



Mujeres evangelizadoras en el sur de Chile. Vivencias religiosas invisibilizadas en The Christian and Missionary Alliance, 1897–1925

**Evangelizing women in southern Chile. Invisibilized religious experiences
in The Christian and Missionary Alliance, 1897–1925**

Darío Escobar Sepúlveda

 0000-0002-4477-1849

Universidad de Los Lagos

Región de Los Lagos, Chile

 dario.escobar@ulagos.cl

Paula Gabriela Núñez

 0000-0002-2008-2643

Universidad de Los Lagos,

Región de Los Lagos, Chile,

Universidad Nacional de Río Negro

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Instituto de Investigación en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio

Río Negro, Argentina

 paula.nunez@ulagos.cl

Jorge Muñoz Sougarret

 0000-0001-9891-4385

Universidad de Los Lagos

Región de Los Lagos, Chile

 jorge.munoz@ulagos.cl

Cómo citar este artículo / How to cite this article: Escobar Sepúlveda, D., Núñez, P. y Muñoz Sougarret, J. (2020). Mujeres evangelizadoras en el sur de Chile. Vivencias religiosas invisibilizadas en The Christian and Missionary Alliance, 1897-1925. *Revista de Historia Americana y Argentina*, 58 (1), pp. 13-43. En <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/revihistoriargenya> o <https://doi.org/10.48162/rev.44.036>

Resumen

Este artículo indaga las vivencias femeninas en las prácticas religiosas en el sur chileno, entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, en la experiencia evangélica de *The Christian and Missionary Alliance*. Elegimos este caso pues desarrolló la particularidad de enviar a misionar a mujeres solteras, a quienes otorgó el reconocimiento para predicar y presidir ceremonias religiosas. Exploraremos las fuentes existentes en torno al trabajo eclesial femenino, observando a quienes se les otorgó lugar para la palabra escrita, o siquiera voz en la experiencia cultural. Reconoceremos cómo, a pesar de estas aperturas, la propia estructura negaba la autonomía que la práctica instalaba localizando a las mujeres en sitios de subalternidad que se profundizan cuando se revisan las fuentes desde una intersección con el colonialismo.

Palabras clave: mujeres misioneras; Alianza Cristiana; representaciones; invisibilización; sur de Chile.

Abstract

This article explores the female experiences in religious practices in south Chile, between the end of the 19th Century and the beginning of the 20th Century, in the evangelical experience of The Christian and Missionary Alliance. We chose this case since it developed the particularity of sending single women on missionary commissions, to whom they gave recognition to preach and preside over religious ceremonies. We explore the existing documentary sources related to women in ecclesiastical duties observing who were given a place for the written word, or simply a voice in the cultural experience. We recognize that, despite this progressiveness, the very structure denies the autonomy that the practice installs by locating women in places of subalternity, which are aggravated when the sources are evaluated through an intersection with colonialism.

Keywords: missionary women; Christian and Missionary Alliance; representations, invisibilization; southern Chile.

Introducción

Este artículo indaga en el reconocimiento de las mujeres desde un caso aparentemente paradójico, pues tuvo habilitaciones excepcionales para las mujeres en los espacios públicos y, al mismo tiempo, un estilo de registro de la experiencia donde se resguardó la subalternidad de lo femenino. Se trata del reconocimiento a mujeres misioneras protestantes en prácticas religiosas en el sur chileno, entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, en un culto particular, el de la Misión protestante *The Christian and Missionary Alliance*

(en adelante CMA). Esta experiencia es llamativa porque en Chile, parte del culto fue liderado por mujeres que, en algunos casos, fueron personas solteras a quienes se les otorgó el reconocimiento para predicar y presidir ceremonias religiosas oficiales. Sin embargo, esta apertura no implicó la existencia de fuentes con claridad de voces femeninas. Ivone Gebara (2000), como teóloga feminista, revisó el desafío de lograr la equidad de género dentro de las prácticas religiosas, y evidenció que la misma implica modificar la concepción de Dios, rompiendo la linealidad masculina de la figura del padre y el hijo como prerrequisito de la fe, pues desde la presunción de una superioridad masculina inscrita en lo divino, los sitios para las mujeres en la institucionalidad de las iglesias quedan limitados. En este caso revisaremos estas tensiones en una práctica que sugiere los permisos de aperturas, respecto de un registro que las silencia.

Mary Douglas (1996) observa las formas institucionales de la Iglesia Católica y plantea que el androcentrismo está en la racionalidad burocrática de las instituciones religiosas, donde la desigualdad de género aparece como resultado de la acción de fe. El caso analizado nos permite profundizar en estos puntos.

Dentro de los estudios históricos, las iniciativas, autonomías y capacidades de mujeres religiosas es un tema poco relevado, en parte por asumir que en la temporalidad que analizamos la actividad pastoral era exclusivamente masculina (Jiménez, 2009; Mansilla, Orellana, Piñones y Muñoz, 2017), o por suponer que el empoderamiento femenino en los movimientos evangélicos es un tema de los últimos años (Salas, 2015).

A lo largo de este artículo presentaremos la situación de las mujeres reconocidas como misioneras de CMA, con el objeto de indagar en la valoración de lo femenino en estructuras de lógica androcéntrica. Tomaremos como base las fuentes editadas por esta Misión y las memorias de su llegada a Chile para pensar el modo en que el reconocimiento se refleja (o no) en las fuentes existentes. Realizaremos una lectura de las mismas en clave de género, atendiendo a María Luisa Femenías (2019), quien señala que la perspectiva de género es un acercamiento que permite evidenciar solidaridades sociales que trascienden al género, y al mismo tiempo permite exponer matrices de ocultamiento mayormente ignoradas. Analizaremos estos aspectos en las formas que se reconocen y silencian las acciones femeninas, como parte del reflejo de la compleja sociedad del sur chileno a fines del siglo XIX y principios del XX a partir de asumir que la perspectiva de

género demanda el reconocimiento de matices, particularidades y personas (Amorós y De Miguel, 2020).

En el presente artículo no sólo buscamos la recuperación de una experiencia, sino que trabajaremos desde las representaciones que las reconocen, lo cual implica abrir un diálogo tanto en términos de reconocimientos como de ocultamientos y repensar los abordajes, pues como indican Asunción Lavrin y Edith Couturier (1981, p.280) “un elemento humano subordinado, con una memoria histórica limitada, necesita de una nueva metodología y un nuevo enfoque para reconstruir su pasado”. Esto nos lleva a explorar documentos alternativos y realizar ordenamientos novedosos de las fuentes existentes, a fin de reponer la ausencia de la experiencia privada.

Fuentes y métodos

El artículo se construyó a partir de un corpus de revistas publicadas en la Misión CMA en Estados Unidos y en Chile. Se revisaron los reportes enviados desde Chile a la revista *The Word, Work and World*, más adelante renombrada como *The Christian and Missionary Alliance Weekly*, después titulada *The Alliance Witness* y *The Alliance Weekly*. Nos referiremos a este conjunto de revistas como *Christian and Missionary Alliance* (en adelante RCMA). Estas publicaciones tuvieron una amplia circulación entre las organizaciones protestantes en Norteamérica. Son 300 números revisados, dado que son publicaciones mensuales extensas, con ediciones que van de 400 a 600 páginas, que reunían las experiencias misionales de todo el mundo.

En relación con las fuentes chilenas, se encuentran la Revista *La Alianza Cristiana y Salud y Vida*, ambas editadas por la Misión Alianza en Chile y libros de memoria como los redactados en Chile por Becerra (2006), Condell (1956), Diener (1947) y Woerner (1997), además de publicaciones norteamericanas (Bailey, 1985; Campbell, 2012). El análisis de estas fuentes representa un aporte a estudios sobre lo femenino en la historia de la religión de América Latina por ser un conjunto de fuentes escasamente analizada y prácticamente ignorada en la historiografía latinoamericana.

Se trata de documentos mayormente redactado por varones, de modo que indagaremos la forma de reconocimiento y los lugares de silencio. La teoría de género permite vincular la invisibilización de las experiencias femeninas en la historia a estructuras de poder, dominación y subordinación más amplias (García Peña, 2016). En este punto apelamos a la categoría de

invisibilización desarrollada para experiencias femeninas del siglo XIX naturalizando la obligación de las labores femeninas como resultado de un deseo privado (Amstrong, 1991), e incluso cómo el proceso de conocimiento y desarrollo se apoyó en un androcentrismo estructural de todas las instituciones estatales o reconocidas por el estado (Merchant, 1980). Desde aquí analizaremos las miradas que se elaboraron sobre las mujeres, además de los escasos relatos de autoría femenina, en los diferentes reportes y a la luz de los avances de la historiografía regional sobre las experiencias religiosas femeninas en Chile, en el siglo XIX.

A nivel de estructura, el artículo se divide en tres grandes secciones: primero, antecedentes del cruce mujeres y religión, revisa las invisibilizaciones de las actividades religiosas femeninas; segundo, las mujeres de la Misión CMA en Chile, ubicando la experiencia femenina y misional en la particularidad cultural y cultural del sur chileno; y, tercero, analiza la CMA como institución, explorando los roles dentro del culto y el lugar institucional de las mujeres. Para concluir con un retorno a la discusión original, sobre la forma en que las diversas institucionalidades crecientes invisibilizaron experiencias históricas de las mujeres.

Antecedentes del cruce mujeres y religión

Cruzar género y experiencia religiosa lleva a reponer la materialidad de la experiencia y, por tanto, a una fe y religión vivida (Morello, 2021; Rüpke, 2020). Destacamos que la acción femenina no puede tomarse como unívoca o autoevidente (Scott, 1991), pues la capacidad de hacer de las mujeres obliga a caracterizar el marco de posibilidades y límites (Belvedresi, 2018). La pregunta por la mujer y la religión en Chile tiene antecedentes en el catolicismo. En ellos se destacan análisis que problematizan la virtud en la experiencia femenina. Sol Serrano (2000) explora cómo las congregaciones católicas femeninas predicaron sobre valores que posteriormente se convirtieron en políticas públicas. La autora evidencia cambios societales vinculados a roles institucionales femeninos que se reconocen en la bibliografía en general (Góngora, 2000). Asimismo, se revisan nociones de santidad desde la forma en que las mismas disciplinaron los roles sociales (Letelier y Goldschmidt, 2019). Las lecturas sobre estas fuentes acuerdan que “los relatos filtran entre líneas la dicotomía irreconciliable que viven las esposas de Cristo que buscan emular a María, pero descienden de Eva y cargan con su misma proclividad si no al mal, al menos a la equivocación” (Hernández, 2019, p. 54).

En Chile, en el período que nos ocupa, la experiencia religiosa femenina estaba profundamente inscrita en instituciones establecidas que legitimaban la desigualdad de género existente. A modo de ejemplo, Margarita Aguirre (1994, p.26) señala que

Al promediar el siglo XIX la Iglesia [católica] había delineado claramente su campo de acción en torno a la mujer: preocuparse de la educación de las jóvenes de la aristocracia y favorecer a las de estratos pobres con obras de caridad e impartiendo una enseñanza con elementos básicos (leer y escribir) y prácticos (tejer, bordar, etc.).

Esta cita resulta representativa de una intervención que, en términos de fe, genera para las mujeres normas de conducta y formas de pertenencia social específicas y subordinadas.

Las investigaciones sobre mujeres protestantes en Latinoamérica son menos, pero repiten la mirada sobre la virtud y la referencia al comportamiento y las formas de pertenencia social como centro. Norman Amestoy (2012), por ejemplo, caracterizó a las mujeres protestantes rioplatenses, observando el matrimonio como condición para ser misionera donde la virtud fue resguardada por el marido. Miguel Mansilla y Luis Orellana (2019) señalan que en los inicios del pentecostalismo chileno “el rol de la mujer no se definió como parte del liderazgo formal, pastoral o administrativo, dado que las mujeres que lideraron esta etapa eran esposas de pastores y de líderes” (Mansilla y Orellana, 2019, p.103), lo cual implica que por el sólo hecho de estar casadas estaban impedidas de liderar. Mucho más cercana a la experiencia de CMA es la recuperación de la figura de Elena Laidlaw (Mansilla, Orellana, Piñones y Muñoz, 2017). Los autores rescatan a Elena como dirigente del movimiento pentecostal chileno, entre 1909 y 1910 y observan que la relevancia de esta mujer fue negada cuando desde la propia iglesia se propiciaron difamaciones “(...) para delimitar claramente las fronteras de los roles femeninos dentro de la comunidad religiosa” (p. 244).

Esta negativa al reconocimiento de las mujeres como líderes espirituales en las iglesias evangélicas contrasta con la -limitada- historiografía sobre las vivencias religiosas de mujeres de estos cultos. Diferentes perspectivas ponen en evidencia lo central del rol ejercido por las mismas en el proceso de evangelización, al tiempo que reconocen la repetición de un silencio que ignora liderazgos, capacidades, iniciativas y permanencias (Baubérot, 1994; Escobar, 2020; Estrada, 2014; Mansilla, Orellana, Piñones y Muñoz, 2017)

La actividad religiosa en general consolidó órdenes sociales conservadores, estereotipando roles. En la cotidianeidad las mujeres chilenas sufrían desigualdades en el acceso al trabajo y al espacio público (Stuven, Cabello, Crisóstomo y Lozier, 2013) y a la propiedad de la tierra (León y Rodríguez, 2005). En un escenario de incremento de desigualdades por pertenencias étnicas (Leiva, 2015), la acción sobre lo femenino buscaba favorecer roles domésticos (Serrano, 2000).

En el sur, estas prácticas se matizaron por la migración centroeuropea que complejizó el escenario social y religioso (Muñoz, 2018; Peri, 1989; Waldmann, 1988). Las migraciones internas y procesos de urbanización asociados a la migración, generaron inestabilidades en todos los órdenes sociales, naturalizando vínculos violentos e incluso abriendo espacios de transgresión a mujeres, como prostitución o venta de alcohol, que aun siendo condenados se incrementaban (Muñoz, 2006).

En términos religiosos, el culto central de los migrantes fue el luteranismo. En este contexto, las mujeres luteranas resguardaron una educación que consolidó roles estereotipados de género en sus escuelas (Núñez, Ríos y Barría, 2022). Además, las confrontaciones en términos religiosos estaban acotadas porque los luteranos no contemplaban la actividad misional entre sus objetivos (Escobar, 2020; Jiménez, 2009).

En el sur, con todos estos cambios, encontramos la idea de la mujer virtuosa como modelo que se establece en la sociedad chilena y pesa con claridad en el período que nos ocupa (Núñez, 2015). Ahora bien, el cruce de lo femenino, lo religioso y lo migratorio precisa más aclaraciones en este caso. Porque a pesar de las modificaciones sociales a causa de las migraciones, en términos de género, esto no significó mejoras. De hecho, los derechos de las mujeres son más tardíos que los derechos ciudadanos (Francke y Ojeda, 2013). Además, las creencias religiosas centroeuropeas resguardaron formas estereotipadas de los roles femeninos. Esto no era algo menor, “La mujer [fue] decisiva en la estructuración de redes familiares y de amistades, como lo (fue) también, en el caso de las elites especialmente, la educación que tienen sus hijos” (Estrada, 2014, p.34).

La CMA se encuentra con un escenario de mujeres muchas veces poderosas y gestoras de una sociedad masculinizada. Guardianas del rol reproductivo de las mujeres y formando parte de una estructura de reconocimiento laboral

que explícitamente negaba y desconocía el trabajo femenino (Núñez, Ríos y Barria, 2022).

A ello sumamos que la religión no se agota en las interpretaciones teológicas, sino que también se vinculaba a políticas de desarrollo. A fines del siglo XIX, los funcionarios públicos chilenos sostenían que la religión era un primer paso para la ‘civilización’ de los indígenas. Así solicitaron a Roma el envío de misioneros a la región de la Araucanía y las provincias colindantes de Valdivia y Llanquihue (Casanueva, 2002). El envío de misioneros capuchinos italianos a la zona también respondió a un intento por contener la posible expansión de las religiones protestantes en crecimiento a causa de planes gubernamentales de colonización focalizados en poblaciones centro europeas consideradas como “razas” que propician el desarrollo económico.

El catolicismo desconfiaba particularmente de las escuelas de migrantes como espacios privados de proselitismo religioso (Rojas, 2015) y, por ser a veces las únicas escuelas instaladas en ámbitos rurales, resultaban atractivas para la población en general. Esta desconfianza se repitió en los más variados lugares, como el norte y centro de Chile (Chiquete y Barrios, 2021); en Argentina, por el lugar dado a maestras protestantes en la educación pública (Ramos, 2021); o en Guatemala, por ser convocados como parte de la estrategia de modernización desde el gobierno, e interpretados como “agentes ideológicos del expansionismo norteamericano” (Cantón, 1995, p. 150) por sectores opositores.

En el sur chileno, la Iglesia Católica solicitó al Gobierno que fiscalizara tales establecimientos, recordándoles que por ley la única religión pública era la católica. El escaso avance estatal hizo que la Iglesia Católica chilena actuara de manera más decidida; primeramente, solicitaron en 1898 el cambio del obispado desde Ancud a Valdivia, junto con el arribo de la orden jesuita¹. Cuando ambas solicitudes fueron rechazadas por Roma, se establecieron grupos de laicos abocados a vigilar y controlar la actividad de inmigrantes de religiones no católicas.

Debemos señalar que el catolicismo, era la única religión pública, esto no implicaba la ilegalidad de la existencia de otras iglesias, sino que los cultos no católicos tenían derechos limitados en tanto las actividades misioneras

¹ Carta del arzobispo de Santiago, Mariano Casanova, al secretario de Estado, Cardenal Mariano Rampolla. Santiago de Chile, junio 28 de 1898 (Retamal, 2002, p. 835).

eran prohibidas al mismo tiempo que no podían contar con bienes a nombre de la institución religiosa, pero estaba permitida la práctica cultural de alguien que ya profesaba dicha fe (Escobar, 2020; Lagos y Chacón, 1987). La CMA sufrió en el período inicial de instalación, estas limitaciones. El 14 de enero de 1897 John Elton, responsable norteamericano de asuntos diplomáticos, informaba que

(...) en Chile no hay libertad de culto y de acuerdo con la explicación dada en julio de 1865 al artículo 5º, hoy el 4to, de la constitución de Chile, quienes no profesan la religión católica romana, solo pueden realizar sus servicios religiosos dentro de un edificio de su propiedad privada; también pueden establecer y mantener escuelas para la enseñanza de sus hijos en su religión, pero no puede establecer misiones con el propósito de enseñar cultos públicamente disidentes².

Estos elementos sirven para presentar el escenario de tensiones del caso que nos ocupa. En la Araucanía chilena se registraron vejámenes y violencias por parte de la población local hacia la feligresía no católica (León, 2005). Se adujo que aquellas acciones respondían a la tradición colonial de la población indígena por apropiarse de 'piezas humanas', sin embargo, y siguiendo a autores como Cerda-Hegerl (1996) o Leiva (2015), suponemos que probablemente los victimarios eran más selectivos y respondían a intereses de los grandes propietarios que recelaban la posición y ventajas adquiridas por los sectores inmigrantes con ejercicios de violencia socialmente aceptados.

La experiencia femenina religiosa se inscribe en esta cotidianeidad, donde además la violencia física sobre mujeres era aceptada (Muñoz, 2006).

Las mujeres de la misión CMA en Chile

La CMA fue fundada por el ministro presbiteriano Albert Simpson en 1887 en Estados Unidos, durante el avivamiento de fines del siglo XIX. El objetivo era reunir a diferentes movimientos protestantes para generar una misión de conversión del mundo. Esta Misión adoptó varias características del citado avivamiento (Escobar, 2020; García, 2012; Ospina, 2015). Así, los documentos internos presentan a la evangelización apuntando a las masas de obreros en

² Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile, Delegación de Chile en Estados Unidos 1897, Vol. 242, s/f

urbes industrializadas (Bailey, 1985) y la revitalización de la idea soteriológica que implicaba la experiencia personal como esencial para la salvación. Las memorias institucionales indican que esta Misión reclutó personas de variadas iglesias de Norteamérica para enviarlas a misionar al mundo (Diener, 1947; Woerner, 1997). La salvación fue entendida como una experiencia religiosa personal, donde cada individuo recibía la redención a partir de una práctica socialmente perceptible. Podemos inferir que la salvación de las mujeres también estaba ligada a su capacidad de convertir nuevos fieles y consolidar iglesias.

La CMA arribó a Chile como parte de un plan de evangelización sudamericano (Escobar y Núñez, 2020), pero el carácter limitado de la iniciativa sólo permitió enviar a tres misioneros/as para establecer la Misión. De acuerdo a las memorias institucionales, estas personas arribaron en 1897 y se establecieron en la ciudad de Victoria (Diener, 1947, p.19). La descripción de los primeros misioneros no es menor:

(...) el Sr. y la Sra. Bailley a Venezuela, el señor y la señora Weiss y el señor Dawson a Chile y ahora otros siete se han ido a otros países. Ellos deben estar localizados de la siguiente manera: el Sr. Clark irá a Panamá en Colombia. El Sr. Fritz a Ecuador en la ciudad de Guayaquil, el Sr. Arnold a Poono [sic], Perú; El Sr. Mebius a Bolivia, el Sr. Thacker a Montevideo y el Sr. Hathaway a Buenos Aires³.

Observamos que sólo los varones tienen nombre, las mujeres se referencian por sus esposos. En la lista reseñada, las misioneras eran mujeres casadas, similarmente a lo visto por Amestoy (2012). Katherine Zacharias fue la primera misionera en ser enlistada para viajar a Chile. Casi no hay registro formal de ella, en contra de la larga referencia de acciones llevadas adelante por su esposo, Henry Weiss. Suponemos que las acciones pastorales individuales de esta mujer fueron reconocidas como realizadas por su esposo, por ello, los registros de sus propios méritos religiosos son escasos.

Sin embargo, existen fuentes que la referencian, elaboradas como memorias locales, que permiten dimensionar el olvido a partir de la relevancia de las

³ Revista *Christian and Missionary Alliance* (en adelante RCMA), Nueva York-Estados Unidos, XVIII, n° 20, 14 de mayo 1897, p.468.

actividades no reconocidas en la prensa interna oficial. Valga la siguiente cita a modo de ejemplo:

Allí por el año 1899 nuestra inolvidable hermana Catalina de Weiss (Katherine Zacharias) (...) unida con varias otras hermanas suizas y alemanas [cuyos nombres no se mencionan] colocaron la primera piedra de esta asociación de hermanas cristianas que se habrían de extender a lo largo del país. Mi madre, como fiel cooperadora (...) vio extenderse la influencia de esta agrupación por todas las colonias desde Temuco a Contulmo, con su centro en Victoria (...) socorrían pobres y enfermos y a los graves los cuidaban personalmente noches enteras, llegando hasta el punto de establecer un pequeño hospital con varias camas, financiado con fondos reunidos entre sus socias y simpatizantes (Woerner, 1997, pp. 21- 212).

El marido de Katherine era reconocido en los documentos y revistas de la CMA por actividades como número de personas conversas, bautismos, celebraciones eclesiales, visitas hechas. Katherine no contaba en esto, o más bien, sus acciones equivalentes a las de su marido, se sumaban como parte de las iniciativas de él. De esta frase podemos sacar dos conclusiones parciales, la primera es que el reconocimiento a la labor femenina está presente, aunque no escrito, y la convocatoria a mujeres misioneras tuvo que ver con la percepción institucional de estas capacidades. La segunda es que las mujeres nombradas son pocas, aun cuando se destacan las memorias, el anonimato de las "otras hermanas suizas y alemanas" llama la atención, pero mucho más cuando las mujeres nativas no son siquiera referenciadas, a pesar que en la RCMA se registra la conversión de decenas de mujeres que podemos pensar presentes en los espacios participativos de esta fe. Esto nos permite intuir una intersección de subalternidades, donde el cruce étnico va profundizando el desconocimiento intencionado de las iniciativas femeninas.

En este contexto, en 1903 se incorporaron las primeras misioneras solteras a CMA en Chile, como respuesta a un reclamo por la falta de evangelización (Escobar, 2020). Ello impactó en las fuentes, dado que en las revistas institucionales se comenzó a reconocer actividades directamente ligadas al hacer femenino del sur chileno. El listado expuesto en la Tabla 1 da cuenta de las mujeres reconocidas en las publicaciones institucionales del período.

Tabla 1. Misioneras adscritas a la Misión CMA en Chile (1897 a 1920).

| Nombre | Profesión | Estado civil al ingreso a Chile | Años en Chile | Nacionalidad |
|--|-----------|---------------------------------|----------------|----------------|
| Katherine Zacharias | Misionera | Casada | 1897-1915 | Estados Unidos |
| Elise Aeby | Enfermera | Soltera | 1903-1929 | |
| Marie Gunstad (apellido del marido) | Sin datos | Casada | 1904-1912 | Noruega |
| Lina Marti | | | 1904-1950 | Colona suiza |
| Sara Klahr | Educadora | Soltera | 1903-1921 | Estados Unidos |
| Rose Dawson (apellido del marido) | | Casada | 1904-1913 | Canadá |
| Anne B. Erskine | | 1905-1923 | Estados Unidos | |
| Anna Herr LeFevre | | Soltera | | 1909-1931 |
| Frances Bechler | | Enfermera | | 1909-1912 |
| Rose LeFevre | | Educadora | | 1916-1946 |
| Nettie Meier | Casada | 1916-1932 | | |
| Irene Bucher | | Sin datos | 1920-1965 | |

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos tomados de RCMA.

Las experiencias concretas de algunas referentes sirven para ilustrar vivencias que dan cuenta de la compleja inserción de este culto en la sociedad chilena y, a la vez, las continuidades y rupturas que se proponían desde esta Misión respecto del rol social de las mujeres. Cabe citar inicialmente a Elise Aeby, quien viviendo en Estados Unidos fue enfermera y se interesó en la labor misionera, asociándose a la Misión CMA. Elise se capacitó en el Instituto de Formación Misionera Nyack, en donde se capacitaron la mayoría de las misioneras enviadas al extranjero. Arribó a Chile en enero de 1903 para evangelizar y visitar a la población germana establecida en el territorio sur. Trabajó como enfermera en Valdivia junto al matrimonio Weiss, atendiendo casos de viruela durante el brote de 1905. Formó un pequeño hospital que funcionó en esa ciudad hasta 1910, cuando

cerró por falta de recursos. Fue trasladada a Temuco y luego a Santiago, donde trabajó con la misionera Frances Bechler, también era enfermera⁴.

La vida de Elise en Chile estuvo marcada por la persecución religiosa. Las memorias institucionales mencionan que en 1906 la habitación donde realizaba servicios religiosos domésticos junto a una familia de misioneros en la ciudad de Osorno, fue quemada. Ella tuvo que saltar del segundo piso para salvar su vida (Diener, 1947). En Río Bueno sufrió la persecución de la curia católica; en Lautaro, su casa fue saqueada mientras ella se encontraba evangelizando; en Purén fue apaleada despiadadamente cuando visitaba hogares, según relato de la misionera Anna LeFevre posteriormente. Finalmente, en la ciudad de Victoria un hombre escupió su cara, y cuando ella falleció fue enterrada al lado del mismo hombre.

Esta violencia religiosa puede vincularse a los ataques referidos en los análisis historiográficos citados, que revisa los procesos evangélicos y pentecostales a inicios del siglo XX, además de la naturalización de las agresiones reconocidas como parte del clima social en general. Si asumimos como verdaderas las acusaciones realizadas por la CMA de ataques contra Elise Aeby, podemos pensar que tales agresiones se vincularon a la relevancia que tomó como mujer, pero también a que su discurso de evangelización fue anticatólico. Elise denunciaba públicamente al catolicismo como pagano⁵. Ella, una mujer, disputaba sentidos litúrgicos. Pasó doce años evangelizando en Chile. Sus pares de misión la caracterizaron como una consejera muy fiel, tan dulce como firme. Elise también es recordada porque se ocupó de obras de caridad con enfermos y presos. Durante sus últimos años visitó la cárcel de la ciudad de Victoria, realizando servicios religiosos con permiso de las autoridades del recinto, amenizando la actividad con su órgano; se ocupaba de arreglar la ropa a los pobres y de darles alimento. Falleció el 21 de setiembre de 1929 a los 66 años⁶.

Sobre Elise se ejerció particular violencia. No fue la única misionera con una postura anticatólica, pero fue de las más agredidas. La aceptación de Elise nos habla de una vocación martirológica especial que provee datos en torno a la forma de vivir la religión, pero también que ella resultaba una figura

⁴ RCMA, LXIV, n°48, 30 de noviembre 1929, pp. 774 -775.

⁵ RCMA, XXV, n°12, 31 de marzo 1906, p.192.

⁶ RCMA, LXIV, n°48, 30 de noviembre 1929, p.775.

atractiva para ser atacada. Cabe destacar que las agresiones a los feligreses de CMA no fueron uniformes. De hecho, creyentes chilenos fueron encarcelados por practicar públicamente su fe⁷. Pero podemos pensar que Elise representa algo más, no era sólo una fe, era un lugar dado a las mujeres que resultaba amenazante al orden social establecido.

Hay otras mujeres que muestran que la experiencia de Elise Aeby no fue excepcional en el sentido de ser una mujer soltera dedicada a la evangelización. Frances Bechler, enfermera y misionera, llegó a Chile en 1909⁸. Trabajó en Valdivia y luego se trasladó a Santiago, donde falleció el 2 de enero de 1912 a causa de la epidemia de la viruela. Fue la primera misionera sepultada en Chile (Woerner, 1997, p.46-47). La relevancia de ser la primera enterrada no es menor. Es una marca que queda, y Frances fortalece el relato martiroológico que comparte con Elise como mujeres que sufren y mueren por la fe; sacrificadas por un culto y por ello, de enorme relevancia en la creación local. En cuanto a la inserción social, Elise explicita que desconfiaba de hacer cualquier denuncia en la policía, a la que entendía como cómplice de la persecución vivida⁹, en un relato donde el vínculo sagrado se cruza con la materialidad más cruda de la cotidianidad.

Anne Erskine resulta otro caso para pensar estos procesos. Nació en el año 1872, fue profesora y en 1891 se consagró a la causa religiosa. Llegó a Chile en 1905, donde conoció y se casó con el misionero Peter M. Zook. Esta pertenencia familiar la presenta más cercana a un rol clásico, a pesar de su trabajo como misionera. Al igual que otras mujeres casadas, como Katherine Zacharias, Rose Dawson¹⁰ o Sara Klahr¹¹ su trabajo se presenta como resultado de su marido y casi no aparece en los registros. A diferencia de Elise o Frances, en las fuentes no hay registro de ataques a su persona, lo cual permite pensar que estar casada resultaba una adecuación a la sociedad local, de este modo no es tanto la fe lo que se ataca, sino la libertad de ocupar espacios públicos. Anna LeFevre era soltera como Elise, pero su esfuerzo casi no fue registrado. Ella llegó en 1909 a Chile. Su trabajo misionero se reconoce en visitas a hogares y en trabajos personales. No se encontraron memorias

⁷ RCMA, XXIV, n°20, 19 de mayo 1900, p. 325.

⁸ RCMA, XXXVIII, n°19, 10 de agosto de 1912, p.297.

⁹ RCMA, XXIV, n°32, 19 de agosto 1905, p. 520.

¹⁰ RCMA, XXXIV, n°20, 13 de agosto 1910, pp. 313-314.

¹¹ RCMA, LXXXI, n°8, 23 de febrero de 1946, pp. 119-128.

que permitan dar cuenta de su trabajo misional de modo más preciso, pero se encontró el siguiente relato en recordatorio de su muerte en el año 1960:

Durante sus veintidós años de actividad religiosa colaboró en casi todas las congregaciones de la Misión, desde Santiago hasta Purranque, y siempre tuvo relaciones cordiales con todos los misioneros y los fieles. Ella aparece en las fuentes como especialmente tierna con los enfermos y con los niños, y posiblemente su trabajo de orden doméstico la ubica con un perfil bajo por ser privado. Desde sus propios medios y sin pedir ayuda financiera de otros, crió y educó a varios huérfanos. Su campo de trabajo en Chile estaba entre los indígenas mapuches en Púa [localidad rural cercana a Victoria]. Se retiró de Chile con su cuerpo debilitado y su salud deteriorada. Falleció en 1960¹².

Este caso muestra la menor atención estructural a las experiencias religiosas femeninas. La reposición de estos nombres y estas acciones sirve para dimensionar el peso de esta forma de vivir la religión. No se trata de una mujer reducida a una anécdota, es una amplia presencia femenina que va construyendo la práctica de fe en todos sus niveles pero que se reconoce en indicios erráticos en las fuentes y que encuentra resistencias en su integración a las sociedades locales.

En esto, uno de los aspectos más interesante es el registro sobre la forma en que son olvidadas. Parte de la omisión se vincula a que, dentro de la propia iglesia, el sitio público de las mujeres era controversial. Ello, a pesar de formar parte de un movimiento que enviaba mujeres solteras a misionar.

Las fuentes evidencian que el lugar dado a las misioneras, aun siendo limitado, produjo enfrentamientos dentro de la propia organización y mostró límites a las formas de vivir la fe. Vale la mención que la conferencia chilena de CMA de 1908 sufrió un quiebre por esta causa, pues para una cantidad importante de asistentes era insostenible que las misioneras norteamericanas-mujeres gozaran de las mismas responsabilidades de los misioneros-varones, como oficiar la homilía o la presentación de niños, el bautismo, entre otras (Escobar, 2020). En esta línea, el pastor William McDonald, sostuvo que las mujeres no debían ejercer un rol religioso público y formal. Los detalles del debate teológico no se lograron recuperar, perdiéndose también las voces femeninas de las mujeres involucradas, sólo

¹² RCMA, S/N, 24 de febrero de 1960, p.16.

se constató que luego de la discusión se dividió la Misión y McDonald fundó la actual Iglesia Bautista de Chile (Diener, 1947, p.49). Respecto de lo acontecido, la Misión en Estados Unidos informó que:

Hemos recibido el informe de la conferencia anual en Chile del cual recopilamos algunos detalles. La Misión ha sido probada por un movimiento separatista por parte del Sr. McDonald y su congregación, y ha eliminado su nombre de la lista de misioneros. Ha habido cambios menores en el personal (...)¹³

Es interesante destacar que las memorias de McDonald fueron recopiladas en 1956 por una mujer, Elizabeth Condell (1956), quien las editó en el “Comité de publicaciones de las organizaciones femeninas bautistas de los países hispanoamericanos” sin profundizar en el debate.

No obstante, la escisión de 1908, los informes escritos por las misioneras solteras en las publicaciones de la Misión en Norteamérica, no mermaron luego de esto. Podemos pensar que la representación femenina en la actividad religiosa formal no fue un problema. Inclusive, documentos posteriores muestran que varias mujeres misioneras fueron nombradas pastoras lo cual significaba el derecho a dar eucaristía. Así, por ejemplo, Nettie Meier, fue reconocida pastora de la iglesia de Victoria en la revista oficial de CMA en Chile, aun en ejercicio para 1921¹⁴.

Para comprender este lugar de pastoras destacamos que las mujeres misioneras solteras no evangelizaban por un tema de necesidad, sino por deseo y decisión (Ramos, 2021). En el caso que nos ocupa, tenían educación superior vinculada a la divulgación de la fe en el Instituto de Formación Misionera Nyack, que se suma a un acompañamiento de registros pormenorizados de las actividades llevadas adelante por las y los misioneros que formaban. Otro de los aspectos a resaltar es que la mayoría de las misioneras extranjeras eran profesionales en áreas específicas como salud y educación, y ejercieron sus profesiones como parte de su tarea misionera.

Desde las fuentes se reconocen 12 mujeres norteamericanas que participaron en calidad de misionera en la conversión de fieles nacionales.

¹³ RCMA, XXXII, n°11, 12 junio 1909, p. 175.

¹⁴ Revista Salud y Vida, Temuco, mayo de 1921, año VIII, n°90, p. 12.

Los registros reconocen el armado de un hospital en Valdivia y varias iniciativas de cuidado y atención en Santiago.

Las actividades educativas que realizaban las misioneras docentes posiblemente se vincularon a las escuelas dominicales¹⁵, instaladas en cada capilla establecida para alfabetizar y evangelizar a los niños. La falta de escuelas formales más amplias se pudo haber dado por la citada resistencia a las escuelas protestantes en el sur de Chile (Rojas, 2015).

No escapa en estas referencias el carácter colonial propio del avance de las comunidades protestantes, dado que las únicas menciones existentes son a extranjeras, incluso en las memorias locales. La religión vivida con lugares de reconocimiento institucional aparece vedada para la población local de mujeres. A pesar de que la feligresía había alcanzado un buen número de fieles, sólo reconocemos cinco nombres de mujeres ayudantes en las décadas que nos ocupan y que se listan en la Tabla 2.

Tabla 2: Mujeres colaboradoras en las actividades de CMA, 1900 – 1920.

| Nombre | Función | Estado civil | Años de servicio | Observación |
|-------------------|--------------|--------------|------------------|-------------------------|
| Henriette Vogel | Evangelista | Casada | Sin datos | Descendiente de colonos |
| Berta Berg | | soltera | | |
| María Preisler | | | | |
| Sra. Hänsler | Colaboradora | Casada | 1911- 1912 | |
| Albertina Chaumot | | | | |

Fuente: Elaboración propia a partir de datos tomados de RCMA y de fuentes de la Misión en Chile.

En las revistas norteamericanas de la CMA, la única referencia explícita de mujeres inmigrantes (o hijas de estas) es como parte de *native workers*. Que sea el único reconocimiento donde se las nombra podría responder a diversos factores siendo, quizás, el elemento de cercanía cultural uno de los más evidentes. Las misioneras de CMA eran políglotas, (dominaban idiomas como el inglés, alemán e iniciaban su andar en el castellano y el mapudungun), contaban con oficios y profesiones junto a una independencia personal y

¹⁵ RCMA, XXVII, n°14, 05 de octubre 1901, p. 185.

pecuniaria que contrastaba con la situación de sus congéneres en Chile, donde varias de las mujeres participantes de actividades laborales se dedicaban a actividades ilícitas como la venta de alcohol (Muñoz, 2006).

De allí que resulta posible que, para las mujeres inmigrantes asentadas en Chile, las misioneras representaban una imagen aspiracional. Por evidentes diferencias de clase y etnia, las mujeres criollas e indígenas probablemente las observaban de manera diferente, sobre todo por el proceso de colonización del cual la Misión formaba parte, y donde el propio rol de las mujeres dentro de la sociedad estaba atravesado por la inestabilidad de una sociedad en crecimiento y crisis, donde la moral era una obligación en un marco donde la sobresexualización era una condena latente sobre toda la población femenina.

Desde aquí, las preguntas por los roles institucionales y los motivos de las aperturas merecen una revisión específica.

La CMA, sus roles y el lugar institucional de las mujeres

En los años que nos ocupan, el sur chileno resultaba de una política migratoria que no sólo había modificado la población, sino también las actividades en la región, ampliando las producciones rurales de la zona (Muñoz 2010 y 2018; Peri, 1989; Waldmann, 1988). Los órdenes sociales se habían modificado, dando lugar a las tensiones citadas al inicio. Las y los misioneros norteamericanos se unieron a la colonización propiciada por el estado chileno¹⁶, que demandaba la llegada de extranjeros que incrementaron congregaciones cristinas no católicas y disputaron espacios eclesiales estableciendo capillas, escuelas, hospitales, dispensarios u orfanatos (Gutiérrez, 2017) y sumándose a los procesos de laicización y modernización estatal.

¹⁶ La política de apertura e incentivo a la inmigración extranjera inició a fines del gobierno de Manuel Bulnes a comienzos de su sucesor, Manuel Montt (entre los años de 1849 y 1852). Originalmente pensada únicamente para colonos católicos, rápidamente tal opción fue desechada por prejuicios asociados a las naciones latinas de Europa. Prefiriéndose, en cambio, la migración con población del norte de Europa, en su mayoría protestante. Un evento que produjo la airada protesta de la Iglesia Católica chilena. Para un estudio contemporáneo, véase Vicuña Mackenna (1855).

Los documentos redactados por la Misión en 1922 señalan que se reconocían más de 2.000 miembros de diferentes clases sociales y origen étnico, a los que se sumaban 27 misioneros, donde prácticamente la mitad eran mujeres y 12 pastores que ya eran de origen chileno. Además, habían construido 19 capillas centrales con 61 estaciones menores¹⁷. A partir de lo visto, podemos pensar que el modo en que las mujeres misioneras vivían la religión en CMA se vincula a los roles internos del mismo, en un escenario donde todas las religiones operaban como reordenamiento de las transgresiones y donde la CMA resultaba ser un espacio de redención a poblaciones condenadas por las iglesias establecidas. La Tabla 3 explica las categorías institucionales desde las cuales se reconocen cargos de jerarquía en este culto y permite visualizar las aperturas en la estructura.

Tabla 3: Categorías eclesiales de CMA en Chile¹⁸

| Cargo | Definición dentro del culto | Lugar de las mujeres |
|-------------------------|---|--|
| Reverendo (Rev.) | Título que fue otorgado a los 2 fundadores varones de la CMA; Albert Dawson y Henry Weiss. Se podía ser Reverendo en el culto, así como en la iglesia particular de origen. | No se encuentran mujeres, a pesar que Katherine Zacharias fue igualmente fundadora. |
| Pastores | Se aplica a quienes dan los sacramentos y tienen formación religiosa previa. Personas responsables de las ceremonias formales del culto y la formación de la feligresía local. | Se reconocen varones y mujeres norteamericanas, caracterizadas como “humildes, dedicados y que posean las cualidades requeridas” ¹⁹ . Es donde se reconocen tensiones de desigualdad de género. |
| Misioneros/as | Es una categoría dada a extranjeros a pesar de ser una Misión comprometida con la expansión del credo. En esta categoría, mujeres y varones eran responsables del establecimiento de capillas. Las mujeres se destacan por una temprana tendencia hacia la caridad, la atención médica y la educación popular informal. | Se reconoce en personas extranjeras. No hay reconocimiento de personas chilenas en la categoría de misioneros en casi 30 años de misión. Las mujeres norteamericanas tienen una jerarquía eclesial superior a la |

¹⁷ Diario La Prensa, Osorno, 24 de abril de 1922, p. 1.

¹⁸ Las categorías fueron tomadas del conjunto de fuentes institucionales: a. Chilenas Woerner (1997); Diener (1947); Becerra (2006); Condell (1956); b. Norteamericanas: CMA, XXXIII, N° 17, 24 de septiembre 1904: 271; RCMA, XXIV, n° 20, 19 de mayo de 1900, p. 325, y Bailey (1985); Campbell (2012).

¹⁹ RCMA, I, n°6, julio de 1882, pp. 260-282.

| | | |
|------------------------|---|--|
| | | feligresía chilena. Esto permite pensar en una intersección con el colonialismo como problema. |
| Ayudante nativo | Los/as <i>native workers</i> eran nativos y colonos, conversos al evangelio. No tenían la responsabilidad de realizar actividades del clérigo (bautismos, eucaristía, etc.) pero sí podían presidir los oficios religiosos en las capillas y en espacios domésticos. También podían anunciar el evangelio entre la población. | Las crónicas reconocieron esta categoría en varones, desconociendo el apoyo de mujeres nativas, con la excepción de cinco casos citados en la Tabla 2. |

Fuente: Elaboración propia a partir de datos tomados de RCMA.

Desde aquí reconocemos que aún con una apertura a capacidades en la celebración pública del culto, más que la dedicación a la conversión, las fuentes registran que las actividades femeninas de CMA fueron principalmente de socorro y ayuda humanitaria.

Esto desconoce la relevancia del cuidado como base de conversión. El esfuerzo eclesial femenino se minimizaba como una suerte de extensión de las tareas domésticas. Las evangelizaciones de mujeres hechas por la colona María Preisler (Mansilla, Muñoz y Piñones, 2018), o la misionera Elise Aeby son ejemplos de ello. Los informes no reconocen esto tan explícitamente y resaltan la imagen de la misión desde los matrimonios, donde las acciones son reconocidas a los varones, permitiendo la construcción de un velo sobre las acciones femeninas a partir de situarlas en el opaco rol de esposas. Vale de ejemplo el siguiente párrafo desde el cual la cita a partir del apellido del varón permite el deslizamiento de actividades de dos a uno.

En la República de Chile La Alianza tiene cinco misioneros, el [matrimonio] Weiss, el Sr. Dawson y el [matrimonio] Rose. Los Rose se asociaron al trabajo durante el año pasado. Tres provincias están ocupadas... Chiloé, Voliva y Osoren [sic] [Valdivia y Osorno]. Hay catorce lugares de culto, un número total de miembros de 238, y con sesenta personas convertidas que esperan ser bautizadas. Treinta y cuatro fueron bautizadas el año pasado. Gran parte del trabajo se realiza entre las tribus indígenas, que están en estrecho contacto con esta Misión²⁰.

²⁰ RCMA, XXIV, n°20, 19 de mayo 1900, p. 325.

Es importante detenernos en la relevancia de la construcción matrimonial, incluso para entender los grados de autonomía otorgados por la CMA. Como señala Jean Baubérot (1994), las mujeres formaron parte de dinámicas de construcción de nuevas formas desde la misma reforma protestante, en tanto rechaza el valor de la virginidad y abandona el modelo de los conventos como forma de vivir la religiosidad femenina. Por ello, la pareja se instituye en el sitio privilegiado de la construcción de la fe. El problema es que esto se construye en un escenario patriarcal, y por ello “hasta el siglo XX, la doctrina del ‘sacerdocio universal’ (...) confiere ante todo una función religiosa al padre de familia, aun cuando ‘su’ mujer desempeñe un papel no desdeñable (...) en la transmisión de las creencias religiosas” (p.219). En el período que nos ocupa esta estructura patriarcal no se discute, pero el cambio de forma de vivir la religión por parte de las mujeres genera una gran tensión social, sobre todo cuando se vinculó a mujeres solteras.

Por ello, la acción misional de las mujeres fue observada y criticada por la curia católica. Ejemplo de ello es un anuncio que publicó un periódico católico en la ciudad de Valdivia durante 1900, en donde instruía a sus fieles

Cuidado! Cuidado! Unos hombres malos **i unas mujeres peores**, se ocupan últimamente en nuestra ciudad en repartir folletos heréticos llenos de insultos contra nuestra santa Religión Católica. Deber es de los católicos hacerlos pedazos o echarlos al fuego inmediatamente. Para engañar a la jente, llaman sus folletos: la santa biblia; la vida de la Virgen María, S. Marcos etc. todos ellos son disfraces de la hipocresía, no hai q’ creerles (*sic*)²¹.

“(...) hombres malos i mujeres peores” (*sic*), es una frase que podemos tomar como muestra de una condena que se profundiza en la experiencia femenina. En este punto toda la prédica religiosa se encuentra en la subalternización de lo femenino, pues aun reconociendo y dando lugares de culto, se configura un vínculo desigual. Ivone Gebara y Mary Douglas señalan un problema inicial en la concepción masculina de Dios, donde la agencia no puede correrse a lo femenino. De aquí, un elemento religioso que pudo eclipsar el reconocimiento de las acciones y experiencias femeninas fue la reducción del trabajo femenino al esfuerzo del Espíritu Santo. El caso de Henriette Vogel, cuya experiencia mística fue registrada por CMA, es un ejemplo:

²¹ Periódico El Mensajero, Valdivia, año II, n° 193, 29 de diciembre de 1900. Resaltado propio.

La experiencia maravillosa de la señora Vogel. (...) Yo cuando estaba en esta éxtasis, vino un gran poder sobre mí, y estaba sin sentimientos. Varias veces me mostraba el Espíritu, que yo tenía que pasar caminos especiales. Debía entregarme a la obra del Señor. En una de dicha éxtasis me vino una orden de hacer un viaje a Alemania, vi una lámina en forma de una puerta, en la cual estaba puesto un gran reloj con dos grandes minutereros, uno señalaba las once, y el otro las once y medias, alrededor de la puerta había una luz resplandeciente y una mano señalando hacia el reloj y una voz que habló con gran fuerza, haciendo conmover todo mi cuerpo, dijo ¡Mira que luego vendrá la noche; tu ahora eres sana para anunciar el evangelio! El Señor me ha acompañado con grandes bendiciones en mi viaje a Alemania²².

En estas menciones observamos que la religión vivida por mujeres se explica en muchos casos por la espiritualidad. Así, su acción pasa a ser tomada como resultado de una intervención divina, como la actividad de las mujeres casadas resulta de la intervención de los maridos. Como contrapunto, Verónica Pérez (2009) señala que esta cercanía espiritual debería llevar a la historiografía pentecostal a reconocer la relevancia de las mujeres. La autora cita muchas experiencias que, desde lo empírico, evidencian lo infructuoso de pensar el accionar de la misión ignorando a las mujeres, pero cuando se indaga en las síntesis que analizan el modo en que la iglesia se desarrolla en un espacio, una y otra vez las mujeres vuelven a ser ignoradas (Cantón, 1995). Paula Núñez (2015; 2018) suma a esto una interpretación más, la vida en Patagonia exige que las mujeres sean fuertes y autónomas, pero ello no significó empoderamientos sino la presunción del sacrificio como parte de lo femenino, aún en el avance estatal. La metáfora de la mujer como ámbito del cual extraer fuerzas de hecho se proyecta en la propia comprensión del territorio que hacen los documentos estatales en ambos lados de la cordillera. En este punto, el silenciamiento de mujeres autónomas trasciende la experiencia religiosa y se suma al contexto en que estas iniciativas fueron desdibujadas.

Lo femenino se presenta una y otra vez como fundamental, pues las experiencias femeninas son incluso relevantes para pensar los vínculos entre las iglesias protestantes. Miguel Mansilla, Wilson Muñoz y Carlos Piñones (2018) traen un ejemplo en relación a María Preisler, a quien toman para

²² Revista La Alianza Cristiana, Victoria, n° 5, 13 de mayo de 1899, pp. 3-4

pensar cómo el pentecostalismo guio otros evangelismos que se habían establecido previamente en Chile:

La cultura pentecostal también influyó en las mujeres del protestantismo histórico. Especialmente en la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera [CMA], que en ese entonces estaba bajo la dirección del pastor Weiss: «la hermana María Preisler, de la iglesia de Valdivia... ha logrado interesar mucho a algunas jovencitas alemanas y asiste con frecuencia a nuestros cultos» (p.112).

Las capacidades de las mujeres para llevar adelante la actividad misional se repiten en todas las lecturas. Menos obvio es el motivo de su silenciamiento en los registros culturales. Podemos pensar que la formación previa de las mujeres asociadas a CMA ayudó a acercar fieles y al tejido horizontal de las alianzas entre los diferentes cultos protestantes. Pero, a pesar de ser centrales para explicar los dinamismos del desarrollo cultural, las experiencias femeninas fueron silenciadas en las historias religiosas y con ella su forma de vivir la religión quedó reducida, naturalizando una forma androcéntrica de vivencias.

En las débiles huellas de las misioneras se vislumbra el ocultamiento de la mayor parte de las feligresas locales. Estos relatos permiten reconocer patrones de actividad que no disputan derechos femeninos ni toman banderas de reivindicación, porque en su mayoría son inscritas en roles clásicos y subordinados. Pero la propia memoria interna contiene fisuras. Entre las mujeres se destaca el caso de Elise, claramente autónoma y con una forma muy intensa de anunciar su fe, lo cual nos permite ver que dentro de la sociedad hubo formas más o menos aceptadas en una práctica cultural, que en sí era disruptiva.

El resultado femenino, a la luz de los documentos y de las memorias eclesiales posteriores, es el silencio. Las misioneras de CMA no fueron condenadas en términos morales, como lo fue Elena Laidlaw (Mansilla, Orellana, Piñones y Muñoz, 2017). En los ataques citados no se hallan referencias a ataques sexuales que permitan dudar de la virtud de estas mujeres. Las menciones encontradas dan cuenta de la intervención desde las virtudes. Lo paradójico del caso es que se trató de un reconocimiento sin serlo. Tuvieron responsabilidades, fueron denominadas “misioneras y pastoras” pero la historia de la propia Misión ocultó el componente femenino en las actividades públicas y el sólo hecho de casarse justificó su

invisibilidad. El rol de mujeres impartiendo eucaristía, antes de un empoderamiento en los espacios públicos, aparece como evidencia de la precaria organización del clérigo de la Misión el cual, hasta esos años estaba compuesto por pocos feligreses y poco personal eclesiástico.

Reflexiones finales

Como hemos observado, las misioneras fueron, en buena medida, mujeres modernas que se instalaron en un territorio poco favorable para sus actividades misionales. Se ocupaban de evangelizar otras mujeres, pero también hombres que, de acuerdo con el período de estudio, pertenecían a sociedades patriarcales. Además, se incorporaron a una sociedad que naturalizaba la falta de derechos femeninos.

Desde aquí, el silenciamiento de estas experiencias no se funda sólo en la desigualdad existente en el período, sino en una historiografía que en su representación ha masculinizado la práctica cultural de CMA. Esto es más notable dado el carácter profesional y místico que fue reconocido a muchas mujeres en el momento, así como la relevancia de las mismas para la conversión de feligreses. Las mujeres quedan como parte de los recursos de los varones, reconocidos como gestores de la iglesia, o como resultado de la influencia del espíritu que justifica la propia fe.

Existen matices respecto de la función religiosa de las misioneras. Por ejemplo, constatamos que gran parte de ellas se ocupó de la formación espiritual de sus prosélitos, siendo los niños un foco muy atendido. También atendieron labores médicas y ocuparon sus profesiones para anunciar el evangelio. Pero estas actividades y esfuerzos no se interpretaban como resultado de la fortaleza personal sino por fuerza del Espíritu Santo que las atravesaba y, sobre todo, como parte de su quehacer doméstico.

Esto es más evidente en los casos en los que existió violencia religiosa en su contra. En primer lugar, porque no se reconocen ataques que puedan mellar una virtud puesta al servicio de un objetivo divino, pero además porque su capacidad de resiliencia fue vista como una actitud martiroológica que permitía insistir en su prédica cristiana. Esto nos lleva a pensar que, aunque eran vistas como mujeres y por lo tanto débiles frente a la población nacional, su propia debilidad no era tal al momento de reiterar sus prédicas. Esta fuerza, sin embargo, no se toma como eje de la memoria de la fe, sino que se ubica como parte de un espíritu y reduce la experiencia femenina a la anécdota

dentro del relato eclesial, negando la agencia de las mujeres pues su accionar aparece referido a un espíritu externo y, por tanto, sobredimensionando la actividad de los varones contemporáneos o la identidad masculina de Dios, aun cuando estos varones reconocieran a estas mujeres. Podemos pensar que la fuerza de estas mujeres responde más a la idea de “ejército religioso de reserva”, al cual se apela cuando hay varones, que a reconocimientos equiparables a los de sus compañeros de fe.

En el período inicial, el trabajo religioso femenino fue reconocido como fundamental para CMA al punto de tornar en una anécdota el cisma religioso que separó de CMA a la Iglesia Bautista. Sin embargo, su valoración posterior fue perdiendo referencias. Este silencio, antes que los orígenes, habla de una creciente desigualdad de género que incidió en la forma de vivir la religión que, en su origen, llegó con niveles menos desiguales de reconocimiento. Las representaciones de las mujeres, vistas en su período histórico, permiten recuperar sus acciones. Sin embargo, en la propia forma de relatarlas ya encontramos los indicios de los silencios que se van a ampliar. La reducción de la identidad femenina a su apellido de casada es un ejemplo.

Una segunda dimensión para pensar el reconocimiento femenino es la institucional. Las misioneras no dejaron de ser mujeres para ocupar lugares que tradicionalmente estaban ocupados por hombres. Al contrario, desde su condición de mujer reprodujeron sus prácticas devocionales, hecho que es apreciable que hasta las primeras décadas del siglo XX hayan sido el cincuenta por ciento del componente clerical de esta organización.

La virtud no es argumento de desmerecimiento como en otras iglesias, pero la propia práctica espiritual contiene los fundamentos de la negación de agencia. Podemos pensar que los anclajes de silencio que encontramos en el caso de CMA podrían abonar la tesis de Ivone Gebara respecto de la necesidad de repensar la idea de Dios, en tanto la interpretación espiritual para recién entonces pensar la cotidianidad femenina en la religión.

Bibliografía

- Aguirre, M. (1994). *Monjas y conventos. La experiencia del Claustro*, SERNAM (Chile).
- Amestoy, N. (2012). Las mujeres en el protestantismo rioplatense 1870–1930. *Franciscanum* 54 (157), 51–81. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-14682012000100003

- Amorós, C. y De Miguel, A. (2020). *Teoría feminista. De la ilustración al segundo sexo*. Biblioteca Nueva.
- Amstrong, N. (1991). *Deseo y ficción doméstica*. Cátedra.
- Bailey, K. (1985). *Bringing back the King: an introduction to the history and thought of the Christian and Missionary Alliance (United States)*. Alliance Center for Theological Study.
- Baubérot, J. (1994). La mujer protestante. En G. Duby y M. Perrot (eds.), *Historia de las mujeres 4: el siglo XIX* (pp. 219-234), Taurus.
- Becerra, R. (2006). *Invitando a conocer la historia de una comunidad cristiana*. Austral.
- Belvedresi, R. (2018). Historia de las mujeres y agencia femenina: algunas consideraciones epistemológicas. *Epistemología e Historia de la Ciencia*, 3 (1), 5-17.
- Campbell, T (2012). *Doctrina metodista. Los fundamentos*. Abingdon Press.
- Cantón, M. (1995). Sobre la evolución histórica del protestantismo en Guatemala: de las primeras misiones a la nacionalización. *Anuario de Estudios Americanos*, 52 (1), 145-159. <https://doi.org/10.3989/aeamer.1995.v52.i1.468>
- Casanueva, F. (2002). Indios malos en tierras malas. Visión y concepción del Mapuche según las élites chilenas del siglo XIX. En G. Boccara (ed.) *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)* (pp.291-328). Abya-Yala.
- Cerda-Hegerl, P. (1996). *Fronteras del sur. La región del Bío-Bío y la Araucanía chilena 1604-1883*. Editorial Universidad de La Frontera.
- Chiquete, J. y Barrios, A. (2021). La alteridad católica en el discurso de la prensa metodista decimonónica. Análisis comparativo de dos periódicos de México y Chile. *Revista Cultura & Religión*, 15 (1), 144 -179. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272021000100144>
- Condell, E. (1956). *Guillermo MacDonal el apóstol de La Frontera*. Comité de publicaciones de las organizaciones femeninas bautistas de los países hispanoamericanos (Chile).
- Diener, W. (1947). *Medio siglo de testimonio. Obra de la Alianza Cristiana y Misionera en Chile*. Editorial Alianza.
- Douglas, M. (1996). *Cómo piensan las instituciones*. Editorial Alianza.
- Escobar, D. (2020). *El proceso de secularización de la sociedad chilena. El caso de la ciudad de Osorno y la instalación de la Misión The Christian and Missionary Alliance. 1898–1925*. Tesis de Maestría inédita. Universidad de Los Lagos (Osorno).
- Escobar, D. y Núñez, P. (2020). El establecimiento y expansión de la Misión evangélica *The Christian and Missionary Alliance* en el sur de Chile (1897–1905). *Revista Cultura & Religión*, 14 (2), 56-78. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272020000200105>

- Estrada, B. (2014). Inmigración femenina e identidad étnica: alemanas en Valparaíso. Fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. *ALPHA* 1 (39), 23-36. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012014000200003>
- Femenías, M. (2019). *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*. Editorial Lea.
- Francke, D. y Ojeda, P. (2013). Historiografía e historia de mujeres: estrategias para su inclusión en los procesos de enseñanza-aprendizaje en la educación media chilena, *Estudios pedagógicos* XXXIX (1), 361-375. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-07052013000100021>
- García, F. (2012). Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social. *Folios* 36, 171-187. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=345932039010>
- García-Peña, A. (2016). De la historia de las mujeres a la historia del género. *Contribuciones desde Coatepec* 31, <https://www.redalyc.org/jatsRepo/281/28150017004/html/index.html>
- Gebara, I. (2000). *Teología ecofeminista*. Editorial Trotta.
- Góngora, M. (2000). Vírgenes viajeras: diarios de religiosas en su ruta a Chile, 1837-1874. *Revista signos* 33 (48), 134-138.
- Gutiérrez, T. (2017). *Protestantismo y política en América Latina una interpretación desde las ideologías políticas. Siglo XX*. Tesis doctoral en ciencias sociales inédita. Universidad Nacional Mayor San Marcos (Lima).
- Hernández, L. (2019). Tres versiones sobre el conflicto entre Clarisas y Franciscanos ocurrido a mediados del siglo XVII. *Palimpsesto*, 9 (16), 40-55. <http://dx.doi.org/10.35588/pa.v9i16.3956>
- Jiménez, M. (2009). Del luteranismo histórico al luteranismo en Chile en el análisis de sus pastores, *Intus-Legere Historia* 3(1), 63-82. <http://dx.doi.org/10.15691/07176864.2009.006>
- Lagos, H. y Chacón, A. (1987). *Los evangélicos en Chile: una lectura sociológica*. Ediciones Literatura Americana Reunida.
- Lavrin, A.; Couturier, E. (1981). Las mujeres tienen palabras. Otras voces en la historia colonial de México. *Historia Mexicana* 33, 278-313.
- Leiva, R. (2015). Las mujeres en el proceso de reconstrucción de la sociedad mapuche. *Revista IIDH* (62), 167-198.
- León, L. (2005). *Araucanía: La violencia mestiza y el mito de la pacificación, 1880-1900*. Editorial ARCIS.
- León, M. y Rodríguez, E. (eds.). (2005) *¿Ruptura de la inequidad?: propiedad y género en la América Latina del siglo XIX*. Siglo del Hombre editores.

Letelier, J. y Goldschmidt, D. (2019). Surcando fronteras. Las isabelas de Osorno y el rapto de sor Francisca a fines del siglo XVI. *Fronteras de la Historia*, 24 (2), 136-160. <https://doi.org/10.22380/20274688.611>

Mansilla, M. y Orellana, L. (2019). Itinerarios del pentecostalismo chileno (1909 – 2017). *Nueva sociedad*, (280), 101 – 115. <https://biblat.unam.mx/hevila/Nuevo/ciedad/2019/no280/9.pdf>

Mansilla, M.; Muñoz, W.; Piñones, C.; (2018). Memoria de un olvido. La exclusión de mujeres de la memoria fundacional del pentecostalismo chileno (1909-1915). *Memoria y Sociedad*, 22 (44), 103-117. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.mys22-44.moem>

Mansilla, M.; Orellana, L.; Piñones, C.; Muñoz, W. (2017). El drama de una fundadora. Exclusión y omisión de una líder del movimiento pentecostal chileno (1909 – 1910): Elena Laidlaw. *História Unisinos*, 21 (2), 234-245. <http://dx.doi.org/10.4013/htu.2017.212>.

Merchant, C. (1980). *The death of nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Harper & Row.

Morello, G. (2021). *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica*. Editorial Universidad Católica de Córdoba.

Muñoz, J. (2006). Que bien puede ser mujer mala; pero nadie tendrá que notarle ningún acto escandaloso. Valdivia, el proyecto social trunco (1840-1857). Tesis de Profesor en educación media con mención en historia y geografía. Universidad de Los Lagos (Osorno).

Muñoz, J. (2010) *Contaminación de creencias. Trabajadores en tránsito y el mercado laboral urbano de Osorno, Chile (1880-1891)*. Editorial Universidad de Los Lagos.

Muñoz, J. (2018) *Empresariado y Política. Estudio sobre las relaciones políticas de los empresarios germanos de la Provincia de Llanquihue (1891-1914)*. RIL Editores.

Núñez, P.; Ríos, S.; Barría, N. (2022). Sentidos actuales y memorias profundas de la educación en mujeres rurales de la cuenca lechera chilena. *Revista Páginas*, 14, (16). <http://dx.doi.org/10.35305/rp.v14i36.686>

Núñez, P. (2018) Feminismo de Frontera. La construcción de lo femenino en territorios de integración tardía, *Revista Feminismo/s* 31, 205-230. <https://doi.org/10.14198/fem.2018.31.10>

Núñez, P. (2015). The 'She-Land', social consequences of the sexualized construction of landscape in North Patagonia. *Gender, Place and Culture* 22(10), 1445-1462. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2014.991695>

Ospina, A. (2015). Purificando la tierra. Colonizando el espíritu: conflicto armado y religiosidad mítica Marquetalia, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 20(2), 101-124.

- Pérez, V. (2009). Mujeres y Pentecostalismo: Repensando el espacio sagrado, la iglesia. *Revista Cultura & Religión* 3 (1), 125-134. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/174/163>
- Peri, R. (1989). *Reseña de la colonización en Chile*. Editorial Andrés Bello.
- Ramos, L. (2021). *Las señoritas. Historia de las maestras estadounidenses que Sarmiento trajo a la Argentina en el siglo XIX*. Editorial Ludmen.
- Retamal, F. (2002). *Chilensia Pontificia. Monumenta Ecclesiae Chilensia*, vol. II, tomo II. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Rojas, C. (2015). Los jesuitas: su lucha por la defensa de la fe en la ciudad de Puerto Montt, a través de la educación, en el siglo XIX. *Llanquihue Historia* (1), 13-28.
- Rüpke, J. (2020). La religión 'vívuda' frente a la 'religión cívica' en la antigüedad: un cambio de perspectiva. *Auster* 25. <https://doi.org/10.24215/23468890e058>
- Salas, N. (2015) *Género y liderazgo religioso en mujeres evangélicas chilenas*, tesis Magister en Estudios de Género y Cultura, mención ciencias sociales inédita, Universidad de Chile.
- Scott, J. (1991). The evidence of experience. *Critical Inquiry* 17 (4), 773-797.
- Serrano, S (ed). (2000). *Virgenes viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile, 1837-1874*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Stuven, A.; Cabello, T.; Crisóstomo, B. y Lozier, M. (2013). *La mujer ayer y hoy: un recorrido de incorporación social y política. Temas de la Agenda Pública* 8 (61), Chile, <https://politicaspUBLICAS.uc.cl/wp-content/uploads/2015/02/serie-no-61-la-mujer-ayer-y-hoy-un-recorrido-de-incorporacion-social-y-politica.pdf> [consultado 25/05/2022]
- Vicuña Mackenna, V. (1855). *Le Chili considéré Sour le rapport de son agriculture et de l'émigration européenne*. Librairie Bouchard-Huzard.
- Waldmann, P. (1988). La evolución de las colonias de inmigrantes alemanes en el sur de Chile conflicto cultural y adaptación paulatina. *Anuario de Historia de América Latina* 25, 437-453.
- Woerner, D. (1997). *Desde el siglo y hasta el siglo, Tú eres Dios*. Editorial Alianza.

