencias religiosas ajena ha cambiado éstas, transformándolas a sus necesidades culturales y sociales. También la religión delimita el carácter de ser o no indígena, ser o no aymara en Puno tiene que ver con el tipo de religión, cómo ésta se ritualiza y se exhiben ante el resto de los grupos sociales. Un aymara (o un indígena) combina la fe y los ritos católicos con los suyos propios, aprendidos e igualmente sintetizados en el proceso mismo de su existencia social<sup>49</sup>. Nada le es ajeno, ni inútil en su proceso de reproducción social.

“Los aymara como sociedad parcial con cultura parcial posee dos características culturales sobresalientes que los diferencian de la cultura nacional del Perú. Éstas son su lenguaje y su relación religiosa con la tierra y los espíritus locales donde viven. Ninguna de éstas permanece cuando abandonan sus comunidades para dirigirse hacia áreas no indígenas donde no se habla aymara y donde los espíritus locales ni se invocan ni se conocen. El área de transición es la región inmediata de Puno donde existen muchos individuos que son bilingües y que, se identifican a sí mismos como no

---

<sup>48</sup> Hickman señala al respecto que “El aymara se encuentra amarrado a su tierra y a una forma de vida. Ha escogido escapar al sistema por siglos, y hoy en día lo está haciendo en crecientes proporciones, pero, como apunta Fried, históricamente no ha habido ninguna alternativa real para los aymara como grupo” pp. 6-7.

<sup>49</sup> Al respecto unos de los mayores exponentes de la teoría del sincretismo cultural, y por ende religioso fue el antropólogo Manuel M. Marzal. Sendas discusiones y diversas publicaciones en la década del 90, en adelante, del siglo pasado se llevaron a cabo con respecto al uso del concepto de sincretismo. Marzal 1991, Albó 1993, etc.

indígenas. Entonces, en un sentido verdaderamente real, la persistencia de la identidad aymara se ha logrado a través de la persistencia de la identidad aymara se ha logrado a través de la persistencia del lenguaje y de la religión al cabo de siglos den contacto. El catolicismo romano nominal y su sincretismo con prácticas aborígenes, más el aumento de palabras en español para designar nuevos objetos e ideas, han confluído a un grado de asimilación cultural. Sin embargo, el sabor y calidad de una cultura separada, distinta y viable se ha mantenido en un contexto bicultural por más de cuatrocientos años” (Hickman 1975: 8-9).

Ellos se convirtieron en católicos por imposición y cercanía. En el primero de los casos, por la obligación de aceptar la religión de sus conquistadores. Mientras que, la cercanía a los pueblos de mestizos y *mistis* facilitó y aportó su participación en los cultos y ritos católicos. De otra parte, para el resto de grupos sociales que también profesan la religión católica, tanto el universo religioso nativo como la forma de llevar su catolicismo son controversiales en sí mismo. Todos los matices de su vida están rodeados de alguna característica religiosa.

“Por lo tanto, toda actividad económica y social está enmarcada en creencias y ritos. Porque los ritos constituyen una expresión simbólica de relación entre Dios y el hombre, así como ente los mismos hombres. Porque la preocupación es que sus relaciones sean cada vez más armoniosas y fraternas. Para que la existencia en este mundo sea no sólo llevadera, sino que tenga sentido y razón de existir” (Polar & Arias 1991: 120).

El aymara se siente el administrador y no el dueño de su entorno, él la debe trabajar como respuesta al regalo de sus dioses y la fertilidad relativa del medio. Para Monast, por ejemplo, dentro de su sistema religioso nativo, los aymaras tienen tres dioses principales: *Huiracocha*, *Pachacamac* y *Kuno*. El primero de ellos representaría al dios creador de todo lo existente, es decir el gran hacedor. Mientras que *Pachacamac*, representará el lado femenino de la creación y de la bondad. Por último, *Kuno* es el dios del mal, y de lo nocturno (Monast 1972).

La implantación del cristianismo en la cultura aymara significó un giro en su historia religiosa, proporcionó un vocabulario nuevo y alterno, el cual para

algunos complementó el sistema religioso. Por otra parte, dentro de la cosmovisión nativa, los aymaras muestran aspectos afectivos muy fuertes hacia la tierra, como dadora de vida. Su fecundidad y protección ha sido ritualizada dentro de la cosmovisión religiosa.

Dentro de los ritos católicos en la comunidad aymara el bautizo representa el ingreso a la subcomunidad católica. Mientras que ritos como el corte de pelo permiten el ingreso a la tradicional. El patrón se aseguraba la participación de los indígenas en los ritos católicos, en las fiestas principalmente. Escobar en su texto sobre la organización de las sociedades del sur de Perú, para el año 67 nos dice que la fiesta busca unificar de manera temporal al agrupo tras la imagen religiosa para vitalizar las relaciones sociales y comerciales entre los diferentes pueblos y ayllus. La fiesta es en sí un vehículo más de movilidad, estabilidad y orden social establecido por las clases dominantes de la sociedad sobre la comunidad indígena (Escobar 1967).

De otra parte, la fiesta también sirve para definir y establecer una serie de alianzas y contactos al interior de las comunidades, debido al carácter de prestigio y status que dependen de ella, como con individuos de la clase media o mistis en general.<sup>50</sup> Este panteón religioso fue introducido en los Andes en general para combatir la cosmogonía y religión indígena. Aún así, las creencias religiosas nunca fueron totalmente desarticuladas. El aymara se vio obligado, como todo indígena se vio obligado a salir de su comunidad y parcialidad para asistir al pueblo a trabajar y participar en las fiestas y obligaciones católicas.

Según Tschopik, jr. La principal preocupación de los aymaras es la satisfacción básica de sus necesidades. Son pragmatistas y utilitarios. Esta es una visión propia del foráneo. Para ellos el aymara, y en general el indígena es serio, rudo, carente de imaginación. La misma incertidumbre de la vida en el

---

<sup>50</sup> El mismo Escobar añade además que las fiestas indígenas católicas sirvieron para asegurar la participación de las poblaciones indígenas en la vida comercial y social de las poblaciones de mestizos y de los mistis. Esta participación no implica el concepto de inclusión, sino por el contrario implica su control y dominación. Escobar: 1967.

altiplano, los obligaría sólo a sobrevivir, trabajando la tierra viviendo en sus comunidades cerradas y ajenas al resto de la sociedad (Tschopik 1947). Hickman señala que la visión negativa de Tschopik, jr., ha sido compartida por la mayoría de viajeros y forasteros que no intentaron comprender a la cultura aymara más que como una sociedad triste, lastimera y desconfiada, razón por la cual había que cambiarla, hacer al indígena moderno, culto y civilizado (Hickman 1975).

Ahora bien, la religión forma parte del proceso de socialización<sup>51</sup> del aymara. Su estructura comunitaria y familiar inserta patrones educativos en su cultura que le permitieran sentirse parte del grupo. En el caso de la religión católica, valores como un sistema de castigos, la obediencia al superior, distinto y ajeno, las recompensas en el cielo y el dolor del infierno son concepto y valores que la sociedad y la figura del sacerdote insertan en la mentalidad del indígena para establecer control y obediencia sobre los indígenas. Surge así una actitud emotiva y temerosa ante lo sagrado y lo divino. Todos ellos valores morales emotivos.

Su religión es una mezcla de rituales y prácticas tanto prehispánicas, como hispánicas. La primera de ella tiene un carácter mágico y animista. Mientras que la segunda mucho más jerárquica. Siempre hubo más indígenas que curas, lo cual generó una carestía de sacerdotes para controlar la participación de los indígenas en las parcialidades, pro eso se apoyó en gamonales y hacendados para que los indígenas cumplieran con sus deberes para la iglesia católica.

#### **4. El auge exportador de las fibras de lana en Puno**

A partir de 1830 se da en Puno un gran período social que duró cerca de 10 años. Se empieza a comercializar exportar lana de alpacas a Europa. Este

---

<sup>51</sup> Escobar dirá sobre el proceso de socialización del indígena en general que: "..., el proceso de socialización en el altiplano entre la sociedad indígena actúa mediante un sistema que trata de conseguir de los individuos una serie de hábitos parsimoniosos y pragmáticos, las presiones para la conformidad a los patrones sociales son tales, que no es posible para casi ningún individuo soportarlas, por eso buscan siempre válvulas de escape en el alcohol, la música, la danza, los rituales religiosos y la posibilidad de franquicia sexual irrestricta e irresponsable." Escobar: 1967: 59-60.

proceso rápidamente se convirtió en todo un circuito comercial y productivo, el cual implicó la participación de los departamentos de Arequipa, Moquegua Cusco y Puno. (Tamayo Herrera 1982: 78)

Heraclio Bonilla afirma que en este contexto de estancamiento y “cuadro sombrío” solo Arequipa y el sur andino ofrecían algunos rasgos diferentes. Luego de una caída del comercio en la zona y de la ruina de la producción artesanal, comienza a desarrollarse, a partir de 1830, un comercio lanero que vinculaba nuevamente a Arequipa con Puno, Cusco e incluso Bolivia. Recuerda que durante la Colonia se dio un importante circuito comercial en la región en torno a la actividad minera. Así, si en 1800 ya se exportaban 4 000 toneladas de lana, para 1830 se exportaban más de 20 000 toneladas. Así, la exportación de lanas del sur significó entre 2 y 10 % del total de las exportaciones del siglo XIX (Bonilla 1982).

**ÍNDICES DEL QUANTUM DE EXPORTACIÓN, 1830-1900**  
(A precios de 1900; total de exportaciones de 1900 = 100)

	1830	1840*	1850*	1860*	1870*	1878	1880	1890	1900
<b>Azúcar</b>	0.4	0.4	0.5	0.2	3.5	17.6	15.6	11.7	30.1
<b>Algodón</b>	0	0.6	0.1	0.3	2.1	2.0	2.4	4.2	7.3
<b>Lana</b>	0	3.7	3.8	5.6	7.0	7.1	2.7	7.3	7.1
<b>Guano</b>	0	0.3	22.3	33.1	69.0	55.8	0	1.9	1.3
<b>Salitre</b>	0.1	1.4	3.5	9.3	17.4	38.1	0	0	0
<b>Plata</b>	5.4	11.1	10.0	7.6	9.6	8.5	7.1	9.1	25.1

\*Promedio para tres años / Tomado de Shane Hunt, “Guano y Crecimiento en el Perú del siglo XIX”. En HISLA IV, p.70. Lima.1984. Reproducido en Contreras & Cueto 2000: 110.

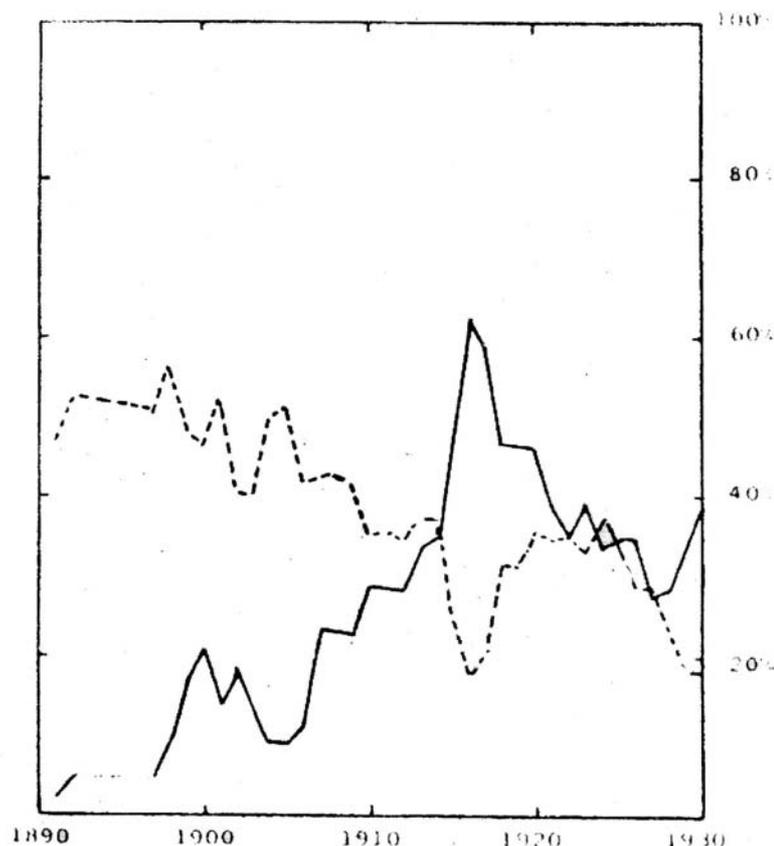
## EXPORTACIONES PERUANAS A EE. UU. Y GRAN BRETAÑA

(Porcentajes sobre el total)

1892 — 1930

A GRAN BRETAÑA — — — —

A EE. UU. ————



FUENTE: W. Bollinger, *Op. Cit.*, pág. 21

La demanda por las fibras de lana a nivel internacional se debió a la gran demanda del sector industrial textil en Inglaterra, merced a su incursión en la revolución industrial, desde iniciado ya el siglo XIX, la cual empieza a invertir en la formación de emporios comerciales dedicados a la extracción y comercialización de la fibra de alpaca en el Perú. Este circuito comercial que empezaba con la compra de la fibra a los pastores indígenas. Ahora bien, comercio se asentaba sobre relaciones sociales de producción tradicionales como el yanaconaje, la cual provenía desde la época colonial, utilizando además, espacios comerciales como las ferias locales para la compra de la fibra. Como señala Burga & Manrique la larga cadena de intermediarios hacían que el pago a los campesinos fuera el último y peor pagado, dentro de un

carácter *precapitalista* del capital comercial hegemónico. (Burga & Manrique 1981: 15).

El comercio de fibras empieza durante el siglo XIX, como ya se dijo, líneas arriba, y sufre un estancamiento durante la Guerra con Chile, pero luego, a partir de 1895, mejoraron los precios de la lana y la producción fue creciendo hasta la guerra mundial. Es así como las haciendas comienzan a crecer, por acción del capital comercial y en desmedro de las tierras de las comunidades. Se vuelve a incrementar hasta la década del 30 del siglo XX (Burga & Reátegui 1981). Esta diferenciación y cambios auges de la comercialización de lanas de ovinos y alpacas pudieran como señala Burga y Manrique que hubiera propiciado la incorporación del indígena productor y criador en la sociedad comercial del país. Así entre los años de 1900 y 1915 el valor de la exportación de las lanas estuvo en un 6% del producto bruto interno del país, el cual desciende progresivamente, perdiendo su relevancia para finales de la primera guerra mundial y la crisis de los precios de los alimentos (González 1970).

La ciudad de Puno durante toda esta época experimenta cierta bonanza comercial y cultural, pero en realidad era y fue el último peldaño de la cadena productiva. Sus haciendas nunca se modernizaron, ni mucho menos su producción, hasta mediados de la década del 30 cuando la fibra de alpaca ya no era un producto relevante en la economía exportadora de la región, ni del país. (Flores Galindo: 1977). Puno se convirtió en el principal productor de fibra de alpaca, la cual era muy cotizada en Europa. Este circuito comercial llamado por Flores Galindo "ciclo del comercio lanero" propició el surgimiento de un entramado comercial, social y cultural que incluyó a los indígenas de las comunidades criadoras de alpaca, que es trabajado por este en relación a las casas comercializadoras de la ciudad de Arequipa que se convierte en el centro acopiador de las materias primas. Arequipa va a concentrar la comercialización y exportación de la fibra a través de la formación de casas comerciales de capitales británicos y norteamericanos como la casa Braillard, Rickets, Gibson y Stanford de capitales británicos, principalmente, propiciando sí la formación

de una burguesía comercial arequipeña. Se utilizó los puertos de Islay y Mollendo y con la construcción del ferrocarril de Arequipa a Puno en 1875, dinamizó aún más las relaciones comerciales.

Puno se convierte en el principal centro productor de lana de alpaca, la cual era vendida, a través de sistemas tradicionales “como la feria regional o el sistema de enganche” (Flores Galindo: 1977: 48) La producción de lana de esta época (siglo XIX) reposó en la producción de las haciendas tradicionales y, sobre todo, de las comunidades; por eso es que crecieron las ferias donde, entre otros productos, se vendía la lana. Flores Galindo (1993: 312-314) nos habla de la importancia de la feria de Vilque, en las cercanías de Puno como unas de las tantas ferias que surgió en durante este período y en la cual el comercio de lanas era el motor principal de estos mercados regionales. Este auge de la comercialización de lana de alpacas también propició el desarrollo de la ganadería, el incremento de las haciendas y el surgimiento de conflictos sociales entre indígenas comuneros, hacendados y autoridades de la ciudad de Puno. De esta forma la creciente demanda por lanas generó entre los terratenientes y hacendados un desmedido afán de lucro que se plasmó en la absorción de tierras de comunidades indígenas para aumentar sus zonas de pastoreo valiéndose del desconocimiento e ignorancia de las leyes de propiedad, junto a la participación de los aparatos legales de la sociedad puneña. Es así, que, en muchos casos incorporan al indígena parcelero y de comunidad como trabajador en sus nuevas zonas de pastoreo en condiciones injustas.

Este circuito comercial socialmente ocasionó luchas por las tierras pasada la segunda mitad del siglo XIX hacia delante; temas que han sido convenientemente estudiados por autores como Flores Galindo, Wilfredo Kapsoli y otros, donde el factor recurrente se encuentra en la disputa por la tierras obtenidas de manera ilegal y abusiva por parte de los hacendados, como ya se señaló líneas arriba. El uso de la violencia como factor ejecutante de la expansión ganadera en Puno fue un elemento central y propiciador entre

el indígena, el hacendado y la sociedad civil. Así, las relaciones sociales y culturales producto de este proceso productivo terminaron generando una serie de movimientos campesinos e indígenas que Rodrigo Montoya definió como la lucha por la tierra (Montoya 1978). Igualmente para Jorge Cáceres estos movimientos campesinos, específicamente los desarrollados en el altiplano peruano, focalizados en Puno y Cusco, surgen como consecuencia de la visión de éstos y de sectores medios respecto a la presencia de la oligarquía y el gamonalismo y todo aquello que representaba en la sociedad peruana de finales del siglo XIX hasta el primer tercio del siglo XX (Cáceres-Olazo 2007). Ahora bien estos movimientos sociales tenían como característica central la lucha contra el poder aristocrático gamonal del espacio andino. Y se manifestaba en la búsqueda de justicia social y jurídica frente a los atropellos cometidos por los primeros a las poblaciones indígenas ignorantes de sus derechos en algunos casos, pero que por otro lado, su conocimiento tampoco aseguraba la aplicación de estos.

Ahora bien, este desarrollo comercial estuvo, básicamente, en manos de comerciantes británicos. Así aparecieron casas comerciales inglesas, siendo la más antigua la empresa *Brailard*. Arequipa se convirtió en la sede de las grandes transacciones: allí llegaban las mercaderías europeas y las recuas de mulas de lana. Así obtuvo la hegemonía de la región sur, que se consolidó en 1870 con la construcción del ferrocarril que unió a Arequipa con Mollendo (puerto que desplazó al puerto de Islay) y posteriormente a esta con Puno: “la aldea agrícola se trocó en una ciudad de tránsito que centralizó y dirigió todo el comercio del sur del país”. (Polar, Mario. *Viejos y nuevos tiempos*, citado por Flores Galindo (1993: 322).

En la sierra sur y en la sierra central se consolidó la producción lanera. Esta también se vio impactada por la transformación capitalista mundial. Los hacendados laneros tuvieron que enfrentar un gran reto: obtener fibras de mejor calidad. En el caso del centro, donde se producía lana de ovinos, se importaron reproductores más finos y se introdujeron mejoras en las técnicas

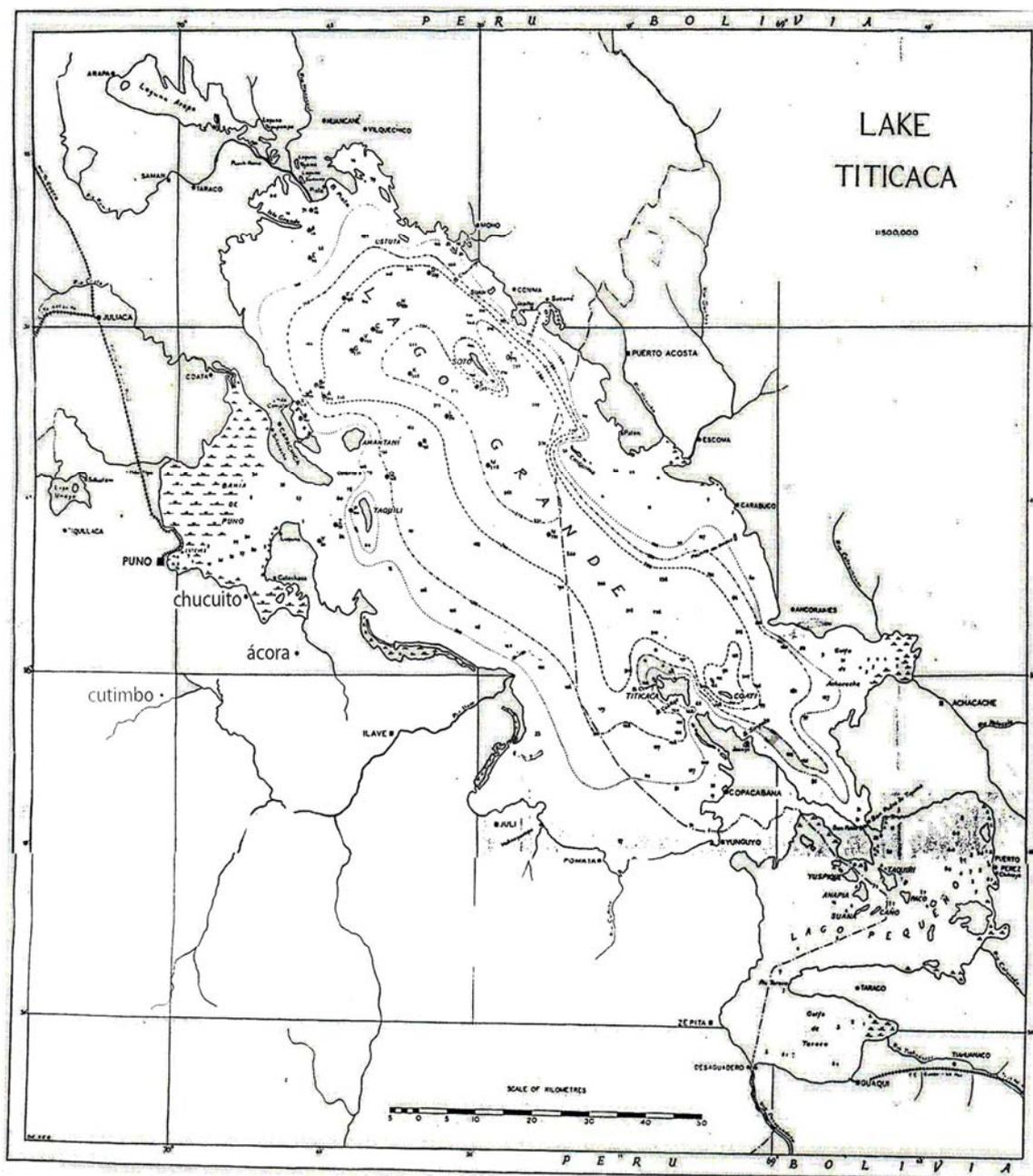
de esquila. Esto requería de mayores recursos, por lo que se formaron Sociedades Ganaderas (grandes unidades de explotación agropecuaria) con capitales de Lima como de la región (grupos de comerciantes, mineros y ganaderos).

No queremos dejar de mencionar que se había producido un cambio radical. En el siglo anterior el sur había exportado textiles al Alto Perú e incluso al noroeste argentino. En el siglo XIX se articuló al mercado internacional, pero la relación era de dependencia; exportaba materia prima: lana de oveja y camélidos. ¿Por qué? Por una serie de circunstancias que impidieron emplear la lana en el desarrollo de una industria textil nacional: no había mucha demanda interna ni capitales nacionales; paralelamente se desarrollaba una gran industria textil inglesa con la que no pudo competir. Estas haciendas que tenían un marcado carácter feudal y tradicional. El incremento de la producción lanera se produjo a través del *desarrollo extensivo* de la ganadería, es decir, gracias a la expansión de las tierras de hacienda a costa del despojo de las comunidades, más que a través de la modernización de las explotaciones ganaderas, como sí sucedió, por ejemplo, en la sierra central. (Burga & Manrique 1981: 25)

## VALOR EN SOLES DE LAS EXPORTACIONES DE LANAS (1900 - 1940)

Años	Valor	Años	Valor
1900	2'966,730	1923	6'450,720
1901	2'776,230	1924	10'445,380
1902	2'294,670	1925	8'751,020
1903	4'067,840	1926	6'678,720
1904	3'233,530	1927	8'394,270
1905	4'811,280	1928	11'091,540
1906	5'197,520	1929	10'515,650
1907	4'281,290	1930	7'077,804
1908	2'972,800	1931	6'176,922
1909	3'943,480	1932	5'062,576
1910	4'820,320	1933	10'439,754
1911	4'052,880	1934	8'748,014
1912	3'852,800	1935	7'625,101
1913	5'168,910	1936	12'793,617
1914	5'075,910	1937	16'058,101
1915	5'983,920	1938	11'071,417
1916	9'380,750	1939	14'430,223
1917	17'117,340	1940	20'136,888
1918	27'046,120	1941	20'574,069
1919	16'316,640	1942	11'033,576
1920	6'841,160	1943	16'024,521
1921	2'962,500	1944	17'786,568
1922	5'274,800	1945	17'848,415

Tomado del Ministerio de Hacienda y Comercio. *Anuario estadístico del Perú (1946)*, Lima, 1948, p. 316.



Mapa del Departamento de Puno para 1937. Tomado de *Transactions of the Linnean society of London. The Peru Sloden Trust Expedition to Lake Titicaca in 1937; Under of the leader Ship of South America.*

## 5. La intelectualidad regional: el indigenismo puneño

Si bien es cierto que la sociedad peruana de finales del siglo XIX e inicios del XX pasaba por fuertes procesos de desintegración, lo que hacía compleja la posibilidad de integrarlos al modelo nacional. Desde el interior del país se vivía un resentimiento provinciano a las estructuras de poder de la capital.

Entendieron bien el papel de la modernidad y todo lo que implicaba, al igual que la relación que tenían con las poblaciones indígenas, participando en algunos casos como asesores en las sublevaciones indígenas. Este indigenismo se encontró con otras ideologías como el anarquismo en su protesta por el trato al indígena. Si bien es cierto que el movimiento indigenista se dio en Lima, muchas élites provincianas participaron del debate y las acciones en referencia al indio.

En muchos de los levantamientos de la época influyeron nuevas ideologías, que se difundieron desde la ciudad al campo. En los primeros años del siglo XX fue el anarcosindicalismo, difundido por diarios como *La Protesta*, quien se unió en algunos casos al “indigenismo”, una corriente de reivindicación en favor del indio surgido a fines del siglo XIX y que en 1909 tomó la forma de la “Sociedad Pro Indígena” en Lima. Ellos postulaban la necesidad de redimir al indio a través de la educación y la mejora de sus condiciones de vida. Otros grupos indigenistas fueron el “Grupo resurgimiento”, en el Cusco, y la “Sociedad Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo”, mucho más radical, en Puno. Participaron en sus luchas por la tierra y las injusticias de los hacendados, y en algunos casos, como el del grupo *Orkopata* y su boletín *Titikaka* ensalzaron el trabajo de los adventistas entre los indios de Puno. (Contreras y Cueto 2000) Este indigenismo buscó conciliar lo peruano (indígena) con lo europeo. Los trabajos de Mirko Lauer y los de Cynhia Vich, este último sobre el famoso grupo Orkopata dan cuenta del interés de la intelectualidad provinciana por los indígenas como parte de la formación y/o construcción de una identidad.

Mirko Lauer en su texto sobre el indigenismo (Lauer: 1997) busca distinguir entre el indigenismo como un hecho social y político y el su práctica como un medio y expresión artística. Ahora bien, en el caso del primero, éste se desarrolla a comienzos del siglo XX, mientras que el artístico (literario, arquitectónico, pictórico, etc.) fue posterior. La propuesta plástica va desde 1919 hasta la década del 40 de este siglo. De otro lado, este indigenismo como

visión del mundo fantaseaba acerca del indígena, situándolo en espacios concretos, locuaces simbolizaba y ritualizaba como sagrados, mágicos y misteriosos. La comunidad de indios era el hábitat del indio de sus fantasías.

Esta visión nos permitirá discernir entre las ideas políticas liberales. Cómo separar un indigenismo político e ideológico de su práctica artística. No es menester nuestro realizar esto sino mostrar cómo se construyó un ideario de la poblaciones indígenas del departamento de Puno; y cómo estos visualizaron la presencia adventista durante y después del período en estudio. Siguiendo con Mirko Lauer, este nos señala en la importancia de entender al indigenismo y al indigenista como un actor social que busca expresar su cultura en el espacio donde no pertenece: el mundo andino. Es por eso que crea un mundo simbolizado y ritualizante en el que el indio es un ser fantástico, lleno de magia y ritos misteriosos. Este busca traducir lo que ve o lo que percibe como “lo andino”. Esta en conflicto con su identidad criolla, y al mismo tiempo se sabe fuera de una realidad a la que sólo la ve fantaseada y deconstruida.

Este buscaba traducir el lenguaje indígena en términos occidentales. No niega la importancia de las costumbres, pero la supedita a la modernidad occidental y civilizada. Lo incaico busca ser sustituido por lo indígena como parte de los esquemas mentales y políticos de una cultura de dominación criolla republicana que busca situar al indígena en tiempo y espacio. El lenguaje indigenista era simbólico y por eso “sus andes: imaginarios.” Esto no le impidió ver de cerca las complejas situaciones a las que el indígena era sometido cotidianamente. Situaciones y contextos de servilismo, dominación y dependencia por parte tanto del Estado como de la sociedad. Si bien Lauer propone estudiar el arte indigenista como un hecho sociológico, al denotar textos y visiones de estos nos permite abrir espacios de discusión acerca de sus problemáticas culturales (Lauer: 1997: 15).

Estas, como vemos se pueden visualizar en el conflicto ideológico de sus raigambres sociales. Es decir, el indigenista provenía de una estirpe

acomodada de clase media y criolla. No pertenecía al mundo que retrataba, pintaba o del cual reclamaba justicia. Buscaba traducir lenguajes y simbolizaciones para un lenguaje modernista y civilizador.

Esta modernidad a la que aspiraba el indigenista para él y para el indio común se presentaba como incompleta y conflictiva en cuanto a las prácticas cotidianas del mundo indígena. Su modo de vida, heredado del cruel período colonial debía ser extraído de la esencia de la mentalidad indígena. Esta visión acerca de la herencia colonial en la cultura indígena fue muy usada durante los primeros años de la república, ya que esta última como producto de intelectuales de clase media buscaba refundar un estado libre de los atrasos de la colonia española. Ahora bien, tanto para el indigenismo como visión y discurso es para Lauer una ampliación de una cultura dominante que busca asimilar al indígena a la vida pública (Lauer: 1997: 99). Más aún su concepción y conocimiento del mundo incaico era representativo y fantasioso. Busca sustituir al inca por el indio de comunidad.

El “orgullo inca” debía de pasar de manera interrumpida al indígena republicano. Esto le permitiría afrontar la modernidad y civilidad necesaria para ser incorporado en la sociedad peruana. Para ellos había que ampliar el espectro de acción de la cultura criolla sobre la cultura indígena. Esta cultura jamás podría ser un nuevo incanato, sus medios de subsistencia, sus prácticas y herencias lo impedirían.

En el indigenismo existe una literatura de mestizos y criollos. A Mirko Lauer no le interesa periodizar sobre los discursos indigenistas. Su énfasis se centra creemos en mostrar sus discursos como parte de significados socioculturales anclados en un determinado contexto. Este, se pregunta, más allá del discurso indigenista, qué imagen del Perú aspiraban construir estos artistas, abogados, literatos, plástico e intelectuales.

Su mirada fue vanguardista y modernizadora. Nos interesa entender el movimiento indigenista como una concepción política e ideológica del papel del

indígena, más que como una práctica artística. Se identificó al indígena con su actividad agraria dentro de la comunidad, de allí su defensa cerrada de esta institución como parte integral de su cultura. Lauer sostiene además que esta corriente era una más acerca de la realidad peruana, jamás fue lo suficientemente controversial ni desequilibrante, por lo demás propició una lectura más de la realidad del indio.

Una de las formas de liberarlos de la opresión de la sociedad y los grupos de poder fue la educación. Había que educar al indígena y esperar que una *exitosa pedagogía* pudiera restaurar la fractura social y cultural de los indígenas como minoría frente a los demás grupos de la sociedad. Debemos de entender al indigenismo como una propuesta de análisis cultural que en algunos casos llevó a discursos y prácticas en defensa de las poblaciones indígenas desde una óptica bien definida.

Nos interesa el indigenismo de visión política como los trabajos de Clorinda Matto de Turner o Narciso Aréstegui para citar tan sólo dos referentes. Más aún, su visión política de su literatura siempre fue bucólica y demandante pero sin mucho éxito. Desde las primeras novelas indigenistas fueron una entre muchas posiciones sobre el indio, en algunos casos excluyentes y rivales al momento de proponer posiciones políticas (Kristal 1991)

De otra parte, la visión liberal de los ensayistas indigenistas representó a un indio rural siempre expuesto e indefenso al abuso. Igualmente su debate político era la otra cara de la moneda del accionar indigenista. El mismo González Prada en su famoso discurso del Politeama, al referirse al papel de los indígenas en la fallida Guerra con Chile señalaba que estos no fueron educados en el concepto de patriotismo por lo que no entendieron que la guerra también les concernía. Ignorancia y servidumbre describía al país y más aún a los indios. Para él, el indígena no era servil ni ignorante, ni mucho menos ociosos; un discurso muy común para la fecha. Para González Prada para ser

ilustrado había que ser libre (Kristal 1991). Había que educarlos para que ellos mismos se liberaran.

“En un pasaje muy citado, González Prada invoca a la minoría ilustrada del Perú a luchar contra la tiranía de los blancos ignorantes, y a educar a los indios con el fin de integrarlos en la sociedad peruana. Los símbolos de la explotación del indio son el juez, el gobernador y el cura, a quienes él denomina **la trinidad de embrutecimiento** *por trescientos años el indio ha sido lanzado a los más bajos niveles de civilización como un híbrido: tiene los vicios de los bárbaros y carece de las virtudes del europeo. Enseñadle a leer y escribir y veréis si en un cuarto de siglo se elevará a la dignidad de un hombre. Os corresponde a vosotros, maestros, galvanizar la raza que se está embruteciendo bajo la tiranía del juez, el gobernador y el cura, esa trinidad embrutecedora del indio.*” (Kristal 1991: 114).

Ahora bien, como visualizaron, y en algunos casos participaron de la obra del adventista en Puno. Aunque posterior al desarrollo de la obra educativa y sanitaria en Platería, intelectuales como José Antonio Encinas<sup>52</sup>, Emilio Romero, Domingo Choquehuanca Ayulo, Adrián Cáceres,<sup>53</sup> entre otros partidarios y simpatizantes de ideas indigenistas y liberales vieron con buenos ojos la participación de los **evangelistas** en lo que ellos llamaron después la redención del indio (concepto usado inicialmente por González Prada cuando hablaba del cambio sustancial e ideológico del indio). Tanto Encinas como Cáceres, y muchos otros liberales veían en los **evangélicos**,<sup>54</sup> agentes de cambio que bajo la política de protección e impulso a las migraciones extranjeras podían ayudara a reformar tanto el Estado como la sociedad peruana en general. Más aún Adrián Cáceres al prologar el texto de Pedro Kalbermatter, resalta su obra como misionero adventista entre las comunidades quechuas del Perú, durante la segunda década del siglo XX:

---

<sup>52</sup> Educador.

<sup>53</sup> Abogado y periodista. Hijo del anterior [Dr. Andrés Miguel Cáceres] quien desde joven se distinguió por su clara inteligencia, ocupando los primeros puesto en el Colegio “San Carlos” y en la universidad. Tuvo el cargo de Secretario de la Presidencia de la República en el gobierno de Billinghurst. Escribió la obra Historia de la Filosofía. Fue Fiscal y Vocal de la Corte Superior de Puno y fundador del Club Puno y el periódico El Faro, fundado en 1954. Tomado de **Puno Histórico**. Torres Luna 1940: 264.

<sup>54</sup> Este es otro de los nombres con el cual se solía designar de forma general a los protestantes, por su centralidad en el mensaje religioso de los evangelios del Nuevo Testamento. Al respecto se puede ver el periódico El Heraldo, propiciado por sectores protestantes.

“Don Pedro Kalbermatter, autor de la presente obra, es uno de esos cristianos como pocos hay en el mundo; porque, a decir verdad, la mayoría tienen a Cristo presente en las palabras y no en los hechos, y esto es precisamente lo que nuestro gran amigo parece resaltar en esta segunda obra que la subtitula simplemente «Apuntes autobiográficos» y la deriva en dos episodios de carácter realmente distintos, en los que presenta con toda sencillez las mochas y duras penas que tuvo que pasar en aras de su ideal por años a la causa de Cristo, el Gran Maestro cuyo ejemplo quiso imitar.

La primera obra que escribió se titula «Mi vida en el ejercito». En ella nos cuenta las muchas pruebas a que fue sometido por amor y fidelidad al mandamiento de Dios y respecto a su conciencia, e inútiles fueron todos los castigos que se le impusieron; se mantuvo firme y fiel en su decisión para alcanzar la más completa victoria. «Veinte años como misionero entre los indios del Perú» es el título que da a su segunda obra. Describe en ella las alternativas de su accidentada vida en el Perú, antiguo país de los Incas, donde nuestro amigo desempeñó como misionero cristiano un papel altamente importante.

Y ahora que el lector sabe de lo que se trata, de más esta que sigamos hablando sobre el particular; a él le toca dar su fallo. Pero no queremos finalizar sin antes consignar y aconsejar, que quien tenga la suerte de leer este libro, lo haga con absoluta calma y se rinda reflexionando detenidamente sobre cada uno de los puntos de la obra en cuestión y haga profesión de fe verdadera y sincera, consagrándose por entero al Señor, con amor abnegado y sacrificio, para alcanzar el verdadero éxito en la vida y la victoria final y el gran premio de una vida mejor en el más allá, donde no habrá más sufrimientos ni pesares. Dr. Adrián Cáceres Olazo, Juez Fiscal de la Corte de Puno (Perú)” (Kalbermatter 1950: 9-10).

Como nota debe dejarse constancia que el Dr. Adrián Cáceres Olazo jamás se convirtió al adventismo o a protestantismo alguno. Él, al igual que muchos intelectuales puneños eran católicos convencidos y creyentes. Aún así, como se ve en el texto creían el papel de los adventistas como misioneros dentro del espacio indígena. El caso de Pedro Kalbermatter, pastor adventista converso, de nacionalidad argentina realiza su obra en las zonas indígenas quechuas como Lampa y Azángaro, posterior a la obra adventista de Stahl entre los aymara<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Como bien señala López para la zona quechua posterior a la experiencia adventista en Platería, la misión educativa y sanitaria se empieza a expandir, aunque debemos mencionar

De otro lado para Encinas el pastor adventista, y más precisamente Fernando Stahl representaba el celo misionero que la Iglesia Católica había perdido (Tord 1978). Éste iba de cabaña en cabaña curando y enseñando. No eran **los frailes españoles**, quienes para él más cercano a las tradiciones indígenas hablan de que estos últimos había despreciado las viejas tradiciones andinas. Aunque Encinas escribe para la década del 30, del siglo XX, quince años después del marco de este trabajo, la visión de Encinas nos muestra de manera cercana como veía parte de la sociedad ilustrada de Puno al factor protestante entre los indios de Puno. Más aún Encinas entabló polémicas con el obispo Ampuero sobre la necesidad de modernizar el aparato educativo del Puno y la labor de los adventistas.

“... se funda en Puno la primera Iglesia Protestante. El evangelista dirige su atención hacia el indio, Manuel Camacho, un indio del distrito de Chucuito, es el primero que tiende la mano a Fernando Stahl,... Stahl recorre el distrito de Chucuito palmo a palmo. No hay cabaña ni choza donde no haya llevado la generosidad de su espíritu. Es el tipo de misionero moderno, cuya conducta hace contraste con la furia diabólica de los frailes españoles, quienes, durante la conquista torturaron el espíritu del indio, destruyendo sus ídolos, mofándose de sus dioses, profanando la tumba de sus abuelos. Contrasta aún, con la pretendida catequización de hoy que mantiene el espíritu del indio dentro de una tremenda angustia que lo aniquila y lo paraliza. Gran parte de su abulia, de su tristeza, de su inclinación al alcohol, de su falta de optimismo y de ideales, se debe a la presión que se ejerce sobre él, catequizándolo a base de tenebrosas ideas de ultratumba. Stahl, antes de poner la Biblia en las manos de un analfabeto le inculcó un sentimiento de personalidad, de confianza, en sí mismo, de cariño hacia la vida, lo buscó como camarada más que como prosélito. Cuidó en primer término de su salud. Nadie, hasta entonces había recorrido las miserables chozas del indio llevándole un poco de alivio para sus dolencias. La tifoidea, el tifus, la viruela diezman la población aborigen. Al principio son pocos... La cifra aumenta a diario, cuando el indio comprende que el protestante no ha ido a explotarlo ni a quitarle tierras” (Encinas 1931: 148).

---

que en zonas como Lampa, Azángaro y otras la concentración y presencia de haciendas era muchísimo mayor, y por lo tanto, el poder de los hacendados era un factor importante en la trama indígena. Aun así, Para 1916 las escuelas indígenas eran ya 19 y atendían a una población escolar de 2200 alumnos por la ribera sur del Lago. Al llegar, en 1923, la rebelión aymara de Wancho-Lima en Huancané las escuelas indígenas adventistas se habían también extendido hasta la ribera norte del Lago y algunas provincias quechuas del departamento llegando a totalizar 6 con 73 maestros y una población escolar de 3,619 alumnos (López 1988: 293).



Debe notarse que dentro de la historia social e intelectual de Puno, conocía de cerca la obra adventista. Su opción liberal y anticlerical lo llevó a entablar polémicas sobre el futuro y presente de la llamada raza indígena con miembros de la iglesia como señala Félix Paniagua a continuación:

“El maestro Encinas en defensa del proceso educacional de Puno, entabló polémicas con el Señor Obispo Ampuero, defendido por el diputado por Azángaro Arias Echenique” (Paniagua s/f: 38).

Así, uno de los mayores exponentes del indigenismo ilustrado del departamento de Puno lo fue Emilio Romero. Su obra monumental Monografía del departamento de Puno es una guía más que necesaria para entender el desarrollo de esta zona. Para él, los adventistas, habían ofrecido algo que históricamente se les había negado: salud y educación. Más aún, continúa, la

colonia como ejemplificación del atraso del indio. Sus campañas de alfabetización fueron la razón de su éxito.

“... la población indígena de Puno es la que se conserva con mayor pureza su estilo de vida precolombino. Pero como está dotado de una rara inteligencia, el indio puneño es el primero en la iniciativa de prosperar, cuando se siente libre. Tal es el caso de las poblaciones indígenas que viven en densas y prosperas comunidades, alrededor del lago Titicaca, en las regiones donde no existen grandes propiedades de blancos y mestizos. Por propia iniciativa de los ribereños del lago, se estableció en los primeros años de este siglo una misión evangelista. A cambio de tener escuelas rurales y servicio de sanidad, no les importó desertar de las parroquias católicas, lo que prueba nuestra afirmación de que el coloniaje no había logrado convertirlos. Muy pronto en los alrededores del lago los indios tenían más escuelas que el propio Estado, en la zona. La campaña de alfabetización y sanidad no pudo ser detenida por nadie, so pesar de las acusaciones de irreligiosidad, ateísmo, extranjerismo y otras con que se le atacó” (Romero 1959: 81).

El intelectual puneño colaboró y vio al adventista si bien como un agente de la penetración extranjera, también asumió que el ofrecimiento de educación y salud. Para la década ya posterior del 50 y 60 del siglo XX se siguió viendo el trabajo de los adventistas entre los indígenas como algo importante en la transformación de su mentalidad. Luis E. Valcárcel para la década del 70, ya como elementos de modernidad e industrialización nos muestra como para él el adventista. En su texto *Tempestad en los Andes*, construye dos historias: *el hermano adventista y amor raza*, donde los actores son el indígena, el enfermero adventista y su accionar entre ellos (Valcárcel 1972).

“El Hermano Adventista

Entre la peñolería, como un nido de rapaces, se pierden las casitas del ayllu. Desde esas oquedades se percibe la tersa y diáfana superficie del Lago, cuyo leve oleaje apenas riza el lomo de las aguas. En los vacíos que enmarcan los pelados peñascales, el indio cultiva papas, ocas y kinua, lo bastante para su propio consumo. En declive está el corral de las ovejas con su fuerte olor a estiércol húmedo, y su baja muralla de ch'ampas y espinos. Este recodo, entre la cancha y la chocita, es un lindo mirador del campo, del camino y del lago. Allí se recuesta, bajo el sol tibio, el guardián de la casa y del rebaño, el perrillo azorado que aúlla en las noches oscuras, cuando pasa el viento como una rauda jauría invisible...

La familia de Bartolo Condori no ha salido hoy de la choza. En el fondo oscuro, al resplandor del hogar, se sorprende el triste cuadro. La madre, presa de la fiebre, amamanta al recién nacido; tres-niños más yacen inertes bajo las raídas cobijas. De pronto, ha interrumpido el silencio, la isocronía de una motocicleta que se aproxima veloz por el camino. Baja Condori a su encuentro. Es el buen hermano adventista que acude solícito a salvar a la madre y a los hijos del dolor y de la muerte.

—Hermano Bartolo, llámale amistoso y sonriente el joven mocetón de rubios cabellos.

—Hermano Johnson -le ha contestado el indio, con la gratitud pintada en el semblante.

Los botes de medicamentos, los pomos de específicos, las ampolletas de suero han sido extraídas del maletín. El adventista, con solicitud fraternal, lo hace todo. Permanece largas horas en el pobre tugurio; pero ya la madre sonríe y los muchachos se ponen a jugar. Vuelve la alegría a la casa de Bartolo Condori, y Johnson el adventista se aleja, en su motocicleta ruidosa que se ponen a ver con ojos sorprendidos los chicuelos.

—Adiós, hermano Bartolo.

—Adiós, hermano Johnson.

#### Amor y Raza

Pablo Kutiri distinguíase entre los maestros indios que recibieron su preparación en la primera escuela normal adventista, por su clara inteligencia y su decidida vocación apostolar. Los jefes de la misión hablaban siempre con elogio de Kutiri; en menos de un año había dominado el inglés, con igual facilidad que el español, el aymara y el uru. Era un políglota keswa que prestaba importantísimos servicios a la obra educativa del indio.

Mr. Goldsmith le tomó para secretario suyo, y en breve tiempo Kutiri había conquistado un afecto profundo en el caballeroso jefe adventista. Goldsmith depositó su absoluta confianza en el joven secretario aborígen, y cuando se presentó la ocasión de un viaje a los Estados Unidos, Kutiri fue acompañado al superintendente de la misión de los Adventistas del séptimo Día. En Illinois, Mr. Goldsmith llevó a su casa y presentó a su familia al joven maestro descendiente de la dinastía solar del Perú. Pocos meses después, los Goldsmith —Mss. Edith y Peter— llegaban a Puno.

La rubia Goldsmith, con sus diecisiete alegres primaveras, había trastornado el alma un poco invernal del joven Kutiri. Primero, diarias partidas de tenis; después, lasrgas regatas en el lago; recuerdos del viaje; algunas labores comunes en la oficina de la superintendencia, habían aproximado por encima de todo obstáculo a Miss Edith y Pablo. Una noche, cuando Mr. Goldsmith, sólo en su escritorio se entregaba la reposo, mientras las volutas de humo de su pipa ascendían lentamente, Pablo Kutiri llamó a la puerta. Fue breve la entrevista. El secretario se retiró a sus habitaciones, y aquella

noche no pudo dormir. Mr Goldsmith. De madrugada, los esposo de Illinois celebraron secreta conferencia.

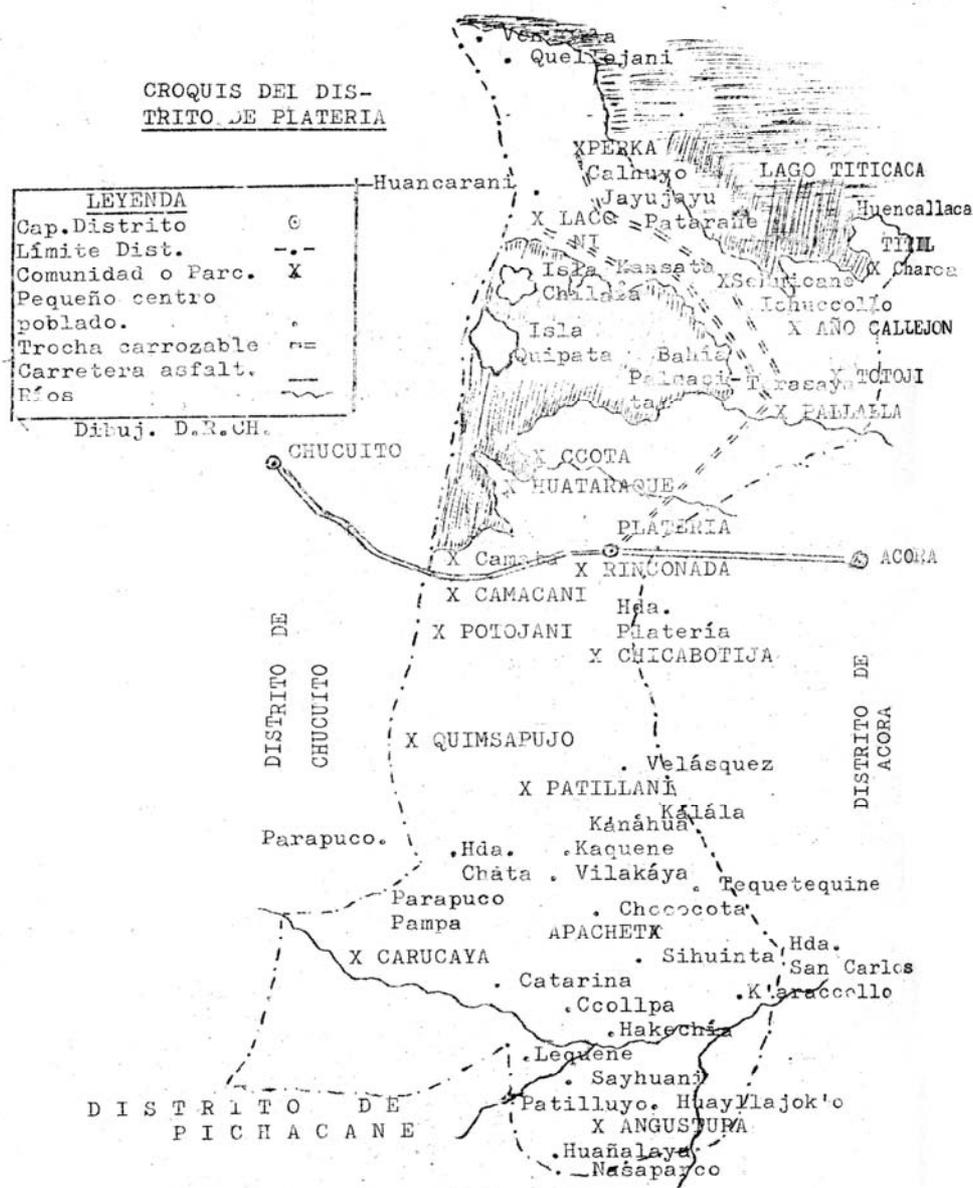
En las oficinas del Superintendente, Kutiri encontró unas instrucciones escritas para él. Urgía constituirse en Huancané, donde la sublevación india y la subsecuente represión sangrienta habían creado un gravísimo estado de cosas. La Misión reclamaba de la sagacidad y discreto don de gentes del hábil secretario que se dirigiese en el día a la zona amagaba a salvar la obra adventista.

Kutiri tomó su motocicleta, y antes de marcharse, fue a ver a Mr. Goldsmith en su chalet particular. El jefe le recibió con la afabilidad de siempre; así como Ms. Fanny y el pequeño Peter; sólo Mss. Edith no se hallaba presente; la pobrecita padecía de jaquecas. Pocas horas después de la partida de Kutiri, la familia Goldsmith se embarcaba en un autocarril rumbo al puerto de Moliendo. Todavía Miss. Edith escribe desde Illinois al joven secretario indio.

Sólo Mr. Goldsmith se daba perfectamente cuenta, ahora en su pequeña oficina de la Washington Street, y mientras las volutas de humo de su pipa ascienden lentamente, que la solución del problema de razas planteado por su secretario el indiecito peruano Pablo Kuriri no podía obtenerse sino por la fuga” (Valcárcel 1972: 88-91).



## 6. La Parcialidad de Platería. Actividades y Sociedad



Mapa del Actual distrito de Platería Tomado de Radiografía Histórica de Puno de David R. Chambi.

Nuestra área geográfica de estudio es el actual distrito de Platería. Ésta se encuentra en el departamento de Puno, en la sierra sur del país, dentro de la llamada meseta del Collao o altiplano peruano, a una altura de 3700 m.s.n.m., aproximadamente. En la parte occidental del lago Titicaca. Para la

época en estudio, este lugar era una parcialidad de indígenas. El mismo Manuel Zúñiga Camacho nos habla de ello con referencia a Cutimbo, ayllu cercano a Platería y donde señala él, es la tierra de sus antepasados.

“el antiguo ayllu de Platería se encuentra en las faldas del cerro Cutimbo, a unos 18 kilómetros, más o menos, de la ciudad de Puno, capital del departamento, al costado izquierdo del camino que va la ciudad de Moquegua. Recuerdo, las casa de los comuneros construidas con paredes de piedra y techos de paja de la puna” (Gallegos 1979: 3).

Durante el período colonial en Platería También podemos integrar a la parcialidad de Platería como parte del circuito colonial minero. Minas como Laykakota, Tee Kollo y otras establecieron una fundición en esta comunidad de indios. Se llegó a extraer minerales como el oro, el cobre, plata. De allí posiblemente su nombre. A pear de esto no se conserva tradición alguna de minería o orfebrería. Para finales del siglo XIX, Platería era tan sólo un grupo de casas de campesinos agricultores, pequeños parceleros aymaras. Su vida transcurría entre el llevado de su vida cotidiana y el desarrollo de sus actividades comerciales y de subsistencia. Se desarrollaba la agricultura a pequeña escala y la crianza de animales pequeños.

“En Platería, antes la gente vivía de lo que daba la tierra. Todo era tierra. Estaba rodeado de haciendas... sólo vivían en caseríos o chocitas. La gente sólo bajaba a la ciudad para las fiestas de la Virgen, para la semana santa, o en los domingos para la feria. Ahora eso ya no es... van de frente a Puno a comprar. Donde vivíamos nosotros era en la estancia de Coahuila... mis padres eran campesinos. Un día mi papá me contó que vino Camacho y le presentó a Stahl, me dijo que quería conversar con él, que había llegado con buenas noticias, que era importante el que supiera leer, que los mistis no tenían porque abusar de nosotros... que debía de lavarse la manos y el cuerpo luego de venir de la chacra... que por eso él y su mujer estaban malos...”<sup>56</sup>

Actualmente se sitúa a unos 29 kilómetros de la ciudad capital de Puno, del mismo nombre. Si bien no se tiene información exacta acerca de la fundación de Platería como hacienda colonial o parcialidad de indígenas,

---

<sup>56</sup> Entrevista a Juan Chullpo en el distrito del Platería, adventista de segunda generación.

podemos suponer que como muchas, surgen de las reducciones toledanas durante el período colonial (Chambi Ch. 1985: 79).

El mismo Rubén Chambi nos hablaba acerca de la relación con las actividades mineras dentro de la colonia, cerca de las minas de *Laykakota*. Por su ubicación, Chambi habla de que fue un paso de arrieros y trajinantes, dentro del circuito altoandino, entre Puno y Bolivia, además de tener al lago Titicaca dentro de su circuito comercial y cultural.

Dentro de las ordenanzas coloniales y las llamadas leyes se habla del concepto de parcialidad como parte de las reducciones poblacionales para los indios. Al respecto Valdez De La Torre nos dice:

“..., parcialidad designaba cada uno de los dos grandes barrios de las reducciones algo extenso hasta más de dos ayllus como en el caso de San Juan de Matucana; pero también servía para representar una de las dos regiones de un repartimiento, una localidad determinada, un pueblo o un ayllu” (Váldez de la Torre 1921: 100).

Así, este concepto buscaba designar la presencia de dos grandes barrios divididos en una amplia extensión de una reducción colonial, vocablo que se mantuvo durante parte del período republicano. También servía para designar de manera castiza a un ayllu. Valdez dice, además, que para 1924, el vocablo parcialidad se usaba para designar a los antiguos ayllos:

“En el Collao, se conocen los caseríos con el nombre de ayllos...” (Váldez de la Torre 1921: 101).

Ahora bien, si bien esta parcialidad se pudo haber representado como la mitad de un mismo grupo humano asentado sobre un territorio, es también en las mismas reducciones, estas parcialidades se fusionaron en pueblos, pero manteniendo el nombre parcialidad. Las pestes, guerras civiles y la mortandad en general de la población indígena conllevaron a reagrupar a las comunidades y fusionarlas, lo que motivó su mestizaje. Su nuevo vínculo fue el agrario, perdiéndose el parental. Estas parcialidades ya a finales de la colonia e inicios republicanos gozaban de relativa independencia debido a su régimen organizativo interno, seguían manteniendo al curaca como representante local,

claro está subordinado a un gobernador o prefecto. Igualmente, la o las parcialidades al tratar de asuntos externos actuaba como una unidad organizativa y política, presidida por su cacique central, sus autoridades municipales y demás funcionarios. Al suprimirse los cacicazgos se hicieron cargo los hilacatas o alcaldes.

“Después del largo período colonial sólo subsistieron, pues, las parcialidades que para los efectos de su representación en el exterior formaban una sola comunidad, aunque en su régimen interno cada una era independiente, teniendo deslindados sus campos de cultivo y terrenos de pastos” (Váldez de la Torre 1921: 102).

Una de las informaciones históricas con respecto a la situación territorial de Platería nos lo da Guevara Velasco, en su texto “Apuntes sobre mi patria”, en la cual señala que durante el período colonial ésta fue una hacienda propiedad de Fremiot Aguilar de Arza, esto para finales del 1800 (Guevara Velasco 1954: 14).

Esta explotaba las zonas mineras ricas en plata y cobre, además de los obrajes del lugar. Esta durante la colonia constituía la fuente principal de su medio de subsistencia. De allí su nombre. Lamentablemente no se ha podido encontrar registros coloniales ni republicanos más sólidos para ampliar estas informaciones.

De otro lado, su clima es predominantemente frío, siendo los meses de lluvia, entre febrero a abril, luego del cual su invierno es crudo y húmedo por la cercanía al Lago. Así mismo es conocido que el clima andino tiene características propias diferenciándose la época lluviosa y seca, con periodos de transición. Motivo por el cual el poblador andino particularmente del Altiplano cultiva la chacra en la época de lluvia por ser una agricultura de secano que depende de las precipitaciones pluviales.

La vegetación más común en la zona es el pasto natural, que es usado para las actividades pecuarias. Además se encuentran pinos, arbustos y otros. Los animales propios de esta zona son mínimos, como la chinchilla, gabilanes,

zorros, pumas y los usados para la crianza y consumo doméstico como gallinas, cerdos, entre otros.

Platería nunca se halló aislada del resto de sus vecinos; aunque para la época de estudio sus vías de acceso eran, como ya se dijo caminos de herradura, que duraba una tres o cuatro horas, mantuvo un fuerte sistema de comercio e intercambio, tanto fluvialmente, como por las ferias dominicales, en especial con el hoy distrito de Ácora y Chucuito<sup>57</sup>, además de otros distritos y comunidades lejanas. Siempre las comunidades y parcialidades de indígenas se mantuvieron en contacto, debido tanto al sistema de trabajo de peones en busca de trabajo en haciendas, como por los sistemas de intercambios entre diferentes pisos ecológicos.

Gabriel Escobar señala, en su texto referente a la organización sociocultural de los andes del sur del Perú, sobre cómo las comunidades aymaras (léase zonas geográficas, provincias, distritos, pueblos, etc.), se hallan en contacto directo y próximo con las poblaciones quechuas, de allí, por ejemplo que las primeras comparaciones entre estas dos etnias; las que son realizadas entre ellos mismos parten de la constatación de su diferencia, en sus cotidianas y continuas interacciones sociales y culturales (Escobar 1967: 48).

Si bien es cierto que la parcialidad de Platería tiene como espacio social y geográfico sus propias características y problemas, el circuito social del cual forma parte delimita y caracteriza sus problemas. Uno de ellos como casi todos los asentamientos de indígenas fue la relación de dependencia y vasallaje frente a las autoridades locales, y las cercanas haciendas.

---

<sup>57</sup> Chucuito se encuentra a 3895 m.s.n.m. Este limita al norte con la ciudad de Puno, por el sur con el distrito de Ácora, por el oeste con el Lago Titicaca y por el este con la misma ciudad de Puno y el distrito de Pichacani. Para la década del 50, del siglo pasado Chucuito contaba con aproximadamente 450 Km<sup>2</sup>. El comercio lo realiza con Puno y Arequipa y Lima a través del comercio de textiles y sus productos agropecuarios: papa, cebada, quinua, maíz trigo, entre otros. Igualmente el comercio regional de ganado vacuno, ovino, y auquénido, y sus derivados.

Hay que tener en cuenta que Platería, como parte del cinturón aymara de Puno se caracterizaba por la poca presencia de haciendas frente a las zonas quechuas como Lampa, Azángaro, entre otras. Básicamente eran pequeños agricultores y criadores de ganado dispersos, además que para las zonas quechuas los indígenas para estas épocas se empleaban como peones en las haciendas.

Las vías de acceso durante el siglo XIX y XX fueron a través de caminos de herradura, a través del distrito de Chucuito (hoy provincia del Puno), colinda con el hoy también distrito de Ácora, con el distrito de Chucuito, al oeste con el lago Titicaca y el sur con la ciudad de Puno, con las cuales mantenía relaciones de intercambio. El centro administrativo para esta parcialidad fue el actual distrito de Chucuito (Chambi Ch. 1989: 45). Como dato actual podemos señalar que recién en el año de 1964 Platería se convierte en un distrito, específicamente el 10 de octubre de 1964.

Como ya señalamos en el capítulo segundo, sólo hasta la década del cuarenta del siglo XX, se tiene datos estadísticos confiables. Previo a estos se estiman un promedio de medio millón de pobladores para el departamento de Puno, del cual casi el 90% de la población sería indígena. Datos cercanos como los de Emilio Romero hablan de 300,000 indígenas entre quechuas y aymaras para 1910 (Romero 1928: 233). Para el caso específico de Puno, la población indígena aymara siempre fue menor a la etnia quechua, comparativamente.

### **6.1. Agricultura, Ganadería y Minería**

La actividad económica sobre la que se basó esta parcialidad fue la agricultura, básicamente la de papa, cebada, quinua, cañihua, trigo y maíz, en menor escala. Como casi todas las comunidades de indígenas se siembran papas para consumo y para el intercambio, si bien las condiciones, la cantidad de hace más de un siglo han cambiado, el actual distrito de Platería mantiene algunos recuerdos interesantes acerca de sus inicios. Uno de los

descendientes de los pobladores republicanos de Platería, relata sus recuerdos de padre sobre la vida económica del lugar:

“bueno... siempre hemos cosechado la tierra, aunque no da mucho, pero cada quien siembra, o tiene sus animales para la casa... gallinas, pollos. Si no eres adventista, comes chanco y tomas licor, pero nosotros tenemos y comemos comida sana, harta verdura, aunque a veces se extrañas otras cosas (ríe); pero, uno se acostumbra... al inicio también. Mi papá que era amigo del señor Chambi me contaba que también le costaba lavarse las manos a cada rato, pero después se dio cuenta que era bueno, me contaba que mi abuelo jacinto tomaba mucho, un día se emborrachó tanto que se cayó por el barranco y se murió...”<sup>58</sup>

Uno de los elementos centrales que los adventistas conversos mantienen con sus normas históricas es la relación de la alimentación corporal con el resto de la vida espiritual. Asumen un proceso de conversión, no sólo el hecho del cambio de las creencias religiosas, sino también del estilo de vida, entre ellos la alimentación, y por ende el desarrollo de determinadas actividades agrícolas. Ahora bien, el sistema agrícola sobre el que se basa Platería, a diferencia de otras parcialidades es el de cultivos rotativos y de muy pequeña escala. Más aún, Juan B.A. Kessler señala que justamente su carácter de pequeño agricultor y la menor presencia de haciendas facilitó la presencia adventista en el cinturón aymara, del cual Platería forma parte.

“Los indios de allí hablan aymara y son generalmente pequeños agricultores, lo cual los hace mucho más independientes que los quechuistas que suelen trabajar como peones de haciendas” (Kessler 1993: 224).

Caso contrario fue el que enfrentó Pedro Kalbermatter, misionero adventista, de origen argentino, que, a finales de la primera década del siglo XX, también llega como misionero a Puno, pero, se dedica a evangelizar en las zonas quechuas.

La actividad de la agricultura, como actividad de subsistencia se desarrollaba durante la mayor parte del tiempo, la cual era solo detenida por

---

<sup>58</sup> Este informante tiene alrededor de 75 años, todo el tiempo vivido en Platería, adventista de segunda generación, al cual llamaremos Juan.

épocas de sequía o enfermedad, ante lo cual el indígena recurría a lo que llaman el yerbero; él cual constituía una especie de médico del campo, con un conocimiento de los usos médicos de la plantas y animales en golpes, torceduras, quemaduras, etc.

“Mi padre me contaba que antes era bien difícil las cosas para nosotros. Ser como dicen ahora indio era una maldición. Inclusive con la llegada de los pastores... bueno algo mejoró, pero antes de que ellos vinieran, no todo estaba difícil. Trabajabas cerca de 14 ó 15 horas al día, la comida escaseaba. Si te enfermabas era una suerte si te curabas, lo solo teníamos al yerbero, pero, aún así, debías de tener suerte para que no sea grave tu mal. Tenías que buscar trabajo con el patrón o en la ciudad, de lo que fuere y a veces ni te pagaban te daban cositas y tenías que agradecer.

Una vez mi tío Julián se cortó la mano con una piedra en la chacra, se envolvió con unas hierbas y grasa caliente de carnero... casi pierda la mano por una infección que le dio, hasta le salía harta pus. Tuvo suerte... la hierba lo curó, sino ahorita ya estaría manco o peor.”<sup>59</sup>

Por lo que respecta a la ganadería en este lugar, que es otra de las actividades primarias y fundamentales presenta la siguiente situación sobresale la crianza de animales de consumo cotidiano como gallinas básicamente. Aunque el fuerte de la canasta nutricional del poblador promedio de Platería como se ha visto llenas arriba es básicamente a base de gramíneas. Además de la crianza de llamas y alpacas para el comercio (Chambi Ch. 1989: 39).

No se tiene información específica acerca de las formas ni las cantidades de ganado para crianza, salvo algunos datos relatados por memoria oral de los vecinos más antiguos de Platería que revelan la crianza de ganado ovino para el comercio con otras localidades, en especial en las ferias de Chucuito y Ácora, que aún en la actualidad mantienen cierto prestigio local.

Una de las actividades menores del hoy distrito fue y sigue siendo la pesca una actividad representativa, a pesar de la presencia del lago, con excepción de la extracción de truchas y otros peces menores del lago.

---

<sup>59</sup> Informante No. 2: Pedro, agricultor, 66 años, poblador residente de Platería. Católico.

Especies como el suche, el humanto, el carachi. Así, la actividad de la pesca resulta para las poblaciones que se ubican alrededor del lago una actividad que complementa, tanto la dieta nutricional, como sus actividades comerciales.

Desde un inicio fue la minería, básicamente Platería era una zona de extracción de plata y cobre; posiblemente de allí provenga su nombre. Además, de estar dentro del circuito minero colonial, estaba en la ruta colonial a Potosí. Además, existía minería en platería, básicamente de plata y cobre, minas como Tyk'ollo y Pilaptja, situadas a 12 Km. del hoy centro de la ciudad. Hoy en la actualidad, a pesar de haber más de un par de denuncios mineros no se explota, siendo las actividades agropecuarias las principales fuentes de sostenimiento.

## **6.2. Organización Social y Religiosa**

La organización social de Platería, durante la época en cuestión se basaba en relaciones comunitarias y horizontales. El sistema básico de la organización social es la familia, la cual se centra sobre el desarrollo de las actividades económicas y formas de subsistencia del grupo nuclear. La base de la sociedad de Platería es la familia nuclear y extensa. La primera se constituye por el padre, la madre y los hijos de ambos. La familia extensa está formada por los padres del esposo, la esposa y los hijos de ambos. También, viven con ellos los hermanos del esposo y en ocasiones, los abuelos de éste. La familia extensa en la región es de residencia patrilocal.

El compadrazgo, entre las personas que practican el adventismo, ya no se acostumbra en Platería. Ellas sólo buscan padrinos para sus hijos, que egresan de alguna de las instituciones educativas. Además, este tipo de compadrazgo no tiene el mismo significado que para los católicos. A través del sacramento del bautismo, los católicos crean vínculos con el padrino del ahijado y con la familia de ambos, pero no sólo socialmente, sino que su significado es religioso por considerarlo indisoluble.

Hasta antes de 1911 no existía ninguna oferta educativa para los pobladores indígenas de Platería. La escuela más cercana era la básica regular en la ciudad de Chucuito, a la cual sólo tenían acceso los mestizos (Romero 1928: 280).

Para 1924, fecha en la que se publica la obra de Emilio Romero “Monografía del Departamento de Puno”, Platería no aparecía como estancia ni ayllu, lo que haría pensar en su tamaño e importancia. Caso contrario si aparece el ayllu de *Cutimbo*, en el que según las fuentes trabajadas nace Manuel Zúñiga Camacho (Romero 1928).

Previa a la llegada adventista en 1911, la organización religiosa era fundamentalmente católica. La participación de la población en la fiesta de la Asunción en el mes de agosto, en la parroquia del distrito de Chucuito, al cual estaba adscrita la parcialidad de Platería. No se guardan buenos recuerdos, acerca del papel de la iglesia en Platería, más que todo por la fuerte influencia evangélica, y el discurso acerca de lo ambiguo de su ideología, sino también de lo contradictorio de sus prácticas.

“Platería antes no era como ahora. No había luz, ni alegría. Mi abuelo Santos siempre hablaba mal de los curas cuando se emborrachaba. No los quería, decía que eran muy abusivos, malos. Cuando querían se estaban con las indias y después les hacían hijos y las dejaban, pedían su cambio a otro lado. Plata nomás pedían, una vez al mes querían su carne, maíz, papas, chuño; y si no les dabas hablaba mal de ti... no te bautizaba a tus hijos, te miraba mal y hasta una vez a mi abuelito Santos, no lo dejó entrar a la iglesia, en Chucuito en la fiesta de la virgen, mi abuelo tuvo que prestarse 3 arrobas de papas para darle, por eso no los quería. Cuando llegaron los adventistas él no se paso, pero los ayudaba. Les servía de guía, le contaba a otras gentes de lo que ellos hacía, por eso los curas y los otros tampoco lo querían, decían que era como el satanás no se sabía de que lado estaba. Ayudó a varios adventistas.”<sup>60</sup>

Hoy, ya le distrito de Platería con más de 90 años se presenta como un distrito de población mayoritariamente población adventista. Su colegio central “Colegio Tititcaca 1125”, situado en la plaza central mantiene su historia

---

<sup>60</sup> Informante No. 3: Juan, profesor jubilado, 60 años, poblador residente de Platería. Adventista de segunda generación.

particular con relación al papel de Manuel Zúñiga Camacho y la presencia adventista ejemplificada en la Figura de Fernando Stahl como se puede ver en la escultura que se encuentra en medio de la plaza donde tanto Camacho Zúñiga como Stahl se encuentra representados.

### CAPÍTULO 3

#### El Papel de la Educación y de la Endoculturación en la Misión Adventista en Platería: actores y cambios

##### 1. Manuel Zúñiga Camacho: su experiencia de vida y su papel de educador

“Una mañana amanecí alojado en la casa del maestro Manuel Zúñiga Camacho Allca, en Utawilaya, y me sorprendió la visita de un campesino que venía a solicitar los servicios médicos del hermano Camacho. Se trataba de la esposa de este campesino que el hermano Camacho la curara. El (Camacho) me invitó a ir a visitar a la enferma, luego emprendimos la ascensión de un cerro. A unos trescientos metros encontramos una modesta cabaña. Y dentro de la cocina con techo de paja, yacía adolorida una pobre mujer, con una pierna hinchada. El hermano Camacho había llevado en su alforja tejida con hilos de lana de colores, los instrumentos para la operación que consistía en un irrigador de lata provista de una tripa de jebe de cincuenta centímetros de largo, un cuchillo muy filudo y un pomo de ácido fénico. Después de descubrir el muslo hinchado de la mujer, Camacho pidió agua hervida con la que desinfectó su bisturí, luego cortó el tumor y dejó salir un chorro de pus. Lavo la herida con agua temperada y con unas gotas de ácido fénico. Le puso un dren de jebe y, por último, vendo la pierna de la paciente. El campesino (esposo de la enferma) nos invitó una taza de té, finalmente preguntó a Camacho: “¿Cuanto te debo hermano?” Camacho cobró veinte centavos. La próxima vez que me vi con Camacho le pregunté por su paciente y me informó, que la había atendido varias veces y que ahora estaba completamente sana” (Gallegos 1984: 2).

Manuel Zúñiga Camacho es quizás uno de los actores sociales más importantes en esta historia. Creemos que el representó muchos de los intereses de la población indígena desde los inicios de siglo XX. Su experiencia no pasa solo por la negación de sus derechos más básicos, como casi todos los indígenas, sino que además fue visto como un híbrido social sin cultura. Aún así, Camacho Zúñiga tomó las riendas de su vida y su variada experiencia previa, tanto en la milicia de Cáceres. Su alfabetización y conocimiento rudimentario de cuestiones sanitarias, lo hizo el intermediario ideal entre los adventistas y los indígenas aymaras.

Si bien su vida como indígena está plagada de una serie de hechos y sucesos trágicos y conflictivos como muchas historias de personas en situación de explotación, y como parte de una minoría; creemos que no puede ser visto tan solo como una víctima de las circunstancias o el contexto en el que le tocó vivir. Por el contrario, supo aprovechar las oportunidades que se le presentaron y, es que, a través de ellas vio en la educación el mejor camino para remontar la situación de explotación y abuso que los indígenas (aymaras y quechuas) sufrían. Nunca se consideró como una víctima de las circunstancias, no renunció a la posibilidad de remontar las situaciones negativas propias de su contexto socio político y cultural.

Manuel Zúñiga Camacho, nace en 1871 en la comunidad indígena de *Cutimbo*<sup>61</sup> en el distrito de Chucuito, hoy Cercado, en el departamento de Puno. Su madre era una indígena cusqueña de la entonces parcialidad de Anta, en el departamento de Cusco, traída a Puno a la edad de los 7 años para trabajar. Su padre Benedicto Luis *Allca*, indígena adscrito a esta parcialidad.

David R. Chambi, señala por ejemplo que el uso de sus apellidos castellanos en vez del materno indígena le permitió insertarse en el mundo de los vecinos de Puno, y que estos le pudieran servir como forma de contacto en la ciudad en determinados momentos (Romero 1928: 15).

En plena niñez deja Puno para ser encargado a su tío. Existen dos versiones que hablan de su destino en este período. La primera de ellas es que es entregado a su tío, el cual lo lleva a estudiar y trabajar a las salitreras de Iquique y que estudia en un colegio protestante, hasta su regreso a Puno (Kessler 1993: 223). Esta versión resumida de su infancia y parte de su adolescencia resulta importante ya que veremos los primeros contactos de Camacho con las ideas protestantes. Hecho que será después capital en la forma en la que entenderá éste el papel de la educación en el cambio social de los indígenas.

---

<sup>61</sup> Cutimbo era un ayllu adscrito al distrito de Chucuito como menciona Emilio Romero en su Monografía del Departamento de Puno en la página 432.

Una segunda versión que añade más información acerca de este período de la vida de Manuel Zúñiga Camacho es la del escritor puneño Luis Gallegos (Gallegos 1984: 20).

Al igual que la primera fuente nos habla de la salida de éste de Puno en plena niñez. Sus padres deciden enviarlo con sus tíos a la entonces ciudad de Moquegua, a estudiar para evitar que quedara como peón en la hacienda de Luis Tovar, hacendado puneño que había adjuntado las tierras de la comunidad indígena de *Cutimbo* como parte de sus tierras. Allí estudia y trabaja.

“Aprovechó la oportunidad de estudiar en una escuela primaria, destacándose como alumno aplicado” (Chambi Ch. 1985: 15).

Otra de las versiones acerca de este hecho por Luis Gallegos sostiene que fueron sus padres quienes lo enviaron a estudiar a la ciudad de Moquegua, entregado por su padre a un arriero de camino a la ciudad de Moquegua.

“Mi padre, antes de ingresar a la hacienda como colono, me entregó a un arriero de nombre Antonio quien me llevó al pueblo de Moquegua” (Chambi Ch. 1985: 3).

Es allí donde es entregado nuevamente a una familia para su crianza y educación. Trabajó como ayudante del Dr. Higinio Herrera, médico de profesión. Este lo inscribe al año siguiente en la escuela municipal, acabando la instrucción primaria (para la época hasta el tercer año o grado) Es en el colegio donde conoce a un cura de apellido Zúñiga, con quien entabla amistad, y de quien posteriormente tomará su apellido.

“... y el cura Zúñiga, párroco del pueblo, la Historia Sagrada y el catecismo. Me gustaba escuchar las clases del cura Zúñiga” (Chambi Ch. 1985: 6).

En 1893 viaja a Lima, acompañando a un comerciante de telas, donde queda alrededor de un año trabajando con este comerciante, del cual sólo se conoce su nacionalidad y apellido... el italiano Iscardi (Chambi Ch. 1985: 65). Es este comerciante que lleva a Camacho a los Estados Unidos de Norteamérica. Luego de dos años regresa al Perú y se reinstala en Moquegua, donde participa en las montoneras en contra del gobierno de Andrés A.

Cáceres. Destacado a Lima participa de la toma de la capital, herido y dado de baja.

“A mi llegada, en esta ciudad la gente se encontraba muy alborotada, se estaban organizando los montoneros para luchar contra Cáceres. Yo, de inmediato, me alisté como soldado. Mis jefes fueron los coroneles Jessup y Enrique Galdos. Estos coroneles eran civiles incorporados al ejército revolucionario, habían adquirido el grado militar en los combates contra las tropas de Cáceres. No eran militares de profesión” (Chambi Ch. 1985: 7).

Luego de dejar sus actividades de soldado consigue trabajo de camillero en el Hospital Dos de Mayo. Ya antes había asistido en acciones médicas, durante su niñez en Moquegua. Su estadía en el Hospital Dos de Mayo le permitió adentrarse más en temas referidos a salud e higiene. Rubén Chambi, nieto de Luciano Chambi, uno de los primeros alumnos de Manuel Z. Camacho cuenta que su padre aprendió a limpiar heridas, aplicar torniquetes y coser heridas de Camacho Zúñiga.<sup>62</sup> Decide viajar de nuevo. Esta vez lo hará a Chile. Viaja a Iquique, donde consigue trabajo en las salitreras, y aquí conoce a varios protestantes metodistas y adventistas.

“El viaje a Iquique demoró casi un mes, haciendo escala en Mollendo, en Arica, por fin llegué a la ciudad del salitre. En Iquique conocía dos chilenos: Manuel Vivanco y Melchor Estrada, con quienes mantuve una amistad fraterna. Ellos me ayudaron a conseguir trabajo en las salitreras. En el trabajo, un día me encontré con dos de mis paisanos puneños y aymaras; ellos eran Julián Vilca y Manuel Chura. Me comunicaron que eran procedentes de la comunidad aimara de Callachoo en las extensas pampas de Ilave. Junto con ellos trabajé durante diez meses luego decidía viajara a Santiago de Chile...” (Chambi Ch. 1985: 9).

Es en su corta estancia en Chile donde conoce a los adventistas y empieza a participar de sus cultos, hasta que decide regresar a Puno 1898. Allí se encuentra que su padre biológico, Luis Benedicto Allca había muerto. Desde un inicio Manuel Z. Camacho no tuvo buenas relaciones con su padre, por lo que decide llevar los dos apellidos maternos. David R. Chambi aduce a esto, no las relaciones parentales con su padre, sino una cuestión de uso; es decir,

---

<sup>62</sup> Conversación sostenida con Rubén Chambi en el actual distrito de Platería, en Puno, en el año del 2002.

para Manuel Zúñiga Camacho era un prestigio llevar apellidos españoles. Éstos le podían servir en determinados momentos.<sup>63</sup> Es más, cuando regresa a su comunidad (*Cutimbo*), al morir su padre, su madre se había casado con un comunero de la parcialidad de *Utawilaya*. En el texto inédito de Luis Gallegos, recogido en la ciudad de Puno, a través de conversaciones en la década del 80 con el mismo Camacho Zúñiga y luego con dos de sus hermanos, éste habla brevemente de su participación en la iglesia adventista.

“Durante mi permanencia en esta ciudad me vinculé con la iglesia adventista. La misión estaba en la calle Bernardo O’ Higgins donde empecé a frecuentar todos los sábados de cada semana. Por último decidí bautizarme bajo ese rito y de inmediato empecé a estudiar la Biblia... Las actividades empezaban a las nueve de la mañana hasta las doce del día, en que nos ocupábamos en lecturas de la Biblia que el pastor leía en voz alta, luego explicaba con mucha claridad, luego cantábamos los himnos referidos a las parábolas relatadas...” (Gallegos 1984: 16)

Una versión diferente nos habla de amistad entre Camacho y Forga, en la ciudad de Arequipa, de las conversaciones sobre el protestantismo y la Biblia y las subsiguientes cartas de Forga a Camacho donde le hablaba de la importancia de la educación en la liberación del hombre.

“Después que regresó al Perú, Manuel Zúñiga Camacho fue obligado a prestar servicio militar y durante esa época conoció a Eduardo Forga, fundador de la obra evangélica en Arequipa. Forga le consiguió una Biblia y lo instó a leerla. Poco después Forga se fue a Londres; pero mantuvo el contacto epistolar con Manuel Zúñiga Camacho. Por medio de Forga Zúñiga Camacho entendió que la educación podía ayudar a resolver los problemas de su pueblo y en 1902, estableció una escuelita en Platería” (Kessler 1993: 224-225).

Esta versión de Kessler nos abre otra posibilidad, la cual nos haría ver que Zúñiga Camacho no sólo conocía de la obra de Forga, sino, además empezó a creer en ella. De regreso de Zúñiga de Chile o Arequipa a Puno, empieza su labor educativa, sabiendo de su importancia para el desarrollo de los indígenas. Es así, luego casi un año de permanencia en Chile, Camacho

---

<sup>63</sup> Conversación sostenida con Rubén Chambi en el actual distrito de Platería, en Puno, en el año del 2002.

Zúñiga regresa a Puno a su nuevo hogar en la comunidad de *Utawilaya* (Apaza 1948).

Como elementos recurrentes en las diferentes versiones de la niñez y parte de la juventud de Manuel Z. Camacho tenemos su desarraigo forzado de la realidad inmediata de la comunidad indígena, su viaje por diferentes lugares como parte de la acumulación de experiencias diversas que se iban a cristalizar



y potencializar luego. Sus iniciales aprendizajes y sus primeros contactos con las iglesias protestantes de Iquique, para Luis Gallegos se combinaron con sus ideales progresistas (Gallegos 1974: 15).

Camacho regresa a Puno en 1898. Como señala Renique el regreso de Camacho a Puno fue dramático, su padre muerto, su comunidad absorbida como otras por la hacienda Collacachi, su madre estaba en segundas nupcias y ahora vivía dentro de la parcialidad de *Utawilaya*, cerca de Platería, adscrita a la provincia de Chucuito (Renique 2004)

Establecido en *Utawilaya*, se casa con la comunera Paula Salas, su primera esposa. Aquí, con el apoyo de sus hermanos y algunos indígenas, la

gran mayoría adultos la primera escuela para indígenas. Empieza a enseñarles a leer y escribir, lecciones básicas de agricultura moderna y prácticas saludables de higiene personal. Para Rubén Ayma Flores esta escuela comienza un año después de regresar de Chile, aunque de manera clandestina y reducida. Inicialmente había Camacho intenta comprar tierras en Platería para convertirse en un vecino de la ciudad, pero esto le fue negado por su condición de indígena.

“Alrededor de 1902, Manuel Z. Camacho inicia su ‘Escuela Libre’ aunque clandestinamente, Camacho trabajaba ya con adultos desde el año 1898” Primero en la casa de su madre y luego al casarse con Paula Salas en la casa de su suegro” (Ayma Flores 2000: 13).

Uno de los primeros alumnos de esta primera experiencia educativa en la parcialidad de *Utawilaya* fue Luciano Chambi; indígena aymara, también de la misma parcialidad. Así, Chambi se vuelve en uno de sus más cercanos colaboradores desde antes, durante y después de la presencia adventista en Platería. Éste también se convirtió en guía y traductor, además de actuar como colporteur e interprete, a la llegada de la misión adventista (Platería. Revista Extraordinaria 1961: 12). Este cuenta en una entrevista publicada:

“Doy gracias a mi maestro, el cacique Manuel Z. Camacho, el me enseñó las primeras letras del abecedario. Durante dos años consecutivamente asistí a la histórica escuelita de Utawilaya. Mi papá pagaba mensualmente un sol, al maestro Camacho. Mis compañeros de aula fueron: Honorato Bailón, Martín Velásquez, Marcelino Flores, Juan Huancca, Norberto Pauro, Santos Pauro, Cipriano Cacallaca, Raymundo Gómez, Melchor Ignacio, Pedro Miranda, Mariano Holguín y otros...” (Platería. Revista Extraordinaria 1961: 13).

Otras versiones al respecto, como la del historiador Wilfredo Kapsoli, hablan de más de 200 personas, y que además, su experiencia como educador empieza a solicitud de sus familiares, orientada más a técnicas agrícolas, lecciones básicas de higiene, manejos elaboración de artesanías, y que se realizó entre 1902 al 1904 (Kapsoli Escudero 1980: 29).

Este primer intento de educación indígena termina rápidamente con la clausura por las autoridades civiles de la ciudad de Puno y el prefecto de Chucuito que al enterarse amenazan a Camacho con la cárcel, sino cancelaba estos intentos de ofrecer educación para indígenas. De nada valió que este mismo año (1904) viajara a la capital solicitando el apoyo de las autoridades del gobierno central. De regreso a Puno en 1904, cuando falló el intento de 1902, comienza a recibir niños de todas las edades, ya no en la parcialidad de *Utawilaya*, sino en la de Platería. Según Wilfredo Kapsoli, fundada en 1904, continuó con el propósito de instruir a los indígenas en lecto-escritura, además del desarrollo de otras capacidades.

“La escuela funcionaba con un promedio anual de 60 a 70 alumno. Podía matricularse no sólo niños de ambos sexos sino, también, adultos atraídos por la prédica moral de su director. En la escuela, a parte de enseñar a leer y escribir, se combatía el alcoholismo, cocaísmo, se fomentaba la higiene, la salud, la artesanía y las técnicas mejoradas de cultivo” (Kapsoli Escudero 1980: 30).

Sus conocimientos eran diversos, lo que le permitía ofrecer en su escuela improvisada o en la misma comunidad técnicas y servicios que para la época eran restringidos para la sociedad indígena. No sólo actuaba como profesor, sino era considerado al momento de representar o solucionar problemas de índole agrícola, por ejemplo.

“Camacho era un profesor múltiple, sabía curar a los enfermos, atendía consultas referentes a las enfermedades humanas, también absolvía consultas sobre los cultivos de las plantas alimenticias y hierbas medicinales. Daba consejos sobre la prevención de ciertas enfermedades. Además de enseñar a leer y escribir a sus alumnos, él estaba convencido del abuso de las autoridades de los pueblos, por el atraso y la ignorancia en que vivían los campesinos, además, porque no sabían expresarse en el idioma castellano” Gallegos 1979: 2).

Al igual que la primera experiencia de 1902 fue nuevamente clausurada. Camacho, sus hermanos, los indígenas que participaron en la escuela y sus familias. Es así, que, al darse cuenta Manuel Zúñiga Camacho de la imposibilidad de reabrir solo una escuela para dar educación a los indígenas buscó aliarse con personas e instituciones que pudieran respaldarlo frente a las

negaciones de la sociedad local y el poco interés del estado peruano<sup>64</sup>. Luego de esta primera experiencia fallida que buscaba ofrecer educación a los indígenas y campesinos de su comunidad, Camacho no se rindió, a pesar de las amenazas de autoridades locales con la cárcel. Frecuentemente ridiculizado por no comportarse como un indígena de la época, ni mucho menos vestirse como ellos; su situación le resultaba más complicada al momento de interactuar en la ciudad de Puno de inicios del siglo XX. Humillado en público, catalogado como revoltoso por las autoridades civiles y religiosas, Camacho Zúñiga, por ejemplo, se vestía siempre de traje con bastón y sombrero, no con poncho y sandalias como se esperaba de un indígena. Camacho siempre fue una persona persistente, sociable y progresista. Había entendido muy pronto la importancia de la educación como vehículo de movilidad social. Su interés por la educación propia y de los indígenas tenía como finalidad restaurar y mejorar las condiciones sociales y políticas del indígena promedio de Puno. Ante este contexto Camacho Zúñiga empieza a buscar alternativas ante la oposición de la formación de su escuela para indígenas. Este lee la revista *Señales de los tiempos*, de procedencia adventista, de la casa sudamericana que se encontraba en Argentina, y de allí busca contactarse con los adventistas para realizar su visión de fundar una escuela donde se enseñara a los indígenas.

Camacho conoce a Forga en 1904 quien le habla de los adventistas, le regala la revista *Señales De Los Tiempos*, de procedencia adventista, de la Casa Sudamericana que se encontraba en Argentina, y le aconseja viajar a Lima, para encontrarse con el pastor adventista E. Thomann. Ese mismo año, el pastor norteamericano E. Thomann llega al Perú para afianzar la misión adventista en el Perú, aunque aún no se concretaba la participación de éstos en la parcialidad de Platería. Mientras tanto, al año siguiente, ya en la ciudad de Lima, seguía habiendo conversos al adventismo, como es el caso de Juilo

---

<sup>64</sup> Al darse cuenta de la imposibilidad de reabrir por sí solo la su escuela Manuel Zúñiga Camacho busca ayuda en los protestantes y sectores liberales de Puno y la capital de la república. Es así que conoce a los pastores Ritchie y Jarret en 1904, miembros de la RBMU (Unión Misionera para Regiones Lejanas), que había empezado su trabajo misionero en 1898 en la ciudad de Arequipa. Estos niegan su apoyo a Camacho por la falta de miembros.

N. Espinoza, quien inicialmente fue miembro de la Iglesia Metodista y trabajaba como colportor de la Sociedad Bíblica Americana. Tanto Thoman, que venía de Chile, como Perry que venía de la experiencia adventista en Argentina, durante estos años paralelos convirtieron a América Latina un circuito propenso al mensaje protestante evangélico, Argentina, Ecuador, Chile, Bolivia; y Perú eran parte de lo que en 1930 se llamó la Unión Sudamericana. Ésta, estaba dividida en Misiones mayores y menores, las cuales recibían apoyo económico y pastores de otras locaciones, en mayor norteamericanos y latinoamericanos. Así, el pastor norteamericano, A.N. Allen, quien llega al Perú en 1906, es el primer presidente de la llamada Misión peruana que no abarcaba la inicial experiencia en Platería. Esto debido a que se veía a ésta como aún un proyecto, no una realidad; además de las complicaciones, tanto climatológicas, como políticas. Éste organizó, como ya se dijo, la misión peruana en el actual distrito de Bellavista, en la calle Miraflores 1212, en el Callao, con un aproximado de doce miembros bautizados y unos 20 ó 40 seguidores observantes del sábado.

Es en 1904, cuando su experimento inicial de escuela para adultos iniciada en 1902, comienza a recibir niños de todas las edades, ya no en la parcialidad de *Utawilaya*, sino en la de Platería; esta según Kapsoli fundada en 1904 continuó con el propósito de instruir a los indígenas en lecto-escritura, además del desarrollo de otras capacidades. Bien, sea que Camacho haya conocido el adventismo en Chile, o bien por el contacto con Eduardo Forga en la ciudad de Arequipa, éste viaja nuevamente a la ciudad de Lima en 1905 y se contacta con el pastor adventista, de origen suizo, Edward Thomann, el cual había llegado este año al Perú y tenía como labor administrar, afianzar y extender la misión adventista en el país.<sup>65</sup> Edward Thomann provenía de supervisar la misión adventista en Bolivia, Chile y Argentina. Es por eso que es necesario visualizar la empresa religiosa de los adventistas como un grupo en

---

<sup>65</sup> Debe tenerse en cuenta que si bien existía la prohibición legal del desarrollo del proselitismo evangélico en el país, con el famoso artículo 4 de la constitución, ya desde la apertura de las escuelas evangélicas de Thomson en 1882, el avance de los sectores protestantes fue en aumento a pesar de las dificultades experimentadas, comentadas en el capítulo I de este trabajo.

desarrollo en toda América Latina, como otras expresiones religiosas del protestantismo norteamericano. Una de las características importantes de los misioneros protestantes adventistas, como casi todos los que llegaron a finales del siglo XIX e inicios del XX a América Latina fue su celo misionero y la rapidez con la que pasaban de ciudad en ciudad. En un lapso de cinco años este misionero suizo había recorrido los países de Bolivia, Chile, Argentina, Ecuador y Perú de lo cual podemos observar su visión sobre la situación de los indígenas. Estas cartas publicadas en su revista llamada Review and Herald circulaban por todos los países donde los adventistas tenían misiones, contando el contexto sobre el cual se desarrollaba la vida de los pobladores, además de las críticas al poder religioso de los católicos, terminando con densas solicitudes a participar como misioneros.

“¿Cómo podemos ayudar a Bolivia?”

E. W. Thomann

23 de junio, 1903

Bolivia, como otros países gobernados por Roma, tiene leyes prohibiendo la predicación y la enseñanza de cualquier otra creencia religiosa. Pero en algunas partes el sentimiento público es más liberal, las autoridades permiten el derecho de culto. El partido liberal está procurando asegurarse del congreso la completa libertad de culto y hay la esperanza de que ellos la obtengan; al menos hasta cierto punto. Pero hay libertad de prensa, por lo que la literatura puede circular con poca dificultad. Este es un punto a favor.

Como Bolivia no produce literatura, los impresos se importan. No hay impuestos sobre los libros si no se consideran artículos de lujo. Así, podemos fácilmente introducir literatura que contiene el mensaje del Evangelio. Además de los hispanohablantes, hay alemanes, franceses, italianos, ingleses y americanos que saben leer y a quien nosotros podríamos traer el último aviso a través de las páginas impresas.

Este campo necesita algunos colportores que vayan de casa en casa, trabajando con la gente, dándoles la oportunidad de escuchar y aprender la verdad y lo que ellos deben hacer para ser salvados. Nosotros debemos el Evangelio a esta gente y debemos llevárselo a través de la puerta que el Señor nos ha abierto.

Para Bolivia nosotros necesitamos trabajadores completamente consagrados, personas que amen a Dios y a los demás. Deberían ser personas con alguna experiencia y un carácter perseverante, - hombres que, como Pablo, puedan adaptarse a cualquier

condición,- hombres de moral y espiritualidad fuertes. Como el clima difiere tan sustancialmente, en algunas partes cálido y en otras frío, en algunas partes seco y en otras, húmedo, sería una clara ventaja para un trabajador para este campo el que disfrutara de buena salud. Conocimiento de cómo cuidar el cuerpo es bastante necesario. Por lo que yo sé, uno puede ser vegetariano en cualquier parte del país.

¿Quién se ofrecerá para el trabajo del Señor en Bolivia? ¿Estás dispuesto a sacrificarte en el altar del señor? Si lo estás, entonces muéstralo mediante tus actos y ten la seguridad de que el señor es bueno en Bolivia como en cualquier otro sitio del mundo. Un trabajador fiel no será olvidado por el Señor. Él le dará lo que necesita para su cuerpo y lo que es bueno para su alma.

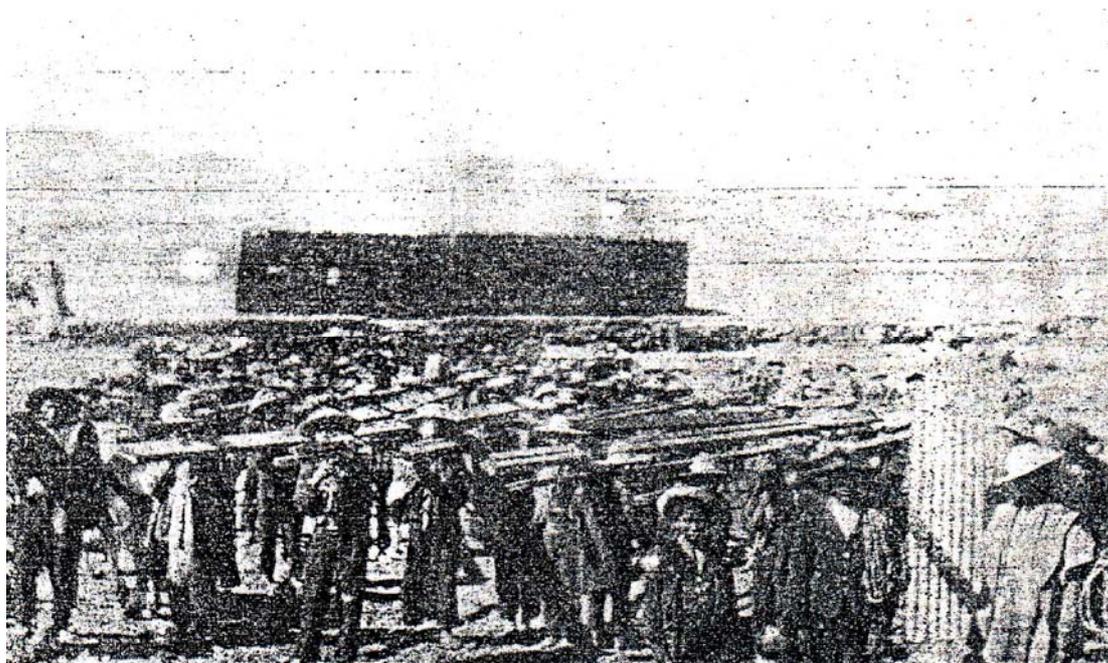
Los bolivianos buscan el favor de los americanos. Ellos esperan un pronunciamiento político a través de ellos. ¿Por qué no deberían los sirvientes del Señor venir de América y liberarlos de la esclavitud? Ven, hermano, ven y ayúdalos. Ellos necesitan ayuda y tú puedes dársela. ¿Por qué no? El Señor puede despertar a aquellos que él desea tener en Bolivia y llenarlos de amor para esas deterioradas almas en ese país y guiarlas de acuerdo con sus promesas.

Iquique, Chile" (E. W. Thoman. Review and Herald 1903).

De otra parte, es a través de este primer contacto, entre Camacho y Edward Thomann, la misión adventista comienza a ver a Puno y a Camacho como una posibilidad para la expansión de la misión en los Andes del Sur del Perú. Pero, la falta de falta de misioneros como las dificultades tanto climatológicas, como políticas retraso el envío de misioneros a la obra de Camacho Zúñiga. Durante todo este período Camacho mantenía de manera oculta pequeñas reuniones en *Utawilaya* con niños y adultos indígenas aymaras, enseñando lecciones de gramática e higiene. Para 1906 vuelve a reabrir de manera oficial su pequeña escuela en la casa de su madre, manteniendo contacto con pastores adventistas, viendo la posibilidad de tener una escuela de enseñanza para indígenas, con el apoyo y soporte administrativo de los misioneros adventistas, pero también como señala Kesler en su libro sobre la evangelización en le Perú, anteriormente citado ya Camacho tocó las puertas de los pastores Ritchie y Jarret de la *Unión Misionera para Regiones Lejanas* con sede en Londres a recomendación de

Eduardo Forga, quien pertenecía a esta Iglesia, pero luego se convierte al adventismo (Kessler 1993). Esto no prosperó debido a las mismas razones que inicialmente le dieron los adventistas a Manuel Camacho: las condiciones geográficas, la falta de misioneros preparados y la fuerte oposición de sectores católicos y conservadores. Debe anotarse que para esta fecha la iglesia adventista ya venía realizando labores de colportaje<sup>66</sup> en zonas de la ciudad de Lima y otros departamentos de la costa, pero aún no habían ingresado como movimiento religioso en los andes peruanos.

Es en 1908, cuando ante la presión de los sectores conservadores de la sociedad puneña y la reacción de la iglesia ante el conocimiento de la conversión de Camacho Zúñiga al adventismo, que la escuela es cerrada, utilizando pretextos administrativos y educativos como el no reconocimiento de Zúñiga como profesor acreditado. Es allí, que Camacho aprovecha su relación ya establecida con la asociación pro indígena y es Pedro Zulen quien lleva y asume el juicio para la reapertura de la escuela rural. Señalaba que ante la falta de recursos del Estado para atender las necesidades de las provincias, la escasez de profesores, cerrar escuelas era una actitud irracional, y por demás anticonstitucional.



---

<sup>66</sup> Venta de libros sagrados: biblias, documentos de Helen White y proselitismo en general.

“Aquí en nuestro país, se presenta el triste espectáculo de escuela en que no se conoce un mapa del Perú, en que el material escolar se reduce a unos cuantos adobes, en que verdaderos corrales constituyen sus locales, en que a única lección que los niños no olvidan es la que el maestro les da, enviándoles a comprar alcohol para beber en su delante, en que muchos niños se quedan sin recibir instrucción alguna, porque hay que caminar leguas, pasar ríos que no conocen puente, donde a los preceptores se les paga sueldos miserables. No hay derecho, no hay moral, no hay lógica para clausurar la Escuela de Platería” (Kessler 1993: 29-30)

Para Camacho ya imbuido no sólo de ideas protestantes sino también con una visión modernista acerca de las posibilidades y retos de las poblaciones indígenas consideraba que la educación indígena ya no sólo contaba con enseñarles a leer y a escribir. Era necesaria la inclusión de una nueva moral, la cual debía dejar de lado prácticas negativas como la bebida (entiéndase alcoholismo), el masticado de coca, y la participación en las festividades religiosas católicas que incitaban estas prácticas. Ahora bien, dentro del ya conflictivo mundo andino del departamento de Puno, en relación a los movimientos sociales que se venían dando. Camacho forma parte de un nuevo movimiento social. Uno que usaba como marco referencial el abuso de la aristocracia gamonal que mantenía en una situación de dominación y subordinación al indígena; pero que vio en la educación el motor de la liberación cultural de éste. Su periplo por Norteamérica y Chile, y más aún su contacto con la modernidad y el concepto de progreso que venía de fuera, más las ideas liberales presentes en el país lo llevaron a conceptualizar el problema del indígena como la falta de herramientas para proveerse de respeto y justicia frente a sus opresores. Qué era necesario cambiar en el indígena para poder llevarlo a un verdadero cambio social. La respuesta la obtuvo del ambiente indigenista y liberal de la época. El modelo de vida que tenía y al que lo habían destinado era un mundo de producción de materias primas y un bajo nivel de reproducción social y cultural.

De otro lado Camacho había visto el progreso de la sociedad chilena, tuvo la posibilidad histórica de ver el capitalismo y la importancia de la modernidad como sinónimo de progreso y este solo se conseguía educándose. El

conocimiento daría el poder para el cambio. Camacho siempre fue una persona persistente, sociable y progresista. Había entendido muy pronto y rápido la importancia de la educación como vehículo de movilidad social, además, su interés por la educación de los indígenas tenía como finalidad restaurar y mejorar las condiciones sociales y políticas del indígena promedio de Puno. Debemos tener en cuenta que los argumentos sobre el factor alcoholismo, era ya un factor recurrente entre sectores liberales e indigenistas del Perú, desde finales desde siglo XIX, como eco de una política protestante y liberal en contra del consumo de alcohol, esto también como fruto de la influencia de las sociedades naturistas y temperantes que buscaban retomar un camino de sanidad e higiene para los hombres. En el Perú, Eduardo Forga es quien podría ser considerado como uno de los personajes más relevantes para entender el fenómeno de la temperancia (abstención del consumo de alcohol) y el vegetarianismo.

Ya en 1908 las conversaciones entre Manuel Camacho los misioneros adventistas de origen norteamericano iban progresado. A finales del año anterior Edward Thomann realiza una primera visita a Puno y conoce a los indígenas que participaban de la obra educativa de Manuel Camacho. Algunos datos como el del pastor Merling Alomía, señalan que para esta época Camacho se convierte al adventismo, reabre la escuela ya en la villa de Platería (Alomía 1996: 62). Kessler señala que, para esa época existían conversos en la ciudad de Puno. Esto no se ha podido establecer fehacientemente más allá del que ofrece a través de una nota de un manuscrito de 1922 de J. W. Westpal, misionero y pastor adventista norteamericano llegado al Perú alrededor de 1920. De otro lado, ya para 1909, Edward Thomann es designado por la Iglesia Adventista a Bolivia, y desde allí mantiene continuo contacto con Manuel Camacho Zúñiga y su escuela; la cual ya era identificada como parte de la misión en avanzada de la Misión Adventista en el Perú (Kessler 1993: 226).

“...Manuel pidió ayuda a los adventistas para reabrir su escuela en 1909. Creció la escuela y con ella también la obra médica y religiosa adventista” (Kessler 1993: 227).

Otros pastores adventistas interesados en las posibilidades de la escuela de *Utawilaya* en Platería viajaban a Puno para entablar diálogos y ofertas para Camacho en su intento de formar una escuela. Es así que A.N. Allen viaja por primera vez a Puno ruta a Bolivia, y cuenta:

“Perú.

A.N. Allen,

abril de 1908

Mañana espero extender los papeles para la compra de un pequeño pedazo de tierra, donde el hermano F.A. Stahl erigirá una pequeña casa para vivir, y qué tendrá un cuarto para un dispensario farmacéutico. Nosotros creemos que el hermano Stahl puede lograr más siendo libre y hacer las giras de vez en cuando a los diferentes pueblos indios, y entrar en contacto directo con las personas, que habiendo poniendo en él, las cargas y perplejidades de una formalidad. Dios nos está bendiciendo mucho aquí y nosotros deseamos tener las manos tan libres como nos sea posible para comprometernos directamente en el trabajo de salvar las almas. Este lugar esta trece mil pies sobre el nivel del mar y estoy escribiendo... con toda mi ropa pesada en. El aire es muy raro. Algunas noches he tenido dificultades considerables para respirar. Duermo en un saco de cuero con la lana dentro. A menudo el menor ejercicio me deja sofocando. Muchas muertes han ocurrido en las altitudes altas de Perú. Los menores aumentos del ejercicio la acción del corazón son por encima de cien golpes un minuto” (Allen, A.N. Review and Herald 1908).

Ahora bien, en 1909 ya la escuela funcionaba con el apoyo de la Iglesia Adventista del Séptimo Día<sup>67</sup>. Camacho seguía siendo amenazado y ridiculizado por lo que hacía. Kessler nuevamente señala que era hostilizado continuamente por el obispo de Puno Valentín Ampuero quien consideraba que su escuela era una afrenta para la sociedad puneña al ser identificada como parte de la avanzada protestante en la ciudad de Puno. Parafraseando la visión de los sectores conservadores y católicos de la época en la ciudad de Puno *no se enseñaba a leer y a escribir, sino a dejar de creer en Dios y respetar las reglas y las fiestas de guardar*. Ya para 1910 Camacho y Stahl empiezan a organizar la misión de Platería. Es en este año que finalmente Camacho es

---

<sup>67</sup> Kessler nos dice que para este año (1909) Federico A. Stahl, misionero adventista de origen norteamericano, trabaje a medio tiempo en apoyar la obra de Camacho desde Bolivia. Su llegada en 1910 de manera permanente a Platería será un momento crucial en el desarrollo de lo que después se llamó “La Misión del Lago Titicaca”.

bautizado como en la fe adventista. Camacho Zúñiga es visitado por los pastores adventistas A.N. Allen y E.F. Wilson. El primero de ellos cuenta algunos detalles de su visita a Camacho en Platería y cómo era la situación de este en relación a los demás pobladores de Platería y Puno, que como dijimos, líneas arriba, era hostigado por las autoridades locales, o, en algunos casos enviaban a los mismos indígenas para amilanar a Camacho y desanimar a los que participaban de la escuela en Platería.

“Entre los Incas del Perú.

A.N. Allen.

5 de abril de 1910.

Aquí fue la capital del antiguo imperio del Inca, aquí estaba la riqueza y la gloria que deslumbró a Pizarro y sus bandidos del imperio español. Oprimidos a través de los siglos, en la tierra de sus padres, con su gloria ruinas de partida, está simplemente y derecho que los indios incas deben oír el mensaje de la tierra graciosa. La compañía más grande de Adventistas del Séptimo del Día en el Perú esta en las indias de los incas, sólo algunos hablan el idioma aimara.

Ellos viven en lo alto de las montañas, por el afamado Lago Titicaca. Esta compañía, hasta cuando yo sé, nunca ha sido visitado por nuestros obreros, pero labor fue hecha por un nativo del lugar, Manuel Camacho que fue tomado para servir en la casa de un señor en Moquegua cuando un muchacho. Mientras servía aquí, le permitieron algunos privilegios de la escuela. Aprendiendo el evangelio después, él deseó darlo a su gente. Él regresó a su casa nativa, abrió una escuela, y empezó a enseñarles la historia del evangelio.

Mientras tanto, en Puno, con el hermano W.R. Pohle, nosotros intentamos conseguir los caballos porque sin estos muy difícilmente podríamos visitar esta compañía; pero; todo el esfuerzos fallaron, nosotros enviamos una comunicación al hermano Camacho para que venga a buscarnos.

La noche antes de que él recibiera la palabra, soñó que él estaba en Puno (el lugar donde nosotros estábamos esperándole); se encontró a dos extraños; y hablando con ellos, uno le dijo que él había sido llamado para dar el evangelio a su gente. Luego de recibir nuestro mensaje, él vino a nosotros. Yo había terminado simplemente esta narración, que había sido llamado a un sagrado trabajo, y que, cuando él pudiera leer, y su gente no, él debía ofrecer el pan de vida a ellos, y fue cuando él relacionó este sueño.

En la actualidad este hermano tiene cincuenta y dos se alumnos en su escuela, y él informa una asistencia Sabática de de veinticinco a treinta. Los sacerdotes nunca han dejado de perseguirlo. Sólo recientemente su casa se rodeó por una chusma enfadada de indios que, amenazando su vida, le pidieron salir. Esto ha pasado varias veces, pero cada vez ellos se han retirado confundidos. Dios protegió a su heraldo, mientras él cumplía con su palabra. "El ángel del Señor se instaló alrededor de ellos y ellos entregaron al temor." (Allen, A.N. Review and Herald 1910).

Se empiezan a aceptar a los primeros estudiantes de manera formal, que dentro de poco ya eran alrededor de 60 a 70 alumnos (Kessler 1993: 228). Se obtiene dos terrenos de propiedad de Pedro Flores, quien los vende a Stahl para construir una escuela y un dispensario (Platería. Revista extraordinaria en homenaje al 51 aniversario de Platería. 1961). La noticia de que un hombre ofrecía ayuda a los indios se divulgó por el resto de las comunidades y parcialidades ribereñas del lago. Manuel Zúñiga Camacho se encargaba de seguir enseñando en la escuela de Platería que se termina de construir en 1913.

"En 1913 se construyó una escuela, una clínica un centro administrativo para la misión en Platería" (Kessler 1993: 228)

El mismo Stahl señala que era tanta la afluencia de personas para ser tratado de enfermedades o que buscaban inscribir a sus hijos en la escuela que pronto no se dieron abasto entre Camacho y Stahl. Para 1911, con Fernando Stahl ya establecido oficialmente en Platería, y, ante el gran número de personas que solicitaban los servicios educativos y médicos de la Misión de Platería tuvieron que incorporar a Luciano Chambi, quien años después fue el primer aymara ordenado ministro adventista. Mientras la misión adventista se desarrollaba, Manuel Z. Camacho enseñaba en el colegio, junto a la esposa de Federico Stahl, profesora de profesión que había llegado junto a él, y sus dos pequeños hijos. Manuel Zúñiga Camacho había pensado desde un inicio que bajo la protección de los misioneros extranjeros se encontraría protegido él y su obra de las persecuciones de los sectores conservadores y de la iglesia católica. La situación no mejoró, sino todo lo contrario.

Ya antes había sufrido el hostigamiento de parte de estos sectores. Más aún, cuando Manuel Z. Camacho regresó a Puno desde Chile se negó a trabajar para el prefecto de Chuchito de forma gratuita, lo que le causó dos días de cárcel, así que ya conocía el estar apresado pero lo que aconteció el 13 de marzo de 1913 no sólo desbordó las expectativas de hasta dónde eran capaces los enemigos de Camacho y la misión adventista, sino que como bien señala autores Kessler, Stahl, Kapsoli, Valcárcel, entre otros propició una gran reforma jurídica y social en el país.

El 3 de marzo de 1913 el obispo de Puno, Valentín Ampuero, acompañado del gobernador de Puno José Sotomayor (Alomía 1998: 52), de dos jueces de paz de Chuchito, y un grupo numeroso de personas<sup>68</sup> azuzadas por ellos irrumpieron en Platería, en horas de la mañana. Irrumpieron en las instalaciones de la misión, destrozaron todo el mobiliario, quemaron las medicinas, buscaron obligar a los indígenas conversos a renegar de su nueva fe, instándoles a regresar a la fe católica. Estos se negaron y fueron amarrados y conducidos a la ciudad de Puno, junto a Manuel Camacho quien llegó en esos momentos.

“..., el 3 de marzo de 1913 el obispo Ampuero acompañado de 200 indios de Chucuito, el Prefecto y los Jueces de Paz, se dirigió a Platería. (Escobar 1987: 18-19).

Acusado de “corruptor de indios” por el obispo, fue detenido también junto a sus hijos, previamente azotado frente a los indígenas de Platería y las demás personas presentes. El obispo trató de intimidarlo con falsas órdenes del presidente de la República que decía traer de para eliminar la herejía que allí reinaba. Ocurrió un intercambio de ideas sobre los que los indígenas hacían allí desde la llegada de los extranjeros<sup>69</sup>: no más borracheras, ni masticado de coca. El indígena había cambiado gracias a la educación y el evangelio de los misioneros adventistas. Ante tales argumentos al obispo no le quedo cos

---

<sup>68</sup> El texto de Kesler nos habla de más de doscientos indíenas leales al obispo y a las autoridades.

<sup>69</sup> El obispo Valentín Ampuero como mucho otros resaltaban un espíritu nacionalista en contra de la presencia del yanqui colonizador, a pesar que ya desde el siglo XIX el Estado peruano había propicado la llegada de colonizadores extranjeros. Esta política buscaba insertar al país en la modernidad y civilidad de las sociedades europeas y americanas .

alguna que hacer que lo condujeran a la cárcel, donde estuvo ocho días, liberado al fin por le de de Puno, elevó el caso a la corte suprema de Lima, debido a que en este incidente participaron autoridades locales como jueces de paz y un obispo. Dentro de la cárcel escribió un memorial a las autoridades de la capital, del cual extraemos la siguiente parte... En ella se queja de las “persecuciones” a las que eran sometidos por no seguir las reglas de los “mistis”y de los “curas”

“Pero la inicua persecución secular de que, por parte de los llamados ‘mistes’ somos pacientes víctimas, ha tomado pretexto estúpido de nuestra preciada labor de educación, no ya siquiera para obstruirnos como siempre, con todo género de dificultades, el camino de redención que hemos adoptado, sino hasta maltratándonos de hecho, con castigos infamantes y prisiones arbitrarias; calumniándonos de subversivos, porque conscientotes ya de nuestros derechos de ciudadanos libres, nos resistimos a los servicios gratuitos que todavía intentan perpetuar los gamonales; y atribuyéndonos herejía, e inmoralidad porque nos dedicamos a la lectura del evangelio, pues una Biblia, anotada aún según el gusto de la Iglesia Romana, es la obra que hemos podido conseguir para nuestros ejercicios, y porque temperantes por convicción y por el conocimiento de los estragos del tóxico alcohólico, nos negamos a concurrir de mojjigangas a bailar en las fiestas religiosas o tituladas de tales; así defendiendo nuestra dignidad de hombres, del ridículo de consecuencias asquerosas de orgías inauditas; y nuestra mermada hacienda de las prebendas debidas al cura por alferazgo y al gobernador por multas de embriaguez y desórdenes, intencionalmente fomentados o inventados si acaso faltasen”<sup>70</sup>

Así, su encarcelamiento provocó una reacción inusitada. Muchos protestantes tomaron el caso de Camacho y la misión adventista para reavivar la discusión sobre la tolerancia religiosa y las reformas liberales. Al igual como en 1904, ya establecida la misión adventista en Platería, Camacho Zúñiga es arrestado, éste envía un memorial, dentro del cual establece su opción religiosas, además de los fines de su escuela y su posición frente al papel de la Iglesia católica y las autoridades locales, continua parte del memorial de Camacho Zúñiga, quien fue defendido por el jurista puneño Francisco Chukiwanka Ayulo” (Escobar 1987: 30).

“¡Es porque proclamamos la redención del indio!; porque nos resistimos a los servicios

<sup>70</sup> Memorial enviado por Manuel Zúñiga Camacho y algunos maestros indígenas de la escuela adventista al presidente de la república en 1908 (Leguía) Tomado del texto de Samuel Escobar ya citado (p. 19).

gratuitos que todavía intentan perpetuar los gamonales; porque nos dedicamos a las lecturas del Evangelio, porque nos negamos a concurrir de mojigangas, a bailar en las fiestas religiosas... defendiendo... nuestra salud, del veneno del alcohol... y nuestra mermada hacienda de las prebendas debidas al cura y al gobernador” (Escobar 1987: 62).

Luego de este incidente, el caso llega al senado de la República, y propicia que se reavive la discusión de la tolerancia y la libertad de cultos.<sup>71</sup> Es así que se presenta una enmienda al artículo cuarto de la Constitución sobre la exclusividad de la religión católica, para eliminar la frase “... y no permite el ejercicio público de alguna otra” (Kessler 1993: 230), quedando: “La Nación profesa la religión católica, apostólica y romana: el Estado la protege” (Kessler 1993: 231) Una intensa lucha política de cartas, entre pastores protestantes y senadores; entre obispos y senadores, ambos buscando el apoyo de estos para lograr la enmienda a este artículo. A raíz de todo este movimiento, el mismo presidente Guillermo Billinghurst envía una comisión que concluyó después de visitar Platería que los indígenas habían experimentado un cambio favorable después de la presencia de los misioneros adventistas. Así, la enmienda fue aprobada en septiembre de 1913, y se ratificó como ley el 20 de octubre de 1915 (Kessler 1993: 232).

Luego de todo esto, Manuel Zúñiga Camacho siguió en Platería como asistente de Fernando Stahl en la nueva Misión Adventista del Lago Titicaca, junto a Luciano Chambi y otros. Participó también en algunas sublevaciones indígenas de Puno y Cusco.

“El maestro y cacique Camacho es el verdadero precursor de la Redención del Indio, este hombre fue preparado con especial designio, para un momento especial, fue un instrumento en manos del Altísimo, que preparó su raza, ayudó y defendió la Bienaventurada Obra Adventista con paciencia y perseverancia en la Corte Superior de Puno. Mas tarde entre 1917-1925, hubo el levantamiento general de los indios con nombre de “Tahuantinsuyo”, Camacho fue el principal eje de consulta pero no de sangre. Como todo buen hombre fue olvidado en sus últimos días por sus paisanos y sus

---

<sup>71</sup> Recordemos que señalamos en el capítulo 2 de este trabajo, uno de los temas recurrentes en la discusión política fue la exclusividad de la Iglesia católica como religión del Estado y por ende el cambio de la constitución hacia una ley de tolerancia y libertad de cultos.

discípulos, pero Stahl no olvidó con sus pequeñas giras y sus cartas animadoras y en sus últimos momentos auxilió su discípulo Luciano Chambi. Así acabó sus días el gran Cacique y maestro el 8 de marzo de 1942.” (Platería. Revista Extraordinaria 1961: 7-8).

Manuel Camacho Zúñiga será recordado como el propiciador de un gran movimiento social y cultural a favor de la educación y la modernidad de los indígenas. Camacho no sólo fue el traductor o intérprete de Stahl o su asistente, sino por el contrario fue el real maestro de los misioneros extranjeros que pasaron por Platería. Propició el encuentro entre los indígenas contados sus temores y sospechas acerca de lo que ofrecía el adventismo de Stahl. Camacho tuvo que convencer a los indígenas sobre la necesidad de educación y lo que ofrecían los misioneros adventistas extranjeros. Camacho murió en la pobreza, pero aún así, después de más de un siglo se le sigue recordando como un indígena ilustrado que propició un gran cambio en la educación en el altiplano peruano. En 1984, David R. Chambi, nieto del que fue el alumno y discipulote Camacho aún ven la importancia de su legado, de manera romántica, pero no menos cierta para ellos.

“¡Oh amauta Manuel Z. Camacho!  
Indio genuino del Ande  
forjado en el formidable gimnasio  
de la naturaleza andina,  
de mirar penetrante y altiva  
de profundo sentir y pensar kollavino  
de actitud rebelde y tenaz.  
Con hambre de luchar  
Para vivir mejor.

Insurges en trágica palestra  
haciendo que los ecos sonoros  
de tu pututo, símbolo de rebelión  
despierten espíritus dormidos  
de tus desfallecidos congéneres.  
Dando impulso al resurgimiento.  
Señalando senderos de renovación

Las solitarias campiñas fértiles  
de los ayllos del Kollasuyo  
guardan recuerdos de tu trajinar.  
Eres el mensajero de la cultura Kolla,  
un anhelo insurgente,  
una lámpara votiva  
que hace brillar la gesta precursora  
de la redención educativa.

Sobresalientes caciques  
Manuel Z. Camacho, Mariano Istaña  
Y José Antonio Calamullo  
Fueron ellos las artistas  
del triángulo humano  
Con la mano empuñada gritaron  
por la justicia social.  
A sus amos sanguinarios desafiaron

espiritual y social.

Cacique Manuel Z. Camacho  
indio rebelde, exigente y brusco  
como el agresivo y altanero altiplano.  
En medio del oscuro panorama social  
vibró tu alma, cual trueno andino,  
contra la despiadada explotación.  
con tu vida forjaste, la bella  
historia de un pueblo aymara.  
Explosionó tu fuerza creadora  
para encender la antorcha del saber  
luminar hazaña revolucionaría  
germen de la renovadora corriente  
de la transformación social  
del infortunio indio postergado.

demostrando pujanza, rebeldía  
e indomable espíritu aymara.

¡Llor a los pioneros caído!”  
(Chambi Ch. 1984: 26 y ss.)



Dibujo de  
Manuel Zúñiga Camacho

## 2. Fernando A. Stahl y su rol como misionero adventista

Paralelamente a la figura de Manuel Z. Camacho y Luciano Chambi, como punto de enroque entre los indígenas aymaras se encuentra la figura de Fernando A. Stahl, quien se coloca como el copropulsor de las acciones que cimientan la misión adventista de Platería, hasta 1916. A pesar de haber estado tan solo pocos años en Platería, su presencia significó la época dorada del adventismo en esta parcialidad<sup>72</sup>.

Fernando Stahl Nació en los EE.UU. en 1874, en Michigan. Huérfano de padre, se escapó de su hogar por los maltratos que sufría de parte de su padrastro. De muy joven trabajó como granjero, mientras estudiaba de noche. Trabajó en una fábrica de cerraduras. Se casa con Ana Carlson, sueca de nacimiento.

Stahl se convirtió al adventismo al leer el texto de Hellen White, *El Conflicto de los Siglos*; para luego ofrecerse como colportor, y luego como misionero. Es así, que, a partir de su deseo de ser misionero, vende su pequeña farmacia y sus propiedades para hacerse misionero. Se presenta ante la Junta General Adventista y se embarca para América Latina, llegando primero a Bolivia junto a su esposa. Llega a Bolivia a principios del siglo XX, donde aprende el castellano y pasa alrededor de 10 años, para luego pasar al Perú, a Platería, donde sólo estuvo alrededor de 5 años. Posteriormente deja Platería, alrededor del año de 1916, viajando con su esposa a la Selva de Madre de Dios, realizando trabajo misionero entre los ashaninkas. Al final regresa a EE.UU. donde muere, en 1950 (Paredes Aguirre 1989: 45). De su paso por Bolivia recogemos en un texto publicado en la revista *Review and Herald*, órgano difusor de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

“Los indios de Bolivia.

F. A. Stahl

La Paz

---

<sup>72</sup> Una de las formas en que podemos reconocer el valor que aún en la actualidad se le otorga a Fernando Stahl y a la labor educativa, dentro del adventismo es que en el centro, de la hoy plaza principal del distrito de Platería se encuentra su estatua al lado de Manuel Zúñiga Camacho.

5 de abril de 1910

Hay dos clases de indios en Bolivia, el Aymaras y el Quechuas. Hay muchos Aymaras en La Paz dónde nosotros vivimos. Ellos son personas pacíficas, trabajadoras, la mayoría del trabajo en la ciudad a haciéndose por ellos. Ellos construyen las casas, e incluso hace los ladrillos, mientras secándolos en el sol. Yo he visto algunos ellos quite las colinas, de veinte a treinta mujeres que llevan la tierra día tras día en sus mantones, durante meses, usando sus manos como las palas.

Las calles y paseos en La Paz son todos pavimentados con las piedras pequeñas, el ser pavimentando hecho por los indios. Todo el de cultivo se hace por ellos. Si usted compra algo, un indio lo lleva a su casa. La mayoría de estos indios se mantiene en la montaña o la ladera de la montaña, la casa que consiste en un pedazo pequeño de tierra y un barro pero de un cuarto. Como una regla, la familia es grande. Hay ninguna cama, ninguna silla, ninguna mesa,; ellos se sientan, duermen, y comen en el suelo. Ellos no usan ninguna cuchara, pero come con sus dedos. Su comida consiste principalmente en pan blanco, los frijoles secos y las patatas muy pequeñas llamaron el chuno y tunta que han pasado por un proceso de helar. Ellos también comen lo que se llama el ahie hecho de red y las pimientas verdes conectadas con tierra entre dos piedras. Hombres y mujeres mastican coca, las hojas secas de un arbusto nativo que contiene un estimulante poderoso. Ellos creen que sin él ellos serían incapaces trabajar.

Estos indios están bajo el mando completo de la Iglesia católica romana, y se guarda en la ignorancia. Ellos no tienen ninguna escuela, y la mayoría de ellos ni siquiera no puede decir cuántos años ellos tienen. Pero ellos tienen sus fiestas-días que son todos controlados por la iglesia. Entonces los hombres y mujeres beben el puro alcohol, y juega y lanza. Yo les he visto mantener esto durante un mes entero, día y noche. Muchos pierden sus vidas. Las madres, con sus bebés en sus parte de atrás, bebida y baile hasta que ellos se caigan, y en ese fin de la manera sus vidas.

Ellos no desean estar en esta condición; pero una vez bajo la influencia de alcohol, ellos se vuelven los demonios, y no tiene el poder encima de ellos. Pasando uno de sus lugares de festejar, mi hija notó a una mujer india que se mantiene en nuestro lugar, y llamó a ella no beber pero venir casa. La mujer pobre dijo, me "Toma casa, y me cierra con llave firmemente en mi casa hasta mañana; para si ellos me requieren, un' yo puedo abrir la puerta, yo no puedo resistirme la tentación." Mi hija hizo cuando ella había pedido, y la mujer pudo ir a su trabajo el próximo día.

¿Estas personas están en la oscuridad? ¿Ellos necesitan el mensaje del evangelio salvador? ¿No vale la pena dar algunos de sus medios, e incluso su vida, si es para

salvar estas almas pobres? Cómo agradecido nosotros somos para la promesa que aquéllos que se sientan en la oscuridad verán una gran luz. Nosotros necesitamos más medios, más obreros, y sus oraciones para Bolivia” (Stahl F.A. Review and Herald 1910).

En este texto Fernando Stahl relata la vida de los indígenas quechuas y aymaras, visto desde la óptica de un viajero y misionero. Su texto es una narrativa indigenista, pero también un modelo arcaico de diagnóstico de la vida y oportunidades negadas del indio del altiplano (Renique 2004: 70). Los miraban como indios tristes e infelices, y que sólo a través de un proceso de transformación podían dejar esta situación de deshonor y tristeza. Su crítica a la presencia de la iglesia católica en las sociedades indígenas, la ausencia de educación, y su vida servil son para él la causa de su atraso. Estaba convencido que la situación de pobreza y marginalidad de los indígenas en general era una cuestión no sólo de desconocimiento de las reglas básicas, por ejemplo de la higiene y la salud; sino que su situación era producto del estado de abandono y dominación de la sociedad hacia ellos. El Estado, la Iglesia y las abusivas autoridades locales impedían cualquier intento de modernización y cambio. Al igual que Manuel Z. Camacho era sumamente perseverante, creativo y convencido de su labor como misionero y pastor laborioso, que combinaba su visión religiosa y su mínima imposición de dogmas religiosos. Estos se iban paulatinamente dando durante el desarrollo de la obra religiosa. Igualmente...

“Los misioneros combinaron los llamados para la salvación del individuo con un programa amplio basado en facilidades de medicina, educación y mercado amplio abierto a todos. La organización, la actitud, y la habilidad adventista para lograr que las cosas fueran hechas lo cual hizo de su para una de las mayores potencias para el cambio del Puno de comienzos del siglo. Algunos factores contribuyen a este: 1) los misioneros minimizaron la imposición extendiéndola únicamente a pedido del aldeano; 2) las controversias doctrinales fueron consideradas como algo de menor importancia favoreciendo en cambio, nuevas reglas de limpieza y moralidad; 3) aunque la religión era enseñada, ésta no era lo dominante del panorama social; 4) se utilizaron textos escolares peruanos; 5) la educación adventista fue considerada generalmente mejor que los esfuerzos estatales; 6) se entrenaron rápidamente obreros nativos; 7) los misioneros adventistas traían consigo un anhelo e buscar repuestas nuevas. También personificaron un estilo de vida como condición social consciente menor que la local de los mestizos y

blanco, resultando ambos de una herencia nacional democrática y religiosa; y de su alianza necesaria..., con los indios...” (Hazen Chapin 1974: 111-112).



Retratos de indígenas de Puno y Bolivia. Tomados de la Revista Adventista Review and Herald.

Su relación inicial con Camacho, y luego con Luciano Chambi le permitió conocer y ampliar su espacio misional. Así Platería se convirtió en un polo de difusión de las ideas adventistas a otras localidades, como en el caso de Chullunquiani, Chucuito, Ácora, Yunguyo, entre otras, todas ellas dentro del llamado cinturón aymara del actual departamento de Puno. Así, en el tiempo que permaneció en Puno, se dedicó a viajar y ampliar la obra adventista, valiéndose de los indígenas para acceder a comunidades y caseríos enfermero, pastor y colportor. Estas actividades jamás estuvieron desligadas unas de las otras; creemos por el contrario que fue la estrategia más útil para el adventismo de esta época inicial.

“Mientras seguíamos estudiando el idioma, visitábamos a las gentes y vendíamos Biblias y otros libros religiosos, pagando así muchos de los gastos de nuestra obra misionera” (Stahl 1934: 55).

Manténían una relación estrecha entre las diferentes misiones y éstas con la central en Washington, D.C. Si bien en un inicio vivían de las actividades de colportaje, al instituirse una misión se valían de la prestación de servicios de salud y educación. Aún, a pesar de esto, cada comunidad, iglesia o hermandad de miembros adventistas reconocidos por la central, mantenían, según Aboín Pinto y una cierta independencia económica en la manutención de la misión, lograda por el éxito de la misma (Aboín Pinto 1974: 99). Stahl reconoce como viajero las dos razas indígenas, dominantes del altiplano boliviano. Además ofrece pautas para entender el estilo de vida del indígena boliviano y de cómo su estilo de vida se encuentra denigrado por el alcohol y la coca, el cual será un elemento discursivo recurrente en la prédica adventista y protestante de finales del siglo XIX e Inicios del XX como parte de su orientación médica y sanitaria. Es necesario entender que para el segundo y tercer tercio del siglo XIX ya misioneros y colportores protestantes se encontraban en casi todos los países de América Latina. Como hemos visto en el primer capítulo, el objetivo central del protestantismo misional era convertir a éste continente en un lugar

apropiado para las misiones protestantes. Su forma primigenia de acceder al mercado de almas fue a través del colportaje. La venta de Biblias y libros confesionales, en muchos casos sirvió como mecanismo de entrada en las sociedades latinoamericanas, a la par que posibilitaba un medio de sustento para los misioneros en general.

Ahora bien, examinar la personalidad de Stahl, a la luz de sus escritos nos permite ver en él un individuo profundamente creyente de sus ideales. Asumía que para la salvación del alma indígena pasaba primero por cambiar su estilo de vida a nivel político, cultural e ideológico. Además, Stahl, siempre fue un individuo perseverante y tenaz. A pesar de los hechos ocurridos en 1915, Stahl no renuncia a su papel misionero, sino que por el contrario se vuelve más asertivo. No se niega su papel de agente misionero protestante, pero, tampoco se puede obviar su capacidad organizativa y su gran habilidad para las relaciones interpersonales.

“El éxito... de la obra... del lago Titicaca se debe en... parte al carácter de los pioneros Federico y Ana Stahl. Federico era un enfermero preparado y la atención que brindaba a los enfermos sirvió de fundamento al desarrollo de la Misión”. Ana Stahl era maestra y su ayuda fue decisiva para la creación del ministerio educacional. Los Stahl... comprendieron la importancia de la aplicación social del evangelio y de la necesidad de presentar el mensaje de una manera que tuviera relación con las necesidades de sus oyentes.

Fue de fundamental importancia el hecho que en su actitud espiritual se habían adelantado a la gran mayoría de los adventistas de su tiempo. No había nada de sectario en Stahl... El mensaje que los Stahl tenían para los indios fue que Jesús los amaba y que ellos debían creer en Él. Era un adventista convencido y, sin embargo, su libro *In the land of the Incas* no menciona las creencias especiales de los adventistas acerca de la segunda venida de Cristo y, aparte de unas referencias a las escuelas sabáticas, ni siquiera menciona el sábado. Federico Stahl predicó la salvación por la gracia..., en esto moldeó toda la misión del lago” Kesler 1993: 227.

Fernando Stahl, llega al Perú en 1910, procedente de Bolivia, junto con su esposa e hijos, luego de que otro pastor Edward Thomann, le escribe para decirle que en Puno existía la posibilidad de establecer una misión. Allí lo

esperaba Manuel Zúñiga Camacho y Luciano Chambi, quien ya para 1909 ya era uno de los primeros alumnos de la escuela nocturna de Camacho en *Utawilaya*. Al llegar F. Stahl a Platería se instala en la casa de Demetrio Peralta, la primera noche a petición de Manuel Camacho. El mismo Stahl reconoce que Manuel Camacho era un indígena que era no sólo gran conocedor de las áreas de las comunidades y parcialidad de Puno, sino que además el hecho de saber leer y escribir lo hacía importante e inteligente.

“En este tiempo recibí una carta del pastor A.N. Allen, de Lima, Perú, en la cual me pedía que fuese a reunirme con él, al otro lado del lago Titicaca, para visitar juntos a los indígenas. Le mandé decir que lo haría en la fecha designada. Cuando llegué a Puno, Perú, lugar de la cita, supe que ya se ha ido al interior. Me dejó dicho, sin embargo, dónde podía encontrarlo, y para ello conseguí un caballo y salí temprano. Después de viajar como veinticinco kilómetros, vi a algunos indígenas a caballo, que venían a mi encuentro. Se me acercaron más bien tímidamente y me preguntaron si yo era el misionero que venía a visitarlos. Cuando les dije que sí, agregaron que venían a recibirme para acompañarme, hasta el lugar donde vivían. Al llegar a La Platería encontré al pastor A.N. Allen y un gran concurso de indígenas” (Stahl 1934: 82-83).

Para Stahl la capacidad de aprendizaje de Camacho sólo era comparable a su celo educativo. Eso sentó las bases para el desarrollo de la misión adventista, a partir de la llegada de los primeros misioneros adventistas. Stahl propició su mejor administración y difusión más allá de Platería.

“Tan pronto leyó nuestra literatura, empezó a enseñar a su pueblo lo que había aprendido. De este modo despertó un interés activo entre los indígenas del vecindario inmediato. Después de pocos meses, como aquel interés fuera en aumento, solicitó de nuestras oficinas en Lima, el envío de un maestro” (Stahl 1934: 84).

Cuando Stahl llega a Platería lo primero que realiza son campañas de salud e higiene. Empieza por instruirles sobre las bondades de la limpieza y el aseo personal, de la limpieza de sus casas, lavar los utensilios de cocina y detecta las enfermedades más comunes producto del descuido y la situación de pobreza.

“Encontramos a los indígenas en una condición verdaderamente deplorable. Vivían en la más abyecta miseria e ignorancia; desconocían hasta las reglas más sencillas de higiene; y eran adictos a las más horribles borracheras y al uso de la coca (hoja de cierto arbusto que mascan y de la cual se extrae la cocaína). Sus pequeñas chozas de barro

estaban sucias en extremo y llenas de bichos asquerosos. En un lado de la pieza había generalmente un fogón hecho de piedras, y cuando los indígenas cocinaban sus alimentos sobre estas piedras, la pequeña pieza se llenaba de humo, lo que provocaba enfermedades de la vista. No conocían el uso de cuchillos, tenedores o cucharas, y comían sus alimentos con los dedos sin lavar. Nunca se bañaban, ni lavaban sus vestidos. Había niños que los llevaban cosidos sobre sí, pues a nadie se le ocurría que se hubiesen de mudar, a no ser en el caso de que se les cayeran de viejos, o de mugre” (Stahl 1934: 85).

Sigue señalando que, producto de lo que él llama supersticiones, los indígenas curaban todo tipo de enfermedades. El uso de serpientes, las entrañas de los animales, hasta el uso de animales vivos para usar su sangre caliente eran parte del desconocimiento de técnicas modernas de salud e higiene. Para Stahl las principales enfermedades que aquejaban al indígena era la viruela la fiebre tifoidea (Stahl 1934: 106). Paralelamente, los adventistas y Stahl, empezaron a curar y sacar muelas, sin ser odontólogos, todo era válido, para ellos mientras que pudieran atender la sanidad de los indígenas, a la par que los comprometían a participar en sus cultos y ritos evangélicos.

“Los indígenas no saben cómo tratar a s sus enfermos y tiene sólo ideas supersticiosas respecto a ello. En caso de fracturas o torceduras, matan víboras, las abren y las atan alrededor de la parte lesionada. Sobre una herida o raspadura, colocan vendas de hojas o bien un pedazo de hígado de oveja. Esto excluye el aire y causan infección. En casos de pulmonía algunos matan un gato negro, lo abren y estando todavía caliente, lo atan sobre el pecho. En caso de locura —felizmente son raros— golpean al paciente por todo el cuerpo con una planta espinosa que les produce una terrible sensación de quemadura” (Stahl 1934: 101-102).

Muchas de estas técnicas tradicionales de curación pudieron haber dado resultados efectivos, pero para él, todas eran parte de la situación de atraso, pobreza y abandono a la que se enfrentaba las poblaciones indígenas. Razón por la cual Stahl cuenta que fueron muchos los que se acercaban a solicitar atención médica.

“Centenares venían a vernos para que les diéramos tratamientos. Estábamos muy ocupados desde temprano por la mañana hasta la entrada la noche. Algunos venían traídos en frazadas, y para internar a los más graves, acomodados una pequeña pieza. Muchos se hallaban en una condición lamentable, cubiertos de sabandijas e inmundicia,

con ostras, debajo de las cuales podía verse el pus. Socorríamos personalmente a todos los que podíamos, pero venían en tal número que nos vimos obligados a solicitar ayuda a los indígenas mismos. Una de las primeras cosas que les enseñamos fue el aseo personal. Organizamos varias clases de lavado con quince o treinta personas en cada una, proveyéndolas de vasijas, toallas y jabón. Inspiraba compasión y algunas veces divertía verlos fregarse una parte de la cara hasta que les decíamos que pasaran a otra por temor de que rasparan la piel. Pero en poco tiempo aprendieron; les entusiasmaba y les gustaba estar limpios” (Stahl 1934: 101-102).

Stahl buscó desde sus conocimientos como enfermero cambiar lo que él llamó *abyecta miseria e ignorancia*. Stahl reconoció la necesidad de brindar un servicio de salud a las poblaciones indígenas, tanto de Platería como de otras comunidades que venían a solicitar los servicios de la misión. Es necesario indicar que esta labor social iba acompañada por una fuerte labor proselitista del mismo. Su labor de enfermero jamás estuvo desligada de su papel de misionero y operador religioso.

“Mientras dábamos tratamientos a los indígenas, orábamos con ellos y les hablábamos de Jesús y del plan de salvación...” (Stahl 1934: 102).

Este plan de acción funcionó a la perfección. Muchos indígenas fueron atraídos a la misión de Platería, primero a solicitar educación y salud pero también fue un centro de conversión religiosa. Algo que señala bien Kessler es que Fernando Stahl no era clásico estereotipo del misionero protestante: sectario y excluyente (Kessler 1993: 225).

Si bien Stahl no comprendió la cultura tradicional aymara porque supuso que esta era en parte aprovechada y trasformada por la sociedad para aprovecharse de ellos. Así que les propuso un cambio radical. Los adventistas entendieron bien la importancia de fundar una escuela y una misión como forma de una evangelización eficaz. El aporte de Fernando Stahl fue comprometerse no sólo con su iglesia y su labor proselitista sino también con la realidad concreta de los indígenas del altiplano.

“Hemos visto que los indígenas son un pueblo inteligente a pesar de la creencia general de que son estúpidos. Su estupidez llegaba hasta le extremo que alcanzaban sus vicios.

Tan pronto como abandonaban estos vicios y eran curados de sus enfermedades, se convertían en un pueblo tan capaz como cualquier otro del mundo” (Stahl 1934: 103).

Stahl conocía algunos elementos de la organización social y política de las comunidades indígenas, aunque no da cuenta de la visión de estos como intermediarios o reguladores de la sociedad, pero señala su importancia dentro de la comunidad. Nos habla de los hilacatas, autoridades indígenas al interior de la comunidad, aunque en su texto *En la tierra de los Incas* no da mayor información si se apoyó en esta institución o si hubo *hilacatas* conversos al adventismo.

“Notamos la presencia de unos veinte caciques, a los que allí llaman *hilacatas*. Son autoridades indígenas altamente respetadas, hasta por los blancos; llevan una fina varita de madera negra con anillos de plata” (Stahl 1934: 102).

Una de las preguntas que surge fruto de este cuadro, es decir de la misión adventista es cómo se sostenía, y de dónde se obtenían los fondos para la manutención de las acciones educativas y sanitarias. En principio cuando una persona se convertía pasaba a pagar un diezmo a la institución. El trabajo educativo implicaba que el alumno trabaja dentro de la misión y aportaba también una cantidad determinada.

“cada alumno que venía a estudiar tenía que traer consigo sus ropas, sus frazadas y pagar el costo de la matrícula, a veces cuando no tenía el dinero para el pago, debía ayudar en la siembra y recojo de la cosecha; o ayudar en el dispensario” (Stahl 1934: 189).

Debe tenerse en cuenta que si bien, los adventistas venían de una organización formal que se encontraba a mares de distancia, y con la cual mantenían comunicación fluida y frecuente, como los muestran las constante visitas de misioneros norteamericanos, los cuales no sólo venían como agentes pastorales sino también como inspectores de la asamblea central en Washington, D.C. Aún, a pesar de esto, cada comunidad, iglesia o hermandad de miembros adventistas reconocidos por la central, mantenían, según Aboín Pinto, cierta independencia económica en la manutención de la misión. Esta se mantenía siempre en un estado de austeridad personal (Aboín Pinto 1974: 99).

De otra parte, para Stahl tenía en cuenta que la falta de libertad religiosa impedía el desarrollo de la obra misionera de las iglesias protestantes. Al igual que Manuel Zúñiga Camacho, Fernando Stahl era hostilizado, no sólo por los curas católicos, sino también por personas que veían en él un elemento negativo y disociador de la sociedad misma. Insultos, amenazas, agresión física como la ocurrida el 3 de marzo de 1913 en Platería era fruto de esta intolerancia.

“Algunas mujeres blancas se estacionaban delante de nuestra puerta de la calle, para prohibir a los indígenas que vinieran a nosotros. Nos proferían nombres ofensivos y decían que éramos gente mala” (Stahl, 1934: 55).

“En aquel tiempo no había libertad religiosa en el Perú, ni siquiera tolerancia para otra religión que la del Estado. A nosotros se nos consideraba como infractores de la ley; se nos insultaba en todas partes; nos tiraban piedras, y cuando pasábamos las calles atestadas de gente, la cual golpeaba nuestros caballos con garrotes y nos amenazaba con matarnos” (Stahl 1934: 121-122).



Fernando Stahl (de pie, a la derecha) con Luciano Chambi (sentado)

Lugares y Comunidades visitadas por f. Stahl en el departamento de puno entre 1911-1915: Tomado de Stahl, Fernando En el País de los Incas. Casa Editora Sudamericana. Buenos Aires. 1924.



- 1 lampa: lampa
- 2 platería: puno
- 3 ácora: puno
- 4 juli: juli
- 5 pomata: juli
- 6 pichacani:  
puno
- 7 moho: moho
- 8 occa pampa:  
moho
- 9 wina pata:  
moho
- 10 paru:  
huancané
- 11 umuchu:  
huancané
- 12 esquiñas:  
puno
- 13 jollini: puno
- 14 queñuani:  
chucuito
- 15 yunguyo:  
yunguyo
- 16 caraboca: juli

### 3. El obispo Valentín Ampuero y el Rol de la Iglesia Católica frente al cambio

Dentro de la perspectiva y de la síntesis, panorámica de la historia de la iglesia católica que elabora Klaiber<sup>73</sup>, el período que corresponde a nuestra investigación se ubica en la segunda etapa de la historia de la iglesia católica (1855-1930), correspondiente a la época republicana, etapa que denomina como la iglesia. Militante. Según esta perspectiva, la iglesia católica asume una actitud militante en razón de la presencia agresiva del liberalismo, la actitud antirreligiosa del positivismo y los esfuerzos proselitistas del protestantismo (Klaiber 1980 : 38).

La visión flemática del obispo Ampuero era la clásica posición del modernista foráneo, que consideraba que la modernidad debía estar por encima de todo. Éste asume que el indígena puneño en general (quechuas y aymaras) son *revoltosos y levantiscos*. Igualmente, los asume como ociosos, ya que para él sin la imposición y la obligación jamás sería útil a intereses más altos, como la civilidad, por ejemplo. Además, sólo el trabajo se puede lograr de ellos obligándolos. Ampuero está profundamente resentido con la manera de vida del indígena, piensa que este es casi un animal de carga, cuya única salida está en los infantes, pero extraídos de esta cultura. La educación es el medio, pero ésta implica una reprogramación sociocultural, lejos de la influencia de la cultura nativa original.

Niega o en algunos casos, justifica la perversión de los sacerdotes cuando se relacionan con la *masa indígena*, en función de su trabajo pastoral. Para él, son ellos quienes se enfrentan al poder civil para defender o hablar por los indígenas. No niega el cobro que se le hace en toda festividad religiosa, sino más bien la ve como válida y necesaria frente al trabajo del sacerdote común de parroquia<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> Para Klaiber, la historia de la iglesia católica durante los siglos XIX y XX atravesó por un proceso evolutivo de seis etapas: 1) crisis y restauración (1821-1855), 2) la iglesia militante (1855-1930), 3) el laicado militante (1930-1955), 4) la iglesia moderna (1955-1968) la iglesia social-política (1968-1975), 6) la iglesia social-pastoral (1975 - ). Op. Cit.; pp.35-55.

<sup>74</sup> A pesar de la corriente común de intolerancia hacia la modernidad secular de la sociedad por parte de la iglesia católica, hubo pequeños sectores que desde el inicio del proceso independentista y la naciente república apoyaron reformas sociales, como es el caso del sacerdote José Francisco Navarrete, el cual apoyó decididamente los intentos de Thompson

Obispo y profesor. Nació en Puno en 1869; murió en la misma ciudad en 1914. Siguió estudios en Arequipa, en el Colegio del Padre Hipólito Duhamel y en la Universidad de San Agustín. Fue profesor de Filosofía y Literatura. Recibió las Sagradas Órdenes en 1894. Ingreso a la Congregación de Lazaristas y viajó a París; ahí hizo su noviciado en 1898; a su regreso enseñó Filosofía, Literatura y Teología en el seminario de San Gerónimo. Optó al grado de Bachiller en Letras en 1902. Fue Delegado Apostólico. Elegido para ocupar la Diócesis de Puno. Consagrado el 19 de septiembre de 1909, tomó posesión de la sede el 30 de noviembre de 1909 (Torres Luna 1940: 293).

Jorge Basadre señala que la República trajo la brusca declaración de todas las libertades, salvo la libertad de cultos (Basadre 1987: 24). Al respecto, Pilar García Jordán nos recuerda que el Perú republicano nació como un régimen religioso, afirmando el catolicismo como creencia oficial del Estado, muy a pesar de las críticas hacia la iglesia católica. Cuando la Iglesia Católica empezó a perder su poder económico y su influencia social y política, a inicios del siglo XX, como parte del proceso de secularización de la sociedad peruana y de las ideas liberales y anticlericales se vio precisada a diseñar una estrategia que le ayudara a reconquistar los espacios perdidos. Como reacción a esto se formuló una ideología nacional católica que tenía como finalidad resistir a los embates de los sectores liberales anticlericales. Los obispos movilizaron a la feligresía católica en defensa de la Iglesia y los organizaron políticamente con el fin de controlar o eliminar las nuevas amenazas. Ésta respuesta del catolicismo peruano al liberalismo, al positivismo en general se expresó en articular una militancia apologética: antiliberal, antimasónica, antianarquista y antiprotestante. La carencia de recursos suficientes para enfrentar la crisis de valores por la que atravesaba la iglesia y para movilizar a los fieles en defensa de sus intereses; es decir no había una conciencia plena de identificación con la iglesia. Por otro lado, se abordó el problema en forma equivocada:

---

por la implantación de las llamadas escuelas lancasterianas y su sistema de monitores, del cual ya hemos hablado en el primer capítulo.

“la Iglesia intentó organizar la lucha mediante alianzas con grupos de poder o con el propio Gobierno. Frente al protestantismo, por ejemplo, no se esforzó en revisar su propio mensaje religioso ni la forma pastoral como era presentado. Antes bien, avanzó su causa en el foro político o mediante manifestaciones públicas con el fin de intimidar a los pequeños grupos de evangélicos” (Klaiber 1980: 39).

Para Klaiber, en este período, ante la presencia de dichas fuerzas hostiles, la iglesia católica optó por la retirada y el repliegue, pero continuaba la lucha que ya había empezado desde el proceso independentista acerca de la tolerancia de cultos y la lucha contra la presencia y accionar de protestantes, tómesese en cuenta que tanto Thomson, como Forga se vieron obligados a abandonar el país, por sus ideas, ideas que no gustaban ni guardaban relación con la mayoría del clero católico:

“... se limitó a crear un mundo “católico” aparte conformado por colegios, sociedades y partidos políticos, cofradías y procesiones. Fuera de este mundo un tanto cerrado... existía el mundo “secular” de librepensadores, masones, positivistas y una masa de indiferentes. (Klaiber 1980: 40).

Es así, que, a la llegada del adventismo a Platería, se generaron una serie de conflictos, motivados básicamente por sectores conservadores tanto de la sociedad civil, como de la Iglesia católica. Uno de los conflictos grabados en la historia republicana de Puno, fue el suscitado en 1911, que tuvo como actores al obispo de la diócesis, Valentín Ampuero y a Manuel Zúñiga Camacho. Igualmente para la sociedad puneña de inicios del siglo XX, los protestantes eran portadores de ideas disociadoras y subversivas, las cuales propiciaban la lucha de razas y el normal desequilibrio de la sociedad establecida. Dicho de otro modo, buscaban trastocar el orden establecido. Platería era el ejemplo perfecto de ello. Una república culta, no debía de permitir que los indígenas aymaras, y en general de cualquier tipo sobrepasara su función en la sociedad.

“PARROQUIA DE CHUCUITO.—En un lugar llamado Platería entre esta parroquia; las de Acora, se ha establecido una misión protestante, que no se limita ha propagar el protestantismo propiamente dicho, sino que infunde á la indiada ideas disociadoras y subversivas, cuyas consecuencias tienen que será la larga muy funestas y traducirse en una lucha de razas. He tomado algunas medidas para contrarrestar esta propaganda;

pero ellas no bastan, y es necesario que intervenga el poder público” (Informe a la Diócesis de Lima del Obispo Valentín Ampuero. Lima. 1910. Arzobispado de Lima).

Para algunos autores confesionales como Justo Roman Taiña, uno de los historiadores de la presencia adventista en Puno señala que unas de las razones por las cuales la iglesia se opuso a la presencia de maestros protestantes sería la posible disminución y desaparición de los ingresos obtenidos de donaciones y cobros a los indígenas. Los mismos que percibían desde su llegada durante la época de conquista y colonia, y que se mantenía durante gran parte del período republicano.

“... los intereses creados en más de cuatrocientos años era difícil pensar que se pierda, las ganancias, se les iba de la mano. Las iglesias iban quedando vacías, los santos cada día perdían adoradores, verdaderamente los templos, las iglesias y las capillas fueron los almacenes, minas y mercados de gran comercio, de gran explotación y de pingües ganancias... para detener, para espantar, para que no vayan a buscar maestros protestantes; tejieron las siguientes leyendas negras que consiste: decía, que los adventistas tenían cuernos y colas; que cuando dormían se convertían en terribles boas, en machos cabrios, en tremendos chanchos, en apariencia de gentes, pero en si eran verdaderos demonios; que comían sapos, culebras y demás bichos inmundos. Todo eso para explotar la ignorancia de los indios, predicaban en todos los templos en todas las minas era lo que se ha mencionado arriba” (Román Taiña 1997: 29).

#### **4. Cambios Sociales y Culturales: la educación y la salud como formas de reestructuración social e ideológica**

Según Tamayo Vargas (Tamayo Vargas 1982: 29), para inicios del siglo XX, el analfabetismo en Puno llegaba más del 90% de la población. Así, la presencia de las misiones religiosas extranjeras como las de la Iglesia del Adventismo del Séptimo Día permitió una lenta disminución de esta realidad, a partir de su llegada a Platería y su difusión las comunidades y parcialidades aledañas al lago. Para que, luego en la experiencia de las zonas quechuas del mismo departamento, cimentaron su presencia en el altiplano puneño.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Para mayor información de la presencia adventistas en la zonas quechuas del departamento de Puno como Lampa, Azángaro, Melgar, y otras provincias, el libro memoria de Pedro Kalbermatter, misionero adventista argentino ofrece datos interesantes al respecto, pero que escapan al interés del presente estudio.

Durante el período republicano se asumió que la educación era parte importante del cambio social. Si bien formalmente esta política se aplicaba a la masa indígena, en la realidad, las poblaciones indígenas no se vieron favorecidas por esta modernidad. Si bien se establecieron políticas estatales que tenían por finalidad asegurar la educación básica y obligatoria para todos. Según los textos mostrados en los dos capítulos anteriores había una fuerte oposición de sectores conservadores de la sociedad y la Iglesia católica que se negaban a aceptar la importancia de prestar servicios educativos a las poblaciones indígenas de las comunidades. El sermón de Valentín Ampuero acerca de los roles de los indígenas muestra esto.

“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” (Escobar 1987: 18).

Creemos por esto que Platería significó una gran experiencia educativa y social para la vida del indígena. Su cambio significó la reducción del analfabetismo en niños y adultos de origen indígena. El poder de la lectura y la escritura no sólo significó el acceso al conocimiento escrito sino que propició el poder de enfrentarse a los abusos de los grupos terratenientes en cuanto, por ejemplo, a la adquisición y propiedad de tierras. El indígena había ingresado al mundo del poder del papel.

“El programa de estudios de las escuelas adventistas incluía no sólo el aprendizaje de la lectura y escritura en castellano sino también la aritmética, la higiene y la religión y la capacitación en técnicas de salud preventiva y de mejoramiento de cultivos. Si bien el texto de trabajo básico era la Biblia, se utilizaban también libros de autores peruanos de la época a los que tenían acceso sólo los estudiantes criollo-mestizos de las zonas urbanas. En la enseñanza se les ponía énfasis en la revaloración del campesino como ser humano y en el despertar de un sentimiento de confianza en sí mismo. Esta debe haber sido una de las causas del éxito de estas escuelas entre el campesino aymara” (López López 1989: 29).

Este poder del conocimiento de las letras también se significó un cambio en la mentalidad del indígena al asumir que a través de la educación podía conocer y exigir derechos que antes se le hubieran negado. De más está en

señalar que el proceso histórico y social por el cual han pasado las poblaciones indígenas en cuanto a la obtención de tratos justos ha sido menos que irreal. Desde las prácticas coloniales del derecho indiano, pasando por la formación de las comunidades indígenas de Bolívar, hasta las leyes republicanas que buscaban incorporar a la llamada “masa indígena” a la modernidad del siglo XIX nunca representaron en la realidad cambios concretos en la estructura social de estas poblaciones. Es por eso que la temática de la educación en los indígenas se veía por la sociedad peruana en su mayoría como algo necesario, pero igualmente de necesario, complicada y onerosa.

Las prácticas educativas de la misión adventista de Platería también propició la formación de monitores educativos que eran destinados a cubrir la necesidad de otras comunidades aledañas a Platería. Nuevamente no puede dejar de decirse que este cambio educativo iba acompañado de un mensaje religioso que tenía como finalidad la conversión de sus miembros. Es así que los iniciales formados en Platería ampliaban su espectro de acción al ser enviados a fundar otras escuelas y misiones, como bien lo señala el ejemplo icónico de Luciano Chambí.

“Soy fundador de tres escuelas y estaciones misioneras: Umuchi, Generi y Pomata, en esos lugares desarrolla activamente la obra Adventista” (Platería. Revista Extraordinaria en Homenaje al 51° de Platería. 1961: 25).

También, la educación promovida por los adventistas no sólo se destinó en las zonas aymaras del departamento de Puno, sino que cuando se logró cierta estabilidad en localidades aymaras como Chuchito, Pomata, Huancané, entre otras, se empezó a partir de 1913 a abrir misiones en zonas indígenas quechuas como Azangaro, entre otras.

“... paralelamente a esta labor educacional se organizaron escuelas iglesias, en todo el anillo circunlacustre, como también en la zona norte del departamento ya sea en Pucará, Azángaro, Laro, Pacastiti, etc.” (Ayma Flores 2000: 13).

Este modelo educativo como señala Gabriel Escobar buscaba establecer una mayor movilidad social dentro de su propio espacio local. La educación

debía propiciar una enfrentamiento a la situación de servilismo y rechazo de la sociedad terrateniente de Puno. Esta propuesta educativa apuntaba a que el indígena debía participar de la vida de la sociedad local; su espacio de acción ya no sólo podía ser la comunidad indígena, parcialidad campesina o la vida agrícola. Es por eso que por ejemplo el uso de ropas y vestimentas de *mistis* por parte de Manuel Zúñiga Camacho o de los indígenas conversos no era la de un indígena de comunidad sino que apuntaba a ser un hombre de la ciudad.

“Los adventistas iniciaron su programa en 1906, habiendo conseguido convertir a un buen número, a pesar de las innovaciones radicales que tratan de introducir en las costumbres del indígena tales como la eliminación de las fiestas, del alcohol, la coca e inclusive la carne... Es interesante hacer notar que la orientación de los adventistas es hacia una mayor movilidad social ascendente, en dirección al cholo o *misti*, y hacia la vida urbana, con una tendencia fuertemente nacionalista” (Escobar 1967: : 67).

Este modelo educativo para los adventistas era un modelo integral, al igual como sostenían algunos, propiciaba no sólo un cambio educativo sino moral, y que como señalamos antes se visualizaba al indígena como un ser vicioso y sin moral. Por eso los adventistas asumieron un modelo educativo combinado de técnicas y discursos sobre la necesidad de una moral y fe cristianas. Tenía como acciones:

“a) Una educación práctica con un marcado énfasis en los principios de salud y del sano vivir; b) una educación abierta y totalmente exenta de discriminación que abarcaba a niños, jóvenes y adultos, incluyendo aun a los padres de familia; c) Un programa de coeducación en un contexto netamente peruano” (Alomía 1998: 57).

Wilfredo Kapsoli resume así el objetivo de la educación adventista como “educar el espíritu del indio, moralizar sus costumbres y cultivar su inteligencia” (Kapsoli 1980: 30). Así, la educación propiciada y ejercida por Camacho Zúñiga y los misioneros adventistas buscaban ofrecer conocimientos prácticos como aritmética, lecto-escritura (programas de alfabetización para niños y adultos). Se diseñó, además. Un horario que les permitió tanto a los estudiantes mantener su estilo de vida referido a las actividades agrícolas, y los que deseaban perfeccionarse siempre podía regresar o asistir después a la escuela de maestros como fue el caso de Luciano Chambi. La visión de Manuel

Camacho era aprende a leer para no ser engañado en el mercado, y además podrás leer la palabra de Dios sin dejar de cuidar tu chacra (Renique 2004: 73).

“... el ciclo del trabajo anual es diferente del de las escuelas fiscales, reducido en tiempo y aparentemente mejor ajustado al ciclo anual de actividades económicas de la comunidad; comienza poco después de la cosecha en marzo o abril y termina poco antes de la siembra. En los períodos vacacionales, los maestros van a perfeccionar su entrenamiento en lugares como Puno o Juliaca, y a dedicarse a sus actividades misioneras...” (Escobar 1967: 80).

“Durante tres veranos asistí a las escuela que estableció el Sr. Stahl, la preparación cultural que recibí en élla no era suficiente para mí; tracé un plan de autoeducación, así de esta manera pude reforzar mi cultura. En el año de 1924 ingrese al Colegio Normal de Chullunquiani, en donde terminé Quinto año de primaria. El 1929, en compañía de mi tío abuelo don Felipe Chambilla, fuimos a estudiar en el colegio Normal de Miraflores Lima. En ese centro educativo termine Primer Año de Media” (Platería. Revista Extraordinaria en Homenaje al 51º. Aniversario 1961: 12 y 16).

La instrucción básica que recibía de la Escuela en Platería brindó la oportunidad a varios indígenas, niños y adultos de acceder a una mejor educación, su educación cultural basada en la resolución de problemas en su vida cotidiana como la agricultura, pesca, curación de enfermedades fue primero potenciada y luego innovada con el acceso a la lectura y la escritura. No se debe dejar de lado que la labor educativa que apoyó la Iglesia Adventista del Séptimo Día en Platería también era una misión religiosa. Esta misión religiosa como ya se ha señalado se combinaba con la educación a los indígenas de Platería y alrededores. Esta educación busco que el estudiante se desarrollase integralmente. Una educación en conocimientos prácticos y académicos, mientras que por otro lado estos conocimientos iban acompañados de un proceso de evangelización y prácticas sanitarias. Había que fundar un nuevo indio: limpio, sobrio y accidentalizado.

En cuanto a la moral y la fe dentro del tema educativo como es de suponerse tenía por documento central a la Biblia y la particular interpretación de los adventistas sobre esta. La filosofía educativa que sustenta el sistema educacional religioso adventista se basa en las siguientes premisas: Dios

gobierna el universo; la educación prepara para vivir en el mundo material y el espiritual; todo conocimiento y desarrollo provienen de Dios; la obra de la educación y la redención son una misma; el hombre nace con inclinación al mal, por lo que no se lo puede perfeccionar mediante una educación centrada en él ni en las materias de estudio, sino en Dios y su acción transformadora; cada ser humano está dotado de una facultad semejante a la del Hacedor, la individualidad; el objetivo final de la educación adventista es la redención del ser humano y el redescubrimiento de la propia dignidad del individuo.

“La obra de la redención debía restaurar en el hombre la imagen de su Hacedor, hacerlo volver a la perfección con que había sido creado, promover el desarrollo del cuerpo, la mente y el alma, a fin de que se llevase a cabo el propósito divino de su creación. Este es el objeto de la educación, el gran objeto de la vida” (White 1899: 13).

Por otra parte debe tenerse en cuenta que la educación, salud y la satisfacción de otras necesidades permitieron a estas poblaciones lograr mecanismos de autosuficiencia, independencia y mejorar de las expectativas de vida, las cuales se les había impedido, a lo largo de su historia como grupo cultural. Las poblaciones aymaras ya contaban culturalmente con las capacidades para dejar el atraso, la falta de instrucción de la que eran parte. Los misioneros adventistas como Stahl tan sólo potenciaron estas capacidades hasta un nivel elevado. Esto permitió el cambio de la estructura social de las comunidades aymaras de Puno, logrando que se convirtieran en los propios artífices de mejoras sociales.

“Alrededor del año 1902, Manuel Z. Camacho inicia su «escuela libre» (Teel Ch. 1989) aunque clandestinamente, Camacho trabajaba ya con adultos desde el año 1898” (Ayma Flores 2000: 1).

Fruto del trabajo educativo de los adventistas en Platería y en otras áreas indígenas, intelectuales liberales e indigenistas empezaron a ver la acción protestante de los adventistas como un logro ante la situación de abandono del Estado peruano de su labor social. Uno de los cuales confronta el papel de los misioneros protestantes con la actitud de la iglesia fue José Antonio Encinas, considerado dentro la historia educativa del país como un reformador y

propiciador de nuevas políticas y prácticas educativas. Para Encinas la actitud de Manuel Z. Camacho y Fernando Stahl propiciaba cambios en el “espíritu del indio”, al fundarse la iglesia protestante y dedicarse al mejorar y sentar bases para la educación popular, movilizándolo a través de esta al indio en la búsqueda de mejores condiciones de vida.

“... se funda en Puno la primera Iglesia Protestante. El evangelista dirige su atención hacia el indio, Manuel Camacho, un indio del distrito de Chucuito, es el primero que tiende la mano a Fernando Stahl,... Stahl recorre el distrito de Chucuito palmo a palmo. No hay cabaña ni choza donde no haya llevado la generosidad de su espíritu. Es el tipo de misionero moderno, cuya conducta hace contraste con la furia diabólica de los frailes españoles, quienes, durante la conquista torturaron el espíritu del indio, destruyendo sus ídolos, mofándose de sus dioses, profanando la tumba de sus abuelos. Contrasta aún, con la pretendida catequización de hoy que mantiene el espíritu del indio dentro de una tremenda angustia que lo aniquila y lo paraliza. Gran parte de su abulia, de su tristeza, de su inclinación al alcohol, de su falta de optimismo y de ideales, se debe a la presión que se ejerce sobre él, catequizándolo a base de tenebrosas ideas de ultratumba. Stahl, antes de poner la Biblia en las manos de un analfabeto le inculcó un sentimiento de personalidad, de confianza, en sí mismo, de cariño hacia la vida, lo buscó como camarada más que como prosélito. Cuidó en primer término de su salud. Nadie, hasta entonces había recorrido las miserables chozas del indio llevándole un poco de alivio para sus dolencias. La tifoidea, el tifus, la viruela diezman la población aborigen. Al principio son pocos... La cifra aumenta a diario, cuando el indio comprende que el protestante no ha ido a explotarlo ni a quitarle tierras” (Encinas 1931: 148).

El crecimiento tanto de los centros de evangelización y enseñanza nos habla del éxito del accionar adventista en el altiplano puneño. La conversión inicial de indígenas al adventismo propició la expansión de sus ideas religiosas y sociales. Los datos proporcionados por Luciano Chambi sobre su participación en la formación de nuevas escuelas durante la permanencia de Stahl en Puno nos da cuenta de ello. Sus escuelas rurales se expandieron por las comunidades ribereñas del lago, que para Emilio Romero se daban por propia voluntad, en muchos casos desertando del control moral y religioso de la Iglesia católica.

“Por propia iniciativa de los ribereños del lago, se estableció en los primeros años de este siglo una misión evangelista. A cambio de tener escuelas rurales y servicio de sanidad, no les importó desertar de las parroquias católicas, lo que prueba nuestra

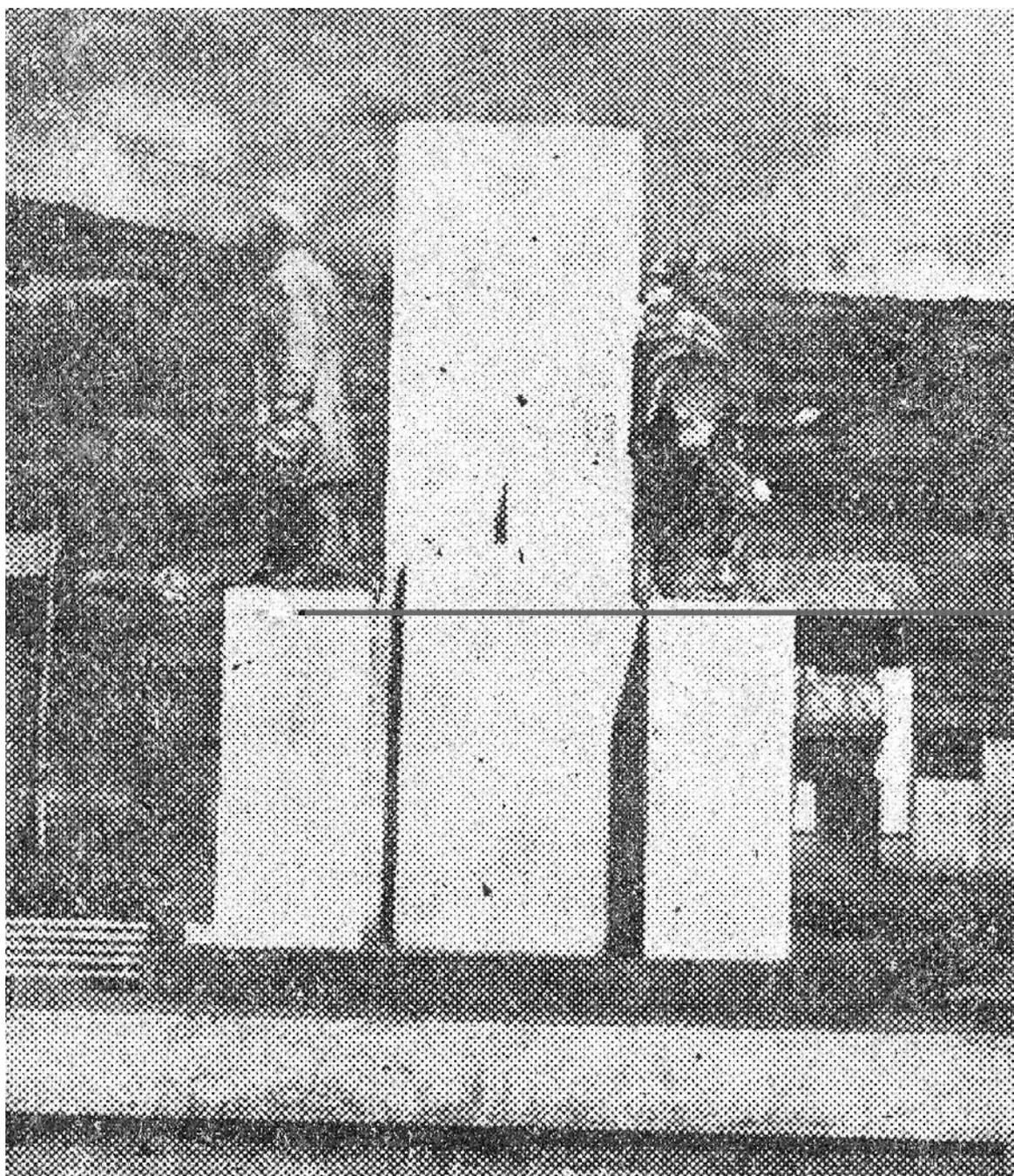
afirmación de que el coloniaje no había logrado convertirlos. Muy pronto en los alrededores del lago los indios tenían más escuelas que el propio Estado, en la zona. La campaña de alfabetización y sanidad no pudo ser detenida por nadie, so pesar de las acusaciones de irreligiosidad, ateísmo, extranjerismo y otras con que se le atacó” (Romero 1959: 81).

La experiencia educativa comunal-adventista de Platería impulsó a la creación de otras escuelas rurales de instrucción básica como es el caso de Pallalla y Ccota en Puno en 1913, a cargo de Daría López y Lino Zolano. Igualmente, propiciada y apoyada por la Asociación Pro Indígena formó una serie de escuelas gratuitas para los indígenas, uno de estos casos lo ejemplifica la escuela rural de Jauja, promovida por Carlos Valdez de la Torre y Augusto Cazorla.

En 1913 finalmente se da la introduce una reforma presentada el texto original presentada por el diputado por Puno Severiano Bezada (Renique 2004). Y para 1915 se da la ansiada ley de tolerancia de cultos, luego de una larga discusión entre liberales y conservadores. Esta se traducía en la posibilidad formal de difundir creencias religiosas no católicas. Ya Fernando Stahl había dejado la misión adventista en Platería. Las creencias y las acciones adventistas se mantuvieron en Platería y como vimos, líneas arriba, se había esparcido por varias comunidades indígenas aymaras. Su colegio y postas igualmente aumentaron su accionar. Aun ahora, más de 100 años después de la presencia adventista este grupo se ha convertido en un referente religioso y cultural importante en el departamento de Puno. Con presencia de más 200 colegios repartidos en el mismo departamento y más de 12 clínicas, la inicial experiencia entre indígenas aymaras y misioneros adventistas ha resultado en beneficio para ambos.

“Desde la fundación del celebre Centro Escolar No.811, que dirigido por Encinas plasmó una generación de púnenos inmortales, hasta la introducción de los adventistas en Puno, desde su primer escuela de la Platería, fundada originalmente por Manuel Zúñiga Camacho Alcca y que después se difundió por el Altiplano gracias a los esfuerzos de Fernando A. Stahl y Pedro Kalbermatter, la educación indígena se inició en Puno con

resultados insospechados y trascendentales. Por primera vez el indio accedió a las letras, la higiene y a la conciencia de su propia dignidad” (Tamayo 1928. 95).



Monumento a Manuel Z. Camacho Fernando Stahl, situado en la plaza principal del hoy distrito de Platería. Tomado de la portada del libro Radiografía Histórica del distrito de Platería de David

## Conclusiones

1. La Historia religiosa en el Perú se ha elaborado regularmente a partir de las experiencias propiciadas por la tradición católica. El mestizaje y el sincretismo han sido temas recurrentes cuando hablamos del impacto de la fe en la vida social y cultural de los grupos y sociedades en el Perú. Cuando hablamos de evangelización aludimos a la figura de la Iglesia Católica desde su llegada española; pero desde el inicio de colonia lenta y progresivamente aparecen otros actores sociales: el protestante europeo. A este se le negó su participación en la construcción de la historia del Perú. Así, el protestantismo se extendió por la relevancia del capital que le precedió, pero su accionar religioso y acción social, junto a sus ideas modernistas, contribuyó a modernizar las ideas sociales, religiosas y culturales del país, en perspectiva; aunque inició por el reencuentro del hombre aymara con su personalidad y cambio.

2. La historia religiosa y social de los protestantes y misioneros extranjeros nos da cuenta de una realidad poco vista por las ciencias sociales. La historia de estas confesiones y su accionar en más de un siglo nos da cuenta de una rica realidad y compleja realidad evangelizadora por todo el país. Es imposible y falaz negar su papel proselitista, pero sus historias y experiencia locales y regionales dentro de la historia del país, desde el período independentista y republicano nos abre un sin fin de nuevas lecturas de realidades históricas y sociales.

3. La poca concentración de haciendas en las zonas aymaras del departamento de Puno contribuyeron al trabajo adventista en las comunidades indígenas como Platería y otras al no estar adscritos a haciendas de los llamados mistis, a diferencia de las comunidades de indígenas de las zonas quechuas de este departamento.

4. La figura de Manuel Zúñiga Camacho dentro de la historia educativa republicana en los andes del país propició un cambio en la mentalidad de los indígenas que se adscriben al proyecto educativo de este. Su visión de la

importancia de la educación como motor de progreso y cambio cultural fue trascendental para la plasmación de sus ideas políticas del papel y las necesidades sociales y políticas de la población indígena. Las poblaciones aymaras ya contaban culturalmente con las capacidades para dejar el atraso, la falta de instrucción de la que eran parte. Los misioneros adventistas como Stahl tan sólo potenciaron estas capacidades hasta un nivel elevado. Esto permitió el cambio de la estructura social de las comunidades aymaras de Puno, logrando que se convirtieran en los propios artífices de mejoras sociales.

5. Este ímpetu por educarse y educar de Manuel Zúñiga Camacho no sólo se dio a la niñez, el principal agente de cambio, sino que por el contrario, su programa de alfabetización y lecto-escritura abarcó a grupos de adultos, mostrando así su visión de la necesidad de conocimientos tanto como académicos como prácticos que mejoraran su vida cotidiana.

6. Para Manuel Zúñiga Camacho, la educación no sólo tenía como finalidad el conocimiento de hechos y técnicas sino que debía propiciar un cambio de mentalidades, un desarrollo de capacidades de interacción entre ellos mismo y hacia la sociedad que históricamente les había negado el derecho a decidir y reclamar lo que por derecho y justicia les pertenecía.

8. La identificación de Manuel Zúñiga Camacho con la realidad y problemática particular del indígena parte también de su propia experiencia de vida. Al llegar a Puno se vio constantemente en situaciones de abusos, desde la desaparición de su comunidad materna hasta los requerimientos de trabajos forzosos.

9. El cambio de las prácticas religiosas y culturales adoptadas por los aymaras conversos al adventismo, en Platería, también significó para ellos un cambio en la estructura mental y colectiva desarrollada por siglos, pero que al ser asimilados a la iglesia adventista se produjo para ellos un cambio positivo en relación a su modo de vida anterior.

10. Los misioneros adventistas que propiciaron la formación de la estación misionera y educativa de Platería combinaron de manera eficaz y práctica sus ideas religiosas junto a una oferta educativa que no existía previamente a su llegada.

11. La presencia de los misioneros adventistas en el departamento de Puno responde a las necesidades de los indígenas de Platería, de verse protegidos por los **extranjeros** ante el embate de los sectores conservadores que se opusieron a la formación de una escuela para indígenas, expresadas en la negación del catolicismo a otros cambios.

12. La educación adventista ofrecida en Platería tuvo como ejes centrales: 1) un proceso de alfabetización para niños y adultos; 2) un conjunto de conocimientos y prácticas de salud e higiene; e 3) el desarrollo de una instrucción en la moralidad y la filosofía adventista, elementos y mecanismos que cohesionan y posibilitan al desarrollo de la autoestima con efectos para la identidad cultural.

## **Bibliografía General**

### **—Libros y Textos en general**

ABOIN POINTO, Mariano

El Adventismo del Séptimo Día. Editorial Sígueme. Salamanca. 1974.

ALBÓ, Xavier, comp.

Raíces de América. El Mundo Aymara. Alianza Editorial. UNESCO. Madrid. 1988.

ALOMÍA BARTRA, Merling

Breve Historia de la Educación Adventista en el Perú. 1898-1996. Ediciones Theologika. Universidad Peruana Unión. Lima. 1996.

—Un Importante Centenario en la Historia de la Misiones. En: Theologika. Revista bíblico-teológica. Vol. XIII. No. 2. 1998. Universidad Peruana Unión-Lima. 1998.

ANDERSON, Benedict

Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el Origen y la Difusión del Nacionalismo. FCE México, D.F. 1993.

APAZA, Pablo

Los Adventistas y la educación del indio en el Departamento de Puno. (Th. Universidad Nacional Mayor de San Marcos). Lima. 1948.

ARIAS RAMÍREZ, Lena N.

Diferencia del Estado Nutricional de las Familias Adventistas y Católicas en la Comunidad de Callatiac. Tesis presentada para optar el grado de licenciatura en Nutrición Humana en la Universidad Nacional Mayor de san Marcos. Lima 1995.

ARMAS ASÍN, Fernando

Liberales, Protestantes y Masones. Modernidad y Tolerancia Religiosa. Perú, Siglo XIX. Fondo Editorial de la PUCP – CBC. Lima. 1998.

AYMA FLORES, Wilbur Rubén

*Educación e Iglesia Adventista a Inicios del Siglo XX y Proyección al Tercer Milenio.* En: Impacto Educativo. Hacia una Educación centrada en Valores. No. 1 Año 1. Edición 1. Puno. Noviembre del 2000.

BAÉS CAMARGO, G.

Protestantes Enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica. EDITORIAL UNIVERSITARIA. Buenos Aires. 1961.

BALLÓN LOZADA, Héctor

Crisis de la autoridad eclesiástica y sus luchas con los liberales de la tercera generación y los protestantes. 1900-1940. En: Revista HISTORIA. No. 4. II época. Arequipa. Octubre 2001.

BASADRE, Jorge

Historia de la República del Perú. Editorial Universitaria. Tomo VII. Lima. 1983.

—Perú: Problema y Posibilidad. Lima. Studium. 1987.

BASTIÉN, Joseph W.

Los Aymara. Notas bibliográficas. En: Revista Andina. No. 2. Tomo I. Cusco. Diciembre, 1983.

BENAVIDES, Gustavo / DALY, M.W. (eds.)

*Religion and Political Power.* Editorial State University New York Press, Albany. 1989.

BERGER, Peter

Para una Teoría Sociológica de la Religión. KAIROS. Barcelona. 1981.

BERTONIO, Ludovico

(1603) Arte y Gramática muy copiosa de la Lengua Aymara. Roma. Zannetti.

Reeditado en 1879 por Julio Plasman.

BOURRICAUD, François

Poder y Cambio Social en el Perú. IEP / IFEA. Lima. 1960.

—Cambios en Puno. Instituto Indigenista Interamericano. México. 1967.

BREVE RESEÑA DE LA HISTORIA DE LOS ESTADOS UNIDOS. Oficina de Programas de Información Internacional del Departamento de Estado de los Estados Unidos. Washington, D.C. 1998.

BURGA, Manuel / REATEGUI, Wilson

Lanas y capital comercial en el Sur. La Casa Ricketts, 1895-1935. Editorial IEP. Lima. 1981.

CÁCERES-OLAZO MONROY, Jorge Mariano

Los Movimientos Campesinos en períodos de crisis. El Sur andino 1910-1930.

En: Los Hechos, la ideología en la Historia: Perú siglo XX. CÁCERES-OLAZO MONROY, Jorge Mariano & RIVERA HERRERA, Luis Alberto, comps. UNFV. 2007.

CANCLINI, Arnoldo

Diego Thomson. Apóstol de la enseñanza y Distribución de la Biblia en América Latina y España. s/e 1988.

CARAM PADILLA, María José O.P.

Búsqueda de caminos de las iglesias en tiempos de cambio. Católicos y adventistas aimaras del distrito de Pilcuyo, Puno. En: Allpanchis No. 51. Año XXIX. Primer trimestre. 1997 y No. 52. Año XXIX. Segundo trimestre. 1997.

CARPIO MUÑOZ, Juan Guillermo

Los garbanzos del Lutero arequipeño. Arequipa. Imprenta "La Colmena", 1983.

CELAM

Sectas en América Latina. Editorial PAULINAS S.A. Lima. 1989.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

Crónica General del Perú. En: Colección Urteaga. Historiadores Clásicos del Perú. Vol. I. Lima. 1928.

CHAMBI Ch., David R.

Radiografía Histórica del Distrito de Platería, Puno. Tipografía Flores, 1985.

—En Defensa de los intereses de Puno. Puno. 1984.

CHAMBI, Raúl

La obra educativa de los adventistas en el altiplano. Puno. Tipología Comercial. 1959.

CONTRERAS, Carlos & CUETO, Marcos.

Historia del Perú Republicano. Desde las Luchas por la Independencia hasta el presente. PUCP, Universidad del Pacífico & IEP. Lima. 2000.

DAN CHAPIN, Hazen.

The Awakening of Puno. Yale University. Tesis. 1974.

DEIROS, Pablo

Historia del Cristianismo en América Latina. NUEVA CREACIÓN. Buenos Aires. 1986.

DEW, Edward

*Politics in the Altiplano*. New Hampshire. Press. Washington, D.C. 1959.

DE WALKER, Luisa J.

¿Cuál Camino? Estudio de varias Religiones y Sectas. Editorial Vida. Miami Florida. 1982.

DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci

Visita Hecha a la Provincia de Chucuito. Versión Paleográfica de Waldemar Espinosa Soriano. Casa de la Cultura del Perú. Lima. 19XXXX.

DOCAFE, Enrique

El Perú de 1900 a 1958. En Historia de los peruanos. Tomo III. Editorial PEISA. Lima. 1975.

DURKHEIM, Emile

Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. EDITORIAL SCHAPIRE. Buenos Aires. 1968.

ELIOT MORISON, Samuel, STEELE COMMAGER, Henry & EUCHTENBURG, William E.

Breve Historia de los Estados Unidos. FCE. México, D.F. 1987.

ENCINAS, José Antonio

Un Ensayo de Escuela Nueva en el Perú. Lima. Editorial Universo. 1969.

ESCOBAR M., Gabriel

Organización Social y Cultural del Sur del Perú. Con la colaboración de Richard P. Schaedel y Óscar Núñez Del Prado. Instituto Indigenista Interamericano. Serie: Antropología Social, 7. México, D.F. 1967.

ESCOBAR, Samuel

La Fe Evangélica y las Teologías de la Liberación. Casa Bautista de Publicaciones. Lima. 1987.

FERRERO REBAGLIATI, Raúl

El liberalismo peruano. Contribución a una historia de las ideas. Taller de artes gráficas. Lima. 1980.

FLACSO

Pluralidad religiosa y modernidad. Vol. 2 Año 2 México. 1993.

FLORES GALINDO, Alberto

Arequipa y el sur andino. Siglo XVIII-XX. Editorial HORIZONTE. Lima. 1977.

— El militarismo y la Dominación Británica. Ediciones Rickchay Perú. Lima. 1984.

FLORES GALINDO, Alberto / BURGA, Manuel

Apogeo y Crisis de la República Aristocrática. Editorial RIKCHAY PERÚ. Lima. 1980.

FONSECA ARIZA, Juan

Misioneros y Civilizadores. Protestantismo y Modernización en el Perú (1915-1930). Fondo Editorial de la PUCP. Lima. 2002.

FORGA, Eduardo

*A Plea for the Inca Indians of Peru* No. 4. En Review and Herald. 3 de Diciembre de 1908.

GALLEGOS, Luis A.

—Manuel Z. Camacho. *El Campesino Rebelde del Altipampa*. Centro de Estudios y Reflexión del Altiplano. Puno. 1974.

—Manuel Z. Camacho y su Escuela de Utawilaya. Inédito. Puno. 1984.

GALLEGOS Enrique

*Estudio Económico del departamento de Puna, Arequipa*, 1924.

GARCÍA JORDÁN, Pilar

*Iglesia y Poder en el Perú Contemporáneo 1820-1919*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco. 1991.

GODELIER, Maurice

*Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas*. FCE. México, D.F. 1980.

GONZÁLEZ, Michel

*The Formation of a Rural Proletariat in Puno*. Offset. 1970.

GUEVARA VELASCO, Agustín

*Apuntes sobre mi patria*. Tomo 2. Biblioteca de la Revolución. Filosofía y Derecho. Talleres Gráficos de la Editorial Rojas, S.A. Cusco. 1954.

GUIGNEBERT, Ch.

*El Cristianismo Medieval y Moderno*. FCE. México, D.F. 1969.

GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Tomás (comp.)

*Protestantismo y Política en América Latina y el Caribe. Entre la Sociedad Civil y el Estado*. Editorial CEHILA. Lima. 1996.

—Los Evangélicos en Perú y América Latina. *Ensayos sobre su Historia*. CEHILA & AHP. Lima. 1997.

HERKOVISTS, Melville

El Hombre y sus Obras. FCE. Méxio, d.f. 1952.

HICKMAN, John M.

Los Aymara de Chinchera, Perú. Persistencia y Cambio en Contexto Bicultural. Ediciones Especiales: 70. Instituto Indigenista Interamericano. México, D.F. 1975.

HOWELL, Emma E.

El Gran Movimiento Adventista. Buenos Aires. Casa Editora Sudamericana. s/f.

HURTADO, Hugo

Formación de las Comunidades Campesinas en el Perú. Editorial Tercer Mundo, S.A. Lima. 1974.

INOCENCIO SILVA, Juan Jacobo

Una Experiencia Misiológica Protestante en el sur del Perú. Eduardo Francisco Forga. Arequipa, 1901-1906. Tesis para optar el título en Misiología, presentado por Juan Jacobo Inocencio Silva, al Centro Evangélico de Misiología Andino Amazónico (CEMAA) Facultad Evangélica "Orlando E. Costas". La Molina, julio de 1998.

JAMES, William

Las Variedades de la Experiencia Religiosa. Estudio de la Naturaleza Humana. Ediciones Península. 2da. edición. 1994.

JORDÁN RODRÍGUEZ, Jesús R.P. Br. Fr. O.P.

Pueblos y parroquias del Perú. s/e. Lima. 1950.

JULIA, Dominique

La religión: Historia religiosa. En: Hacer la Historia. Vol. II (bajo la dirección de Jacques Le Goff y Perre Nora). Nuevos Enfoques. Editorial Laia. París. 1974. 2da. Edición. 1985.

KALBERMATTER, Pedro

Veinte años como misionero entre los indios del Perú. Editorial Nueva Impresora Paraná. Buenos Aires. 1950.

KAPSOLI ESCUDERO, Wilfredo

El Pensamiento de la Asociación Pro indígena. Colección Debates Rurales. Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas. Cusco. 1980.

KESSLER, Juan B.A.

Historia de la Evangelización en el Perú. Editorial PUMA. Lima. 1993.

KLAIBER, Jeffrey L. s.j.

Religión y Revolución en el Perú, 1824-1976. Universidad del Pacífico. Departamento de Humanidades. Lima. 1980.

—Religión y revolución en el Perú. 1824-1976. Universidad del Pacífico. Lima. 1980.

—Independencia, Iglesia y Clase Popular. Editorial CIUP. Lima. 1988.

—La Iglesia en el Perú. Editorial PUCP. Lima. 1988.

—Cambios Religiosos en América Latina y los Hispanos de EE UU. En: Revista Teológica Límense. XXV/3. 1991.

KRISTAL, Efraín

Una Visión Urbana de los Andes. Génesis y Desarrollo del Indigenismo en el Perú: 1848-1930. INSTITUTO DE APOYO AGRARIO. Lima. 1991.

LAUER, Mirko. Andes imaginarios. Discursos del indigenismo 2. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas-Sur, Cusco-Lima. 1997.

LÓPEZ, LUIS ENRIQUE (ed.)

Pesquisas en Lingüística Andina. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Universidad Nacional del Altiplano – Puno. GTZ – Sociedad Alemana de Cooperación Técnica. Lima – Puno. 1988.

LLANQUE CHANA, Domingo

La Cultura Aymara. Desestructuración o Afirmación de Identidad. IDEA & TAREA. Chucuito/Lima. 1990.

MARZAL, Manuel, s.j.

Los Caminos Religiosos de los Inmigrantes en la Gran Lima. Editorial PUCP. Lima. 1988.

MAXWELL, Arthur S.

Religions in America. A completely revised and up-to-date guide to the faiths, churches, and denomination in USA. Leo Rosten, Editorial Simon and Schuster, press. New York. 1963.

Mc. EVOY, Carmen

Un Proyecto Nacional en el Siglo XIX. Manuel Pardo y su Visión del Perú. Fondo Editorial de la PUCP. Lima. 1994.

MEAD, Frank S.

Handbook of denomination in the United States, their history, doctrines, organization, present status, six Editorial E.U.A. Editorial Abingdon. 1987.

MEIKLEJOHN, Normn

La Iglesia y los *Lupaqas* durante la colonia. Cuzco. Centro Bartolomé de las Casas / Instituto de Estudios Aymaras. 1988.

MEYER, Jean

Historia de los Cristianos en América Latina. Editorial Sígueme. Salamanca. 1990.

MONAST. J. E.

Los Indios Aimaraes. ¿Evangelizados o solamente bautizados? Cuadernos Latinoamericanos. Ediciones Carlos Lohlé. Buenos Aires. 1972.

MURATORIO, Blanca, ed.

Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX. FLACSO. Ecuador. Serie Estudios – Antropología. Quito. 1994.

PALOMINO MUÑOZ, Víctor

Presencia Adventista en la comunidad de Llaquepata: conflictos y contradicciones. Tesis presentada para optar el título de Licenciado en Antropología. Carrera Profesional Antropología. Universidad Nacional san Antonio de Abad del Cusco. Cusco. 1992.

PANIAGUA, Felix L.

Maestros Púnenos. José A. Encinas Franco & Daniel Espezua Velasco. Ofset.

PAREDES AGUIRRE, Alfonso

Hacia la Excelencia en la Educación a través del Estudio de la obra de Fernando Stahl. Casa sudamericana. Buenos Aires. 1989.

PEVERINI, Héctor

En las Huellas de la Providencia. Buenos Aires. ACES. 1988.

POLAR, Obdulia & ARIAS, Andrés

Pueblo Aymara, Realidad vigente. IPA, PRELATURA DE JULI & TAREA. Puno. 1991.

PLATERÍA

Revista Extraordinaria en Homenaje al 51° de Platería. 1911-1961. Vocero de las Inquietudes Culturales de la Nueva Generación de Campesinos Puneños. Platería. 1961.

PRIEN, Hans-Jurgen

La Historia del Cristianismo en América Latina. Editorial Sígueme. Salamanca. 1985.

QUIJANO, Aníbal

Problemas Agrarios y Movimientos Campesinos. Mosca Azul Editores. Lima. 1979.

QUISPE MANCHA, Daniel

El Territorio y los pueblos de Puno. Compendio y Análisis de su división política y demarcación territorial. (1821-1998) LACG Editores. Puno. 1998.

RÉNIQUE, José Luis

La Batalla por Puno. Conflicto Agrario y Nación en los Andes Peruanos 1866 – 1995. IEP, Casa SUR & CEPES. Lima. 2004.

RODRÍGUEZ GONZALES, Yolanda

Una aproximación al estudio del protestantismo en el Perú. (Th. Bach. Pontificia Universidad Católica del Perú – Facultad de Ciencias Sociales). Lima. 1984.

RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto

Hijos del Celeste Imperio en el Perú. Migración, agricultura, mentalidad y explotación. SUR. Casa de Estudios del Socialismo. Lima. 2001.

ROMÁN TAIÑA, Justo

La Educación del Hombre Andino. Talleres Gráficos de Industrias Offset Perú, S.A. Juliaca. 1994.

ROMERO, Emilio

Monografía del Departamento de Puno. Lima. Imp. Torres Aguirre. 1928.

— Perú. Por los Senderos de América. Lima. Primer Festival del libro puneño. 1959.

SELLERS, Ch. & otros

Sinopsis de la Historia de los Estados Unidos de Norteamérica. Washington, D.C. 1985.

SCHÄFER, Heinrich

*Protestantismo y Crisis Social en América Central*. Editorial Dei. San José. Costa Rica. 1992.

SPALDING, Arthur Whitefield

Christ's last legion, second volume of a history of Seventh-day Adventists, covering the years 1901-1948. By A.W.S. 1949.

SPICER, A. William

*Our Story of Mission*. Mountain View. California. Pacific Press. 1921.

STAHL, Fernando

En la Tierra de los Incas. Editorial Nueva Impresora Paraná. Buenos Aires. 1934.

STROEBELE-GREGOR, Juliana

Indios de piel blanca. Evangelistas Fundamentalistas en Chuquiyawu. Editorial HISBOL. La Paz. 1989.

SCHWIMMER, Erik

Religión y Cultura. Editorial Anagrama. Barcelona. 1982.

TAIÑA C, Justo Román

La educación de la indígena como uno de los factores para la solución del problema del indio en el Perú. Tesis presentada para optar el título de profesor en educación común, en la especialidad de historia y geografía. Universidad Nacional de San Antonio de Abad del Cuzco. Cusco: mimeo. 1966.

TAMAYO HERRERA, José

Historia Social e Indigenismo en el Altiplano. Editorial Treintaitres. Lima. 1928.

TEEL, Charles Jr.

Las Raíces Radicales del Adventismo en el Altiplano Peruano. En: Allpanchis Phuturinka. Poder y Autoridad en los Andes. No. 33. Año XXI. Primer Semestres. Pp. 209 – 248. 1989.

THOMSON, James

Impresiones de Lima entre 1822 y 1824. En Colección Documental de la Independencia del Perú. Tomo XXVII. Vol. 2. 1824

TOBIASSEN, Leif Fr.

Actitud de los Adventistas en relación a las Actividades Públicas y Cívicas. Declaraciones de Elena G. De White. En: Review and Herald 14 de febrero de 1953.

TORD, Luis Enrique

El Indio en los ensayistas peruanos. 1848-1948. Editoriales Unidas S.A. Lima. 1978.

TORRES, Camilo

Los Templos de Babel. La Cruz en el laberinto. En: REVISTA DEBATE. Septiembre-Octubre. Lima. 1994.

TORRES LUNA, Alfonso

El Problema de la Educación del Aborigen Peruano. Imprenta Lux. Lima. 1940. Puno Histórico. Juliaca. Offset.

TROELTSCH, Ernst

El Protestantismo y el Mundo Moderno. FCE. México, D.F. 1951.

TSCHOPIK, Harry Jr.

*The Aymara. Handbook of South American Indians.* Vol. II. 1946. pp. 501-573. Traducido por Rosalía Ávalos de Matos (1947), con el auspicio de Instituto de Etnología y Arqueología. Facultad de Letras. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. 1947.

TURNER, Bryan.

La Religión y la Teoría Social. Una perspectiva materialista. FCE. México, D.F. 1988.

URQUIAGA, J.S.

Sublevaciones indígenas en el departamento de Puno. Arequipa. Tipografía Comercial Franklin. Lima. 1916.

VALCÁRCEL, Luis E.

Tempestad en los Andes. Editorial Universo. Lima. 1972.

VALDEZ DE LA TORRE, Carlos

Evolución de las Comunidades de Indígenas. Editorial EVFORION. Lima. 1921.

VERA DEL CARPIO, José

*Puno. Perspectivas para el Siglo XXI. Serie. Desarrollo Regional del Perú. Siglo XXI.* Promotora De Publicaciones. Lima. 1987.

WEBER, Max

La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo. EDITORIAL HYS-PAMERICA. Buenos Aires. 1995.

WESTPHAL, Francisco H.

Pionero en Sudamérica. Traducido y Editado por el Centro de Investigación White. Libertador San Martín, Entre Ríos. 1997.

WIENER, Charles

Perú y Bolivia. (Pérou et Bolivie. Récit de Voyage Suivi d'Études Archéologiques et Ethnographiques et de Notes sur l'Écriture et les Langues des Populations Indiennes. Ouvrage Contenant plus de 1100 gravures, 27 cartes et 18 plans. Paris, 1880). UNMSM, IFEA, CONCYTEC. Lima. 1993.

WILSON, Bryan

Sociología de las Sectas Religiosas. Editorial Guadarrama. Madrid. 1970.

WOLF, Eric R.

Los Campesinos. Editorial Labor. S.A. Barcelona. 1982.

### —Archivos y Fuentes Documentales

Archivo Arzobispal de Lima

Arzobispado de Lima. Informe del Obispo Valentín Ampuero a la Diócesis de Lima. Arzobispado de Lima. 1910.

- Archivo Regional de Puno
- Diario El Eco de Puno. Puno, 14 de julio de 1908.
- Archivo del Congreso de la República

- Diario de Debates del Congreso y Senado 1848-1930.
- Biblioteca Nacional del Perú — Sala de Investigaciones
- Diario El Comercio. Lima, 14 de Agosto. 1911.
- Centro de Investigación White – Universidad Unión, Ñaña.