

La lectura de la Biblia: proyecto cultural para construir una modernidad latinoamericana

Por Rubén RUIZ GUERRA*

I

EN MAYO DE 1827 llegó a México un viajero escocés de nombre James D. Thomson.¹ Era parte de la oleada de comerciantes, inversionistas y especuladores ingleses que inundaron la América hispana una vez que ésta alcanzara la independencia.² La intención

* Director del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México; e-mail: <ruizg@unam.mx>.

¹ Para ese momento, Thomson ya tenía una larga historia (1818-1824) de actividades de difusión de la educación y la lectura de la Biblia en diversas partes de la América hispana. Éstas quedaron registradas en su correspondencia, publicada en 1827 en el volumen James D. Thomson, *Letters on the moral and religious state of South America, written during a residence of nearly seven years in Buenos Aires, Chile, Perú and Colombia*, Londres, James Nisbet, 1827. Su obra ha sido objeto de diversos e importantes estudios, uno de los más comprensivos es la tesis doctoral de Donald R. Mitchell, *The Evangelical contribution of James Thomson to South American life (1818-1825)*, Princeton, Princeton Theological Seminary, 1972. En América Latina es muy importante el libro de Arnaldo Canclini, *Diego Thomson: apóstol de la enseñanza y distribución de la Biblia en América Latina y España*, Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina, 1987. Acercamientos a esa misma labor en América del Sur se encuentran en Webster E. Browning, “Joseph Lancaster, James Thomson, and the Lancasterian system of mutual instruction, with special reference to Hispanic America”, *Hispanic American Historical Review* (Conference on Latin American History), vol. 4, núm. 1 (febrero de 1921), pp. 49-98. Véase también Karen Racine, “Commercial Christianity: the British and Foreign Bible Society’s interest in Spanish America, 1805-1830”, *Bulletin of Latin American Research* (Society for Latin American Studies), vol. 27, núm. s1 (marzo de 2008), pp. 78-98, en DE: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1470-9856.2007.00245.x/pdf>>. Una visión crítica sobre esta empresa es la de Domingo Amunátegui y Solar, *El sistema de Lancaster en Chile i en otros países sud-americanos*, 6ª ed., Santiago, Impr. Cervantes, 1895, en DE: <<https://archive.org/details/elsistemadelanc00amunuoft>>. Para conocer la estancia de Thomson en México, el texto fundamental es Pedro Gringoire, “El ‘protestantismo’ del Doctor Mora”, *Historia Mexicana* (El Colegio de México), vol. 3, núm. 3 (enero-marzo de 1954), pp. 328-366. Toda la documentación generada por Thomson, correspondencia y bibliografía, se encuentra publicada en la DE: <<http://jamesdiegothomson.squarespace.com/>>.

² Sobre el interés británico en la América hispana, véase Tulio Halperín Donghi, *Breve historia de América Latina*, Madrid, Alianza, 1969 (*El Libro de Bolsillo*, núm. 192); y D.C.M. Platt, *Latin America and the British trade, 1806-1914*, Londres, Adam and Charles Black, 1972. También Alan Knight, “Rethinking British informal empire in Latin America (especially Argentina)”, *Bulletin of Latin American Research* (Society for Latin American Studies), vol. 27, núm. s1 (marzo de 2008), pp. 23-48, en DE: <<http://>

de Thomson, como la de sus compatriotas en todas esas aventuras de negocios, era encontrar un campo fértil para el desarrollo de sus actividades profesionales. Había, sin embargo, una peculiaridad en los trabajos de este escocés. Su “giro” no era uno que pudiera pensarse, ni entonces ni ahora, muy redituable. No buscaba enriquecerse rápidamente con la minería; no era su intención funcionar como agente financiero de alguna poderosa institución; no era su meta abrir amplios canales de comercio. Su campo de actuación encajaba en lo que podríamos denominar política cultural.³

A su llegada a México Thomson era representante de dos instituciones sui géneris que tenían su base en Londres. Una era la British and Foreign School Society (BFSS),⁴ organismo filantrópico

onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1470-9856.2007.00243.x/pdf>; Eugênio Vargas García, “¿Imperio informal? La política británica hacia América Latina en el siglo XIX”, *Foro Internacional* (El Colegio de México), vol. XLVI, núm. 2 (abril-junio de 2006), pp. 353-385. Una de las empresas surgidas de las primeras inversiones británicas en México fue la Compañía Minera de Real del Monte, estudiada por Robert William Randall, *Real del Monte: una empresa británica en México*, México, FCE, 1977. Habría que recordar que ese interés llegaba a generar incursiones que iban más allá de las meramente comerciales, por ejemplo, las invasiones inglesas al Río de la Plata (1806-1807).

³ De acuerdo con Néstor García Canclini, por cultura debe entenderse “el conjunto de procesos donde se elabora la significación de las estructuras sociales, se las reproduce y transforma mediante operaciones simbólicas”, y continúa: “Entenderemos por políticas culturales el conjunto de intervenciones realizadas por el Estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener el consenso para un tipo de orden o de transformación social”, Néstor García Canclini, “Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano”, en *id.*, ed., *Políticas culturales en América Latina*, México, Grijalbo, 1987, pp. 25-26. De tal manera, se puede considerar que una política cultural es aquella que aporta instrumentos para la construcción simbólica de significaciones sociales. La promoción de la lectura como habilidad o la difusión de materiales de lectura que sirvan como elementos forjadores de modelos de vida, creencias y comportamientos debe ser considerada una de ellas.

⁴ Esta organización nació en 1808 bajo el nombre de Royal Lancasterian Institute. Fue creada para apoyar los esfuerzos que el predicador cuáquero Joseph Lancaster desarrollaba a favor de la enseñanza de la lectura en Inglaterra. La institución fue rebautizada en 1814 como British and Foreign School Society. El sistema ideado por el promotor cultural, en lo fundamental, implicaba enseñar la lectoescritura entrenando a los alumnos más aventajados para que fungieran como monitores de sus compañeros. Al respecto véase Kevin John McGarry, *Joseph Lancaster and the British and Foreign School Society: the evolution of an educational organization from 1798 to 1846*, University of Wales, 1985, disertación doctoral. Véase también Derek Gillard, *Education in England: a history* (1998), Oxford, 2018, en DE: <<http://www.educationengland.org.uk/history/chapter02.html>>.

Este sistema educativo fue particularmente importante en la América hispánica durante la primera mitad del siglo XIX. Para conocer la influencia del sistema lancasteriano en la región véase Carlos Newland, “La educación elemental en Hispanoamérica: desde la independencia hasta la centralización de los sistemas educativos nacionales”, *Hispanic*

que buscaba esparcir los beneficios de la lectura y de la escritura dondequiera que fuera posible. La segunda era la British and Foreign Bible Society (BFBS),⁵ agencia que se planteaba como tarea fundamental promover la lectura de la Biblia, el texto fundamental de la religión e Iglesia cristianas, por lo cual hacía traducir las denominadas Sagradas Escrituras en lenguas vernáculas como el gaélico y el mohawk, o publicar en ediciones baratas las ya existentes pero poco difundidas, como es el caso de las traducciones castellanas de los siglos XVI y XVIII.⁶ Podría decirse que una y otra

American Historical Review (Conference on Latin American History), vol. 71, núm. 2 (mayo de 1971), pp. 335-364; también Gregorio Weinberg, “Las ideas lancasterianas en Simón Bolívar y Simón Rodríguez”, ponencia presentada en el Congreso sobre el Pensamiento Político Latinoamericano, convocado por el Congreso de la República de Venezuela, Caracas, junio-julio de 1983, en DE: <https://cdn.educ.ar/dinamico/Unidad-Html_get_43eda445-7a06-11e1-82bb-ed15e3c494af/las_ideas_lancasterianas.pdf>. Para el caso mexicano, véase Dorothy Tanck de Estrada, “Las escuelas lancasterianas en la Ciudad de México: 1822-1842”, en José María Kazuhiro Kobayashi, Pilar Gonzalbo Aizpuru et al., *La educación en la historia de México*, México, El Colegio de México, 1992 (Serie *Lecturas de historia mexicana*, núm. 7), pp. 49-68.

El sistema creado por Lancaster y su influencia en América Latina, particularmente en México, han sido abordados desde una perspectiva moderna por Eugenia Roldán Vera, “El sistema de enseñanza mutua y la cultura cívica durante los primeros años de la república independiente de México”, *Historia Caribe* (Barranquilla, Colombia), vol. II, núm. 7 (2002), pp. 113-136. Para desnacionalizar la historia de la educación véase, de la misma autora, “Reflexiones en torno a la difusión mundial de la escuela lancasteriana en el primer tercio del siglo XIX”, *Revista Mexicana de Historia de la Educación*, vol. I, núm. 2 (2013), pp. 171-198.

⁵ Esta “sociedad bíblica” fue fundada el 7 de mayo de 1804 y su “única finalidad será impulsar una muy amplia circulación de las Sagradas Escrituras, sin notas o comentarios”, véase “Laws and regulation of the British and Foreign Bible Society”, en *11th Report of the British and Foreign Bible Society*, Londres, Tilling, 1815, p. xvi. La traducción es mía. Cf. William Canton, *History of the British and Foreign Bible Society*, Londres, John Murray, 1904; y Rosa del Carmen Bruno-Jofré, “La introducción del sistema lancasteriano en Perú: liberalismo, masonería y libertad religiosa”, en Jean-Pierre Bastian, comp., *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México, FCE/Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina, 1990, pp. 84-96, p. 92.

⁶ La primera traducción completa de la Biblia al castellano fue hecha por Casiodoro de Reina a partir de textos hebreos, arameos y griegos, y publicada en la llamada *Biblia del Oso* en 1569. Posteriormente, esta versión fue revisada por Cipriano de Valera y publicada en 1605. En 1793 apareció una versión castellana, a partir de la Vulgata Latina, hecha por Felipe Scío de San Miguel a instancias de Carlos III. En 1825 aparecería una versión de Félix Torres Amat. En la actualidad, la versión conocida como Reina Valera es una de las más utilizadas por las Iglesias cristianas identificadas con la Reforma europea del siglo XVI. Seguramente esta posición fue alimentada por el uso que las Sociedades Bíblicas, organizaciones heredadas de la historia de la BFBS, hicieron de ella a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Cuando Thomson realizó sus labores de distribución en América Latina, la BFBS editaba sus materiales utilizando la traducción de Scío de San Miguel, tarea en la que participó, por cierto, Andrés Bello.

empresa actuaban en una relación recíproca: una desarrollaba la capacidad para leer y escribir, la otra ofrecía materiales legibles. Ambas justificaban su acción como de incorporación del individuo a un mundo en el que imperaba el ejercicio de la razón y la luz del entendimiento, vinculadas con los valores del cristianismo. En la América hispánica, Thomson mantuvo la cercanía que las dos organizaciones habían guardado desde su origen en Inglaterra.⁷

La empresa de Thomson fue el primer paso institucional para el surgimiento de la heterodoxia protestante en la región, y por ello fue durante mucho tiempo parte de la historia semiolvidada de una minoría que no es bien aceptada.⁸ Los trabajos de Jean-Pierre Bastian han abierto la puerta a una nueva interpretación de esos hechos al considerarlos como parte de una reestructuración del mundo de las ideas y de las creencias en América Latina.⁹ Para el investigador suizo, ese proceso responde a la búsqueda de libertades para las conciencias latinoamericanas. Quizá la aportación fundamental de Bastian en este sentido es que recalca que en esa tarea

⁷ De hecho, Thomson inició sus actividades como agente de la BFSS; fue cuando ya estaba en América que inició su colaboración con la BFBS.

⁸ El rechazo a la disidencia religiosa cristiana en las sociedades latinoamericanas (y en la mexicana en particular) ha sido poco estudiado. Carlos Monsiváis insistió en este punto en varias entrevistas e intervenciones públicas. Véase, por ejemplo, “‘Si creen distinto, no son mexicanos’: cultura y minorías religiosas”, ponencia presentada en el Segundo Encuentro Iglesias y Sociedad Mexicana (Protestantismo, sociedad y cultura), México, 12 y 13 de febrero de 1993; también “‘Se necesita no tener madre...’ (sobre las querellas de religión)”, *Proceso* (México), núm. 1118 (4 de abril de 1998); y “La intolerancia religiosa: ‘si no compartes mi fe, te parto la madre’”, ponencia presentada en el Seminario Internacional sobre Tolerancia, organizado por la Comisión Nacional de Derechos Humanos en la Ciudad de México, del 17 al 19 de abril de 2001. Un primer acercamiento a este tema en una manera académica más formal es el de Julia Santibáñez, “Expulsados de Chiapas”, ponencia presentada en el Segundo Encuentro Iglesias y Sociedad Mexicana, arriba citado. Para una visión general de este tema en el caso mexicano véase Rubén Ruiz Guerra, “La aceptación de la diversidad religiosa: una ruta ardua”, en Alicia Mayer, coord., *México en tres momentos: 1810-1910-2010*, México, IIH-UNAM, 2007. La mayoría de los antropólogos que estudian casos de conversión en México se encuentran con problemas para comprender la naturaleza del fenómeno que estudian, véase Carlos Garma Navarro, “Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México”, *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales* (México), núm. 15 (enero-junio de 1988), pp. 53-66.

⁹ Cf. Jean-Pierre Bastian, *Breve historia del protestantismo en América Latina*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1990, p. 90. Una reflexión en este sentido es la de Pablo Moreno, “El papel de las Sociedades Bíblicas durante la pos-independencia: Colombia, 1821-1826”, en Tomás Gutiérrez, comp., *Protestantismo y cultura en América Latina: aportes y proyecciones*, Quito, Consejo Latinoamericano de Iglesias/Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina, 1994, pp. 85-92.

de difusión cultural hubo algo más que una intención “extraña”. Él muestra con claridad que en las sociedades latinoamericanas de principios del siglo XIX existieron factores endógenos que hicieron posible la recepción de ese proceso cultural. Esta idea ya había estado presente, de alguna manera, en los estudiosos interesados en el tema cuando vincularon la labor de Thomson con quienes consideraban prohombres ubicados en la izquierda ideológica de los primeros años de vida independiente. Se argumentaba, por ejemplo, que en Argentina, el primer punto de América que el *colporteur*¹⁰ escocés tocara en su viaje (que duró algo más de diez años), colaboró con Bernardino Rivadavia¹¹ en la estructuración de un sistema de

¹⁰ En América Latina, desde el siglo XIX y hasta la actualidad, este término es utilizado para referirse a los vendedores ambulantes que distribuyen los materiales publicados por las Sociedades Bíblicas, organizaciones que descienden de la BFBS. El término *colporteur* proviene del francés *colporteur*, que se aplicaba en Francia a los vendedores de libros populares. De acuerdo con Ignacio Iñarrea, “la llamada *littérature de colportage* constituye un fenómeno cultural y editorial que se desarrolló en Francia desde el siglo XVI hasta comienzos del XX, aproximadamente. Se caracterizó sobre todo por su forma de difusión. Los libros que se integraban en este tipo de literatura formaban parte de la mercancía vendida por buhoneros, más o menos vagabundos, a los que se conocía con diversas denominaciones, entre ellas la de *colporteurs*. Su calidad material no era muy considerable, tanto en lo que respecta a la impresión como al tipo de papel utilizado [...] La naturaleza de estas publicaciones era realmente muy variada: los *colporteurs* vendían libros piadosos, de enseñanza, de magia y brujería, científicos, distintas clases de creaciones literarias (dramáticas y narrativas), canciones, periódicos conocidos como *canards*, etc.”, Ignacio Iñarrea Las Heras, “Lecturas del peregrino jacobeo francés: *Les chansons des pèlerins de S. Jacques*”, *Cuadernos de Investigación Filológica* (Universidad de La Rioja), vol. 27-28 (2001-2002), pp. 43-62, en DE: <<https://publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/cif/article/view/2199/2068>>. Esta modalidad de venta implicaba que los materiales impresos eran llevados a los lectores en espacios rurales o semiurbanos que carecían de librerías.

¹¹ La *Enciclopedia Británica* resume de la siguiente manera el papel de Rivadavia en la construcción de lo que llegaría a ser Argentina: “Activo en la resistencia a la invasión británica de 1806, también apoyó el movimiento de independencia de España, llegando a ser secretario de la junta revolucionaria. En 1811 dominó el triunvirato revolucionario —organizó las milicias, se desvinculó de las Cortes españolas, eliminó la censura de la prensa e hizo terminar la trata de esclavos [...] A su regreso a Buenos Aires después de seis años en Europa, en 1821, fue designado ministro de gobierno de Martín Rodríguez y, en 1826, fue electo presidente de las Provincias Unidas [...] Rivadavia extendió la franquicia a los varones de 20 años, organizó un sistema parlamentario y de tribunales y apoyó la legislación que garantizaba la libertad de prensa y aseguraba los derechos de propiedad [Abolió] los tribunales eclesiásticos y eliminó el diezmo obligatorio [...] Tal vez sus logros más duraderos se dieron en el campo de la cultura, fundó la Universidad de Buenos Aires, apoyó la creación de museos e hizo crecer la biblioteca nacional”, “Bernardino Rivadavia”, *Encyclopaedia Britannica*, en DE: <<https://www.britannica.com/biography/Bernardino-Rivadavia>>. La traducción es mía.

educación elemental.¹² En Perú es recordado por ser el impulsor del sistema educativo lancasteriano,¹³ modelo que intentaba resolver, al menos en términos cuantitativos, el problema de la enseñanza de las primeras letras.¹⁴ Con esos antecedentes, el vicepresidente gran-colombiano (en funciones de presidente), Francisco de Paula Santander, le había solicitado que se quedara en su país para crear las bases del sistema educativo, invitación que Thomson rechazó. Al parecer debido a su particular interés por desarrollar las actividades de distribución de la Biblia en otras partes del continente. Pero hay algo más que Bastian menciona casi de paso y que Gonzalo Báez Camargo, quien firmaba con el pseudónimo de Pedro Gringoire, ya había hecho notar en su estudio sobre el pretendido protestantismo del Doctor José María Luis Mora. En sus trabajos de difusión de la Biblia, Thomson no estuvo solo, lo acompañaron personajes que bien podrían ser considerados liberales o, tal vez, protoliberales,¹⁵

¹² Bruno-Jofré, “La introducción del sistema lancasteriano en Perú” [n. 5], pp. 92-93; y Bastian, *Breve historia del protestantismo en América Latina* [n. 9], p. 90.

¹³ De hecho, Thomson tuvo el apoyo del presidente José de San Martín y de sus colaboradores, entre ellos Bernardo Monteagudo, quienes decretaron (el 6 de julio de 1822) que el sistema educativo peruano se estructuraría según el modelo lancasteriano, véase Bruno-Jofré, “La introducción del sistema lancasteriano en Perú” [n. 5].

¹⁴ En el caso mexicano, Thomson no tuvo influencia directa en la creación del sistema lancasteriano. Éste fue establecido por medio de una sociedad que promovió Manuel Codorniu, quien también apoyara la formación de la logia masónica escocesa.

¹⁵ Para caracterizar el espectro político del siglo XIX, en la historiografía latinoamericana se ha abusado de la dicotomía liberal/conservador. Como reacción, recientemente se ha extendido la idea de que durante los primeros años de vida independiente, y hasta mediados del siglo, el concepto de *liberal* en la vida política es, al menos, impropio. Sin ánimo de polemizar con los especialistas politólogos que discuten estos temas (por ejemplo Roberto Breña, *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824: una revisión historiográfica del liberalismo hispánico*, México, El Colegio de México, 2006), me concreto a retomar dos caracterizaciones de la corriente política y de pensamiento que puede ser identificada como “liberal”. Una es la del Doctor Mora en México y otra de los redactores de *El Quiteño Libre* en Ecuador. Mora hablaba de que el espectro político mexicano de los primeros años de vida independiente estaba dividido entre un partido “del progreso” y uno “del retroceso”. No utiliza, por lo tanto, el concepto de *liberal*. Pero, para Mora, existían algunos elementos básicos en los que concordaban “las personas que se hallaban perfectamente de acuerdo en la marcha progresiva de las cosas”, a saber “la abolición de los fueros y los privilegios [y] la libertad de pensamiento”. Señaló, además, que “por marcha política de progreso entiendo aquella que tiende a efectuar, de una manera más o menos rápida, la ocupación de los bienes del clero; la abolición de los privilegios de esta clase y de la milicia; la difusión de la educación pública de las clases populares, absolutamente independiente del clero; la supresión de los monacales, la absoluta libertad de las opiniones; la igualdad de los extranjeros con los naturales en los derechos civiles; y el establecimiento del jurado en las causas criminales”, José María Luis Mora, *Revista política de diversas administraciones que ha tenido la república hasta 1837*, pp. 9 y 3, en DE: <<http://www.biblioteca.com>>

también, y de manera muy importante, lo acompañaron clérigos católicos.¹⁶

De tal modo, el mundo de las ideas y creencias religiosas en América Latina, de las cosmovisiones religiosas, que parecía monolítico, se revela extremadamente complejo. Se muestra mucho más fragmentado de lo que para la gran mayoría ha sido posible o deseable reconocer. Parece entonces que el rescate de estos hechos no sólo puede servir como antecedente remoto y tal vez glorioso de los orígenes de una minoría que ha sido rechazada socialmente sino también como símbolo de un movimiento de cambio en la conformación intelectual, social y religiosa imperante en los países latinoamericanos al iniciar su vida independiente.

II

Si hemos de creer a los testimonios que Thomson dejara sobre sus viajes,¹⁷ la recepción de que era objeto en los lugares por donde pasaba era más bien entusiasta. Usualmente, inicia hablando de la magnífica aceptación que tenía el producto que ofrecía. Continúa especificando las personalidades del mundo de la política que lo recibían y apoyaban. Luego pasa a hablar de los clérigos de diver-

org.ar/libros/70239.pdf>. Por su parte, los redactores de *El Quiteño Libre*, órgano de expresión de los ecuatorianos que se identificaban como liberales al principiar los años 1830, señalaban que “El liberalismo [...] significa la profesión de opiniones liberales, de opiniones favorables a la libertad; en otros términos, la adhesión a los principios en que se fundan los derechos de los pueblos, y los deberes de los gobiernos”, *El Quiteño Libre*, año I, trimestre I, núm. 5 (9-vi-1833); y habían concretado sus propósitos días antes de esa declaración: “1º Defender las leyes, derechos y libertades de nuestro país./ 2º Denunciar toda especie de arbitrariedad, dilapidación y pillaje de la hacienda pública./ 3º Confirmar y generalizar la opinión en cuanto a los verdaderos intereses de la nación./ 4º Defender a los oprimidos y atacar a los opresores”, véase “Prospecto”, *El Quiteño Libre*, año I, núm. 1 (12-v-1833).

¹⁶ Véase *infra*, n. 26.

¹⁷ La información sobre los quehaceres de Thomson se encuentra, fundamentalmente, en su correspondencia con la British and Foreign Bible Society, véase Thomson, *Letters on the moral and religious state of South America* [n. 1]. De dicha correspondencia dan buena cuenta los textos de Mitchell, *The Evangelical contribution of James Thomson to South American life (1818-1825)* [n. 1]; Gringoire, “El ‘protestantismo’ del Doctor Mora” [n. 1]; Canton, *History of the British and Foreign Bible Society* [n. 5]; García Canclini, “Políticas culturales y crisis de desarrollo” [n. 3]; y Washington Padilla Jr., *La Iglesia y los dioses modernos: historia del protestantismo en el Ecuador*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1989. Algo de esta correspondencia se encuentra reproducida en los informes anuales de la *Missionary Review*, lo cual es particularmente importante para México.

sos rangos, desde obispos y canónigos hasta párrocos locales, que se interesaban por su actividad y termina hablando de las buenas ventas que tenían sus productos, es decir, Biblia y Nuevo Testamento en castellano. Habla también, cuando menos en un par de casos, de los afanes que se desarrollaron localmente por traducir a lenguas indígenas el Evangelio de San Lucas.¹⁸ Una vez planteado este panorama, informa que ciertos sectores de la sociedad y del clero se manifestaban en su contra. El sabor de boca que deja, sin embargo, es dulce. Y la historia parece repetirse en todos los lugares por los que pasaba.

Contrastan con esta feliz imagen varias cosas. En primer lugar la pobre secuela que los trabajos de Thomson parecen dejar. En ningún país latinoamericano existe una clara conciencia de que las labores de este promotor escocés hayan trascendido en el tiempo. Para referirse al caso colombiano, Pablo Moreno acuñó un concepto ilustrativo: *fugacidad* de la empresa. De hecho, años después, la *Missionary Review* publicó una opinión particularmente crítica de estos afanes, al señalar que ninguna de las misiones fundadas en la segunda mitad del siglo había tenido su origen en los esfuerzos de Thomson. En segundo lugar, la actitud de escepticismo que, al menos con respecto a México, tiene en esos mismos años la contraparte norteamericana de la BFBS, la American Bible Society (ABS). En 1822, dicha organización decidió que no era “aconsejable nombrar un agente” en este país.¹⁹ En 1827, la ABS informó a sus asociados que para la tarea de distribución de la Biblia en México “aún existe una notoria falta de facilidades para hacerlas circular [...] a pesar de que han sido eliminados obstáculos civiles y eclesiásticos”.²⁰ Así, no obstante que en 1828 se diera una buena oportunidad para realizar su tarea en el estado de Chihuahua, donde la legislatura local había aceptado distribuir Biblias en las escuelas,²¹ los trabajos de la ABS no fueron “ni extendidos ni frecuentes” en México. En tercer lugar, los testimonios de Thomson son, prácticamente, los únicos que se citan para dar razón de los hechos. Por ejemplo,

¹⁸ Se conocen, al menos, los casos del náhuatl y del aymara, véase *infra*, n. 30.

¹⁹ Carta de John Burnap a Woodhul y Milner, 8 de marzo de 1822, citada en *History* (México, American Bible Society), vol. I, 1816-1830, fotocopias, s.p.i., p. 59, en la Biblioteca de la Sociedad Bíblica de México. La ABS fue fundada en Nueva York en 1816.

²⁰ ABS, *Annual Report*, 1827, *apud ibid.*, p. 60.

²¹ *Ibid.*, pp. 62-63.

en el caso peruano se habla de un decreto firmado por Bernardo Monteagudo acerca de la creación de escuelas con el apoyo del escocés, pero la fuente sigue siendo el mismo Thomson.²² En el caso mexicano hay un breve artículo del Doctor Mora acerca de la Sociedad Bíblica y su función,²³ pero no menciona para nada al enviado de la agencia británica. Ante esto, podríamos preguntarnos si lo que hasta ahora sabemos acerca de la tarea de colportaje bíblico realizada por Thomson fue tal como él dijo.

Para medir el impacto real del trabajo de Thomson deberemos recurrir a otros indicadores de su labor. Con ello, tal vez sea posible abrir posibilidades ciertas de conocerlo. Analizar sus posibles secuelas puede ser útil en esta tarea. Hay dos que saltan a la vista. En primer lugar, es cierto que no parecen existir en ningún lado ejemplares de las Biblias y Nuevos Testamentos que Thomson afirma haber distribuido con prodigalidad. Y decimos distribuido porque, si bien en su correspondencia se afirma que esos ejemplares se vendieron “a un precio igual al del costo original más gastos”,²⁴ parece que hubo una distribución gratuita copiosa.²⁵ En contraste, en el caso mexicano existe una interesante y asombrosa “fiebre” de edición de biblias castellanas. En 1831 se hizo una edición mexicana en diecisiete volúmenes de una traducción al español desde el francés de la llamada Biblia de Vence.²⁶ Ese mismo año se hizo

²² Quienes han estudiado el caso y han tenido la posibilidad de buscar la información en Perú recurren al escocés, véase Bruno-Jofré, “La introducción del sistema lancasteriano en Perú” [n. 5], p. 90.

²³ José María Luis Mora, “Ciencias eclesiásticas: Sociedad de la Biblia”, *Obras completas*, 1ª reimp., México, Instituto Mora/Conaculta, 1994, tomo 8, pp. 95-97.

²⁴ Canton, *History of the British and Foreign Bible Society* [n. 5], vol. II, p. 92.

²⁵ En 1822, el agente de la ABS señaló que en Buenos Aires “muchos se resisten a comprarla pues allí ya existió una distribución gratuita copiosa; la misma objeción se ha hecho en Montevideo”, “Distribution of the Scriptures in South America”, *Missionary History*, vol. XIX (septiembre de 1923), p. 294. Lucas Mathews, el segundo colporteur de la BFBS en América hispánica, escribió a la junta directiva de la ABS en 1828: “Me permito sugerir que instruyan a sus corresponsales para que siempre vendan. La distribución gratuita indiscriminada ha hecho un daño incalculable”, *apud History* [n. 19], p. 60.

²⁶ *Sagrada Biblia en Latín y Español con notas literales, críticas e históricas, prefacios y disertaciones sacadas del comentario de D. Agustín Calmet, Abad de Senones, del Abad Vence y de los más célebres autores para facilitar la inteligencia de la Santa Escritura*, primera edición mexicana enteramente conforme a la cuarta y última francesa del año de 1820, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1831-1833, 25 tomos. Al respecto dice Rafael Serrano: “El editor mexicano Mariano Galván Rivera (1782-1876) ayudado por un equipo de ocho sacerdotes católicos publicó en 1836 una Biblia traducida del francés al español./ La Biblia en que se basó era la llamada ‘Biblia de Vence’ en idioma francés, que era una traducción de la Vulgata Latina al francés realizada

una edición mexicana de la traducción de Scío de San Miguel (la misma que utilizara la BFBS).²⁷ A estas publicaciones se agregaría, unos cuantos años después, la edición de un volumen de grabados y mapas para el estudio bíblico.²⁸ De la misma manera —y éste es uno de los timbres de orgullo de Thomson, primero, y del Doctor Mora como representante de la BFBS, después— se intentaron varias traducciones del Evangelio de Lucas a lenguas indígenas y se logró el éxito en la versión en náhuatl²⁹ y en aymara, publicada por la misma BFBS en 1829.³⁰

Esta serie de ediciones sorprende más pues desde 1824 el Papa León XII, en su primera encíclica, *Ubi Primum*, condena la acción de “una sociedad usualmente denominada Sociedad de la Biblia [que] atrevidamente [la] distribuye por todo el mundo. Rechaza las tradiciones de los Santos Padres [y] trabaja por todos los medios a su alcance para tener la Santa Biblia traducida, mejor dicho mal traducida, a las lenguas vernáculas de todas las naciones”; y argumenta: “Existen buenas razones para temer que (tal como ha sucedido ya [...] a causa de una interpretación distorsionada del Evangelio de Cristo) generarán un evangelio del hombre o, lo

en 1667 por Louis-Isaac Lemaistre de Sacy y llamada la *Biblia de Port-Royal* o *Biblia de Sacy*. El nombre ‘Vence’ se toma del sacerdote francés Henri-François d’Orches de Vence, abad de Vence, que le hizo comentarios y anotaciones. La traducción al español se hizo de la cuarta edición francesa de 1820”, véase “Versión de Mariano Galván ‘La Biblia de Vence’”, en DE: <<https://medium.com/historia-de-la-biblia-en-espanol/version-de-mariano-galvan-la-biblia-de-vence-e08b0d3cd48a>>.

²⁷ *La Biblia Vulgata Latina*, traducida al español y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y Espositores católicos por Don Felipe Scío de San Miguel, Primera edición mejicana, Méjico, Cornelio C. Sebring, 1831-1835, 11 vols.

²⁸ *Estampas y mapas para la edición mejicana de la sagrada Biblia del Abad Vence*, Nueva York, S. Stiles y Co., 1835.

²⁹ *El Evangelio de S. Lucas, del latín al mexicano o mejor náhuatl*, Londres, Samuel Bagster, 1833. Un ejemplar de los doscientos cincuenta que se imprimieron se encuentra en la Biblioteca de la Sociedad Bíblica de México. Acerca de esta versión, Pedro Gringoire nos informa que el manuscrito se encuentra en los archivos de la BFBS en Londres, ejemplar que lleva una nota “firmada por el P. [Mariano] Paz y Sánchez diciendo que hizo la traducción a solicitud de su sobrino Miguel Quiñones, profesor de latín y retórica en ‘Los Angeles’ (¿Puebla de los Ángeles?)”, Gringoire, “El ‘protestantismo’ del Doctor Mora” [n. 1], p. 364.

³⁰ *El Evangelio de Jesu Christo segun San Lucas en aymará y español*, traducido de la Vulgata Latina al aymará por don Vicente Pazos-Kanki, doctor de la Universidad del Cuzco e individuo de la Sociedad Histórica de Nueva-York; al español por el P. Phelipe Scío de San Miguel, de las Escuelas Pías, obispo de Segovia, Londres, Publisher J. Moyses, Took’s Court, Chancery Lane, 1829, 18 cm, en DE: <<http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/10629941>>. En los archivos de la BFBS en la biblioteca de la Universidad de Cambridge, Reino Unido, tienen tres ejemplares publicados en la segunda mitad del siglo XIX.

que es peor, un evangelio del demonio”.³¹ Recuerda en ella que se debe insistir a los fieles que la Congregación del índice ya había establecido que “si los Sagrados Libros se permiten corrientemente y sin discernimiento en lengua vulgar, de ello ha de resultar, por la temeridad de los hombres, más daño que provecho”.³²

Ciertamente había diferencias sustanciales entre las biblias en castellano editadas en México y las producidas en Londres por la Sociedad Bíblica. Una, de enorme trascendencia, tenía que ver con el contenido mismo. Si bien es cierto que los ejemplares de la BFBS utilizaban la traducción católica de Scío de San Miguel, ordenada por Carlos III en 1780, y, en un principio, se incluían los libros deuterocanónicos,³³ no llevaban los comentarios exegéticos. Esto hacía una diferencia de forma y de fondo. De forma porque el tamaño (y por lo tanto el precio) del libro se reducía considerablemente. Mientras que la edición de la BFBS cabía en un volumen de 14 x 22 cm y alrededor de novecientas páginas,³⁴ la que Mariano Galván hiciera de la de Vence era de veinticinco volúmenes y la segunda de Scío de once. La diferencia resultante en el precio de los ejemplares era, por lo tanto, enorme. Eso abría posibilidades de mercado prácticamente insospechadas. De fondo porque, para una parte singularmente importante del clero en América Latina, los ejemplares distribuidos por Thomson estaban “mutilados”, por lo que su lectura era considerada inconveniente. Y con este argumento su lectura fue prohibida.³⁵ Con o sin notas, completa o

³¹ *Ubi Primum, Encyclical of Pope Leo XII on His Assuming the Pontificate*, 5 de mayo de 1824, inciso 17, en DE: <<http://www.papalencyclicals.net/Leo12/112ubipr.htm>>. La traducción es mía.

³² *Ibid.*, inciso 19; también *apud* Padilla Jr., *La Iglesia y los dioses modernos* [n. 17], p. 111.

³³ “Apócrifos” se les llama en la tradición protestante.

³⁴ Ni en la Biblioteca de la Sociedad Bíblica de México ni en la de la Universidad de Cambridge, donde están depositados los archivos de la BFBS, hemos podido localizar ejemplar alguno de las biblias distribuidas por Thomson en su recorrido por América Latina. La caracterización que se presenta aquí se hace a partir de una edición de la traducción de Scío hecha por la misma BFBS años después, en 1869: *La Biblia o el Antiguo y Nuevo testamento traducidos al español de la Vulgata Latina*, por el Rvo. Padre Philippe Scío de San Miguel, Cambrigia, Impreso por C.S. Clay, 1869, s.p. + 239 págs.; las medidas 14 x 22 cm corresponden a una edición catalana publicada por la misma sociedad en 1835. *Le Nou Testament de Nostre Senyor Jese Christ, trudent, de la Vulgata Latina*, En Llengua Catalana ab presensa del text original, Londres, Societat Inglesa y Estrangera de la Biblia, de la estampa de Ricchard Watts, 1835, 400 págs.

³⁵ Lucas Mathews aleccionaba a los directivos de la ABS: “He encontrado, casi en todas partes, que [la falta de libros apócrifos en nuestros ejemplares] es un obstáculo muy

incompleta, parece claro que no estaba fuera de lugar plantearse la distribución de la Biblia.

III

AL parecer, al finalizar la década de los años veinte e iniciarse la de los treinta, en algunas partes de América Latina existió un mercado amplio para la lectura de la Biblia. Pero, ¿qué significaba esto en realidad? Tradicionalmente se ha interpretado la “buena” aceptación de los trabajos de la BFBS como una muestra de los avances logrados por “los liberales” en el establecimiento de su proyecto de nación.³⁶ Así, su ulterior desvanecimiento es visto como el resultado de la pérdida de vigor de dicho proyecto.³⁷ Esta actitud explica las listas de colaboradores y apoyos que recibieron los trabajos de Thomson, que incluyen personalidades de primer orden en la vida política y cultural de la región. Por ejemplo, la relación de colaboradores de las Sociedades Bíblicas que nos presenta Rosa del Carmen Bruno-Jofré para América del Sur es por demás ilustrativa: “José de San Martín, Bernardo O’Higgins, Bernardo Monteagudo, Simón Bolívar, Vicente Rocafuerte”.³⁸ Para el caso mexicano, Gringoire menciona, entre otros, al Doctor Mora, Lorenzo de Zavala, José Joaquín Pesado, Ignacio Tresguerras, Francisco Olaguíbel y Antonio Joaquín Pérez Martínez.³⁹ Para Colombia, Pablo Moreno nos habla de Francisco de Paula Santander, Pedro Gual, José Santamaría y otros.⁴⁰

A pesar del apoyo de algunos liberales y de miembros del Estado eclesiástico, el trabajo de difusión de la Biblia fue obstaculizado por medio de edictos episcopales y trabas burocráticas. En el caso mexicano, aquí entró nuevamente el papel de Mora como político influyente y comprometido con esta tarea. De tal manera, gestionó

serio”, *apud History* [n. 19], p. 60. Aunque Thomson alegaba que ése era en realidad un pretexto para “muchos por estos rumbos, particularmente clérigos, que no tienen mucho aprecio por la circulación de las Escrituras”, *ibid.*, p. 64.

³⁶ Aun la línea de interpretación abierta por Bastian así lo deja ver, *cf. Breve historia del protestantismo en América Latina* [n. 9], p. 91.

³⁷ Para los casos colombiano y ecuatoriano, *cf. Moreno*, “El papel de las Sociedades Bíblicas durante la pos-independencia” [n. 9], p. 90; y Padilla Jr., *La Iglesia y los dioses modernos* [n. 17], p. 93, respectivamente.

³⁸ Bruno-Jofré, “La introducción del sistema lancasteriano en Perú” [n. 5], p. 88.

³⁹ Gringoire, “El ‘protestantismo’ del Doctor Mora” [n. 1], pp. 331-333.

⁴⁰ Moreno, “El papel de las Sociedades Bíblicas durante la pos-independencia” [n. 9].

que no se retuvieran en las aduanas los cargamentos de biblias que llegaban al país, empresa en la que, por cierto, alcanzó poco éxito, y trató de convencer a funcionarios estatales de que hicieran caso omiso de los impedimentos clericales a su circulación. Al respecto, en su papel como presidente de la Sociedad Bíblica mexicana, al mediar 1829, Mora comunicó a su homólogo de la Casa Matriz en Londres lo siguiente:

En la República Mexicana, como en todos los países educados en la intolerancia, a pesar de la liberalidad de sus leyes [...] la ignorancia y la preocupación de algunas partes del clero [...] han procurado entorpecer la circulación de la Biblia [...] pero los verdaderos amantes del cristianismo han hecho, hacen y harán todos los esfuerzos para que la educación religiosa [...] se ministre en lo sucesivo por la lectura de la escritura divina, especialmente por la de los santos evangelios.⁴¹

Como podemos darnos cuenta, en forma paralela a sus esfuerzos por llevar adelante una reforma de la educación y de la propiedad, lo que permitiría liberar a ambas del control del clero (esfuerzo del que la historiografía mexicana nos ha hablado repetidamente), Mora luchó por impulsar la lectura de las Sagradas Escrituras. Las labores conjuntas de Thomson y Mora bajo la égida de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, aunados a los esfuerzos de otros mexicanos hicieron posible que la Biblia se convirtiera en el libro más vendido en México al finalizar los años veinte y principiar los treinta del siglo xx. Los esfuerzos de Mora, y los de otros muchos como él, quedaron trancos por una revuelta clerical, lo que hizo que nuestro personaje abandonara la vida pública y terminara solo y fuera del país.

IV

AHORA bien, si es un hecho que políticos liberales apoyaron los trabajos de difusión de la Biblia, también lo es que muchas de las listas de colaboradores en la empresa incluyen nombres de clérigos.⁴² Tradicionalmente se ha resuelto el asunto pensando en que

⁴¹ *Apud* Gringoire, “El ‘protestantismo’ del Doctor Mora” [n. 1].

⁴² Gringoire señala que “entre los más interesados en adquirir las Sagradas Escrituras en castellano se encontraban muchos sacerdotes y miembros de órdenes religiosas”. Y continúa mencionando numerosos ejemplos de integrantes del clero tanto regular como

éstos eran miembros del ala liberal del clero. Pero un acercamiento a la trayectoria de algunos de ellos puede revelarnos interesantes sorpresas.

En el caso mexicano, dentro de la lista de colaboradores, y con un papel particularmente importante, está alguien de quien Gringoire no da el nombre, pero que identifica como el obispo de Puebla. Se trata de Antonio Joaquín Pérez Martínez. La participación de este prelado no fue simbólica ni por formulismo. No se concretó a inscribirse en alguno de los grupos organizados por Thomson o a aportar un poco de dinero para su funcionamiento, tal como muchos de los colaboradores en la empresa hicieron.⁴³ Pérez Martínez tuvo un par de actitudes “especiales” en el proyecto de Thomson. En primer lugar, donó algunos libros mexicanos a la BFBS. En segundo término, y esto casi podría haber sido una mera cortesía, ofreció participar en las tareas de la Sociedad desempeñando cualquier encargo que se le pidiera en relación con ello.⁴⁴ Por último, da noticia de que, efectivamente, apoyó las labores del organismo. Esto lo hizo encargando a tres párrocos de su diócesis,

secular y de distintos niveles jerárquicos que se vincularon con los trabajos de distribución bíblica de Thomson. Cita entre ellos al P. José María Alcántara (rector del Colegio de San Agustín), al P. José Antonio López García de Salazar, al obispo de Puebla, al dominico queretano P. Cuevas y a Mariano Paz y Sánchez (traductor del Evangelio de Lucas al náhuatl), Gringoire, “El ‘protestantismo’ del Doctor Mora” [n. 1], pp. 329-334. Para Colombia, Pablo Moreno nos habla de la participación del obispo de Antioquia, del arzobispo de Bogotá, del deán de la Catedral y el obispo de Santa Marta en la Sociedad Bíblica allí formada, véase Moreno, “El papel de las Sociedades Bíblicas durante la pos-independencia” [n. 9].

Sobre una corriente ideológica denominada “catolicismo liberal”, Plata Quezada considera que en el siglo XIX al interior del catolicismo se presentaron al menos dos grandes corrientes de pensamiento, una de las cuales “fue el catolicismo *conciliacionista*, que, nacido a partir del vínculo que muchos creyentes hicieron con las ideas del humanismo, primero, y las de la Ilustración, después, pretendió aproximar la Iglesia y el clero a las ideas del mundo moderno y a la aceptación del progreso humano como parte del plan de Dios. En esta gran corriente figuran a su vez el *catolicismo liberal*, que pretendió acercar catolicismo y liberalismo y el *catolicismo utópico o socialismo cristiano*”, William Elvis Plata Quezada, “El catolicismo liberal (o liberalismo católico) en Colombia decimonónica”, ponencia presentada en el Tercer Coloquio en torno al Hecho Religioso “Catolicismo: corrientes y discursos”, celebrado en la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, octubre de 2009. El texto fue publicado en *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu* (Bogotá, Universidad de San Buenaventura), vol. LI, núm. 152 (julio-diciembre de 2009), pp. 71-132, pp. 74-75.

⁴³ En el caso colombiano, por ejemplo, el general Santander, si bien no participaba directamente en el capítulo de la Sociedad Bíblica organizado allí, entregó alguna aportación generosa.

⁴⁴ Gringoire, “El ‘protestantismo’ del Doctor Mora” [n. 1], p. 362.

“bastante instruidos en el idioma mexicano”, para que elaboraran “cada uno separadamente” una traducción, con el fin de entregársela a Thomson.⁴⁵

Llama la atención que, existiendo el antecedente de la encíclica de León XII, *Ubi Primum*, que tenía como finalidad principal atacar la actividad de las sociedades bíblicas, un prelado con los antecedentes de Pérez Martínez actuara así. Pero este hecho llama más la atención cuando se conoce un poco más de cerca la amplia y significativa carrera del personaje. Habiendo nacido en Puebla y desarrollado su carrera desde estudiante hasta párroco y canónigo en ese lugar, su vida dio un salto cualitativamente importante cuando fue electo en 1810 para representar a Puebla en las Cortes españolas que terminarían siendo de Cádiz. En ellas tuvo un papel de relevancia pues llegó a presidir las sesiones de apertura después del traslado de ese cuerpo desde León a su final sede gaditana y tuvo una participación activa en su disolución. Durante ese proceso, Pérez Martínez se incorporó al grupo de diputados absolutistas conocido como los “persas”, que apoyaron incondicionalmente a Fernando VII. Fue esta actitud la que le valió la elección y su consagración como obispo de Puebla, lugar al que regresó en 1815. Posteriormente, cuando las nuevas cortes de 1820-1821 intentan procesarlo por su actividad en 1814, “sus diocesanos lo defienden”, participa en el proyecto de independencia de Agustín de Iturbide y promueve posteriormente su instalación como emperador.⁴⁶ En política, Pérez Martínez no era liberal. Ciertamente, tenía una peculiar inclinación a patrocinar y promover el arte y su conocimiento.

Cristina Gómez nos informa que esta actividad de Pérez Martínez obedece a “su pensamiento conservador y su conducta suma-

⁴⁵ Al respecto de este episodio, Gringoire nos informa que “se trataba del plan de publicar el Evangelio de San Lucas en mexicano. Según carta de Thomson de marzo 2, 1829, la traducción ordenada por el obispo se terminó, pero los tres estilos eran tan diferentes que se decidió formar con las tres traducciones una sola uniforme. Era una traducción de prueba y abarcaba solamente dos capítulos de dicho Evangelio. Por desgracia, el obispo de Puebla falleció el 26 de abril de ese mismo año y con ello los trabajos quedaron en este respecto interrumpidos”, *ibid.*

⁴⁶ La carrera política de Pérez Martínez en Cristina Gómez Álvarez, *El alto clero poblano y la revolución de independencia, 1808-1821* (1997), México, FFYL-UNAM, 2008 (*Seminarios*); *Diccionario Porrúa, historia, biografía y geografía de México*, México, Porrúa, 1995, p. 2694.

mente pragmática”.⁴⁷ Pero no sólo eso, la misma autora encuentra el ultramontanismo del poblano, además de su ambición personal, como criterio explicativo de mucho de lo que hizo ese obispo. Así, Pérez Martínez defiende la autoridad del monarca en manera “proporcional a la protección que diera al altar”.⁴⁸ Esa actitud no sólo de defensa de los derechos de la Iglesia en sí misma, sino del papado como institución rectora de esa organización, parecen incompatibles con la flagrante contravención a la condena papal de la actividad de las sociedades bíblicas y de las traducciones de la Biblia a lenguas vernáculas.

Tal vez podríamos avanzar en la explicación de este problema si recordamos que en el ambiente intelectual en el que se formó Pérez Martínez prevalecían ciertas ideas que veían como necesaria la reestructuración de la práctica religiosa imperante. David Brading nos ha hablado ya de lo extendidas que estaban en el imperio español las ideas “jansenistas”, que verdaderamente revolucionaron la manera de concebir las prácticas de fe y las estructuras de poder eclesiásticas:

Los jansenistas españoles coincidieron con los juristas regalistas como Rodríguez Campomanes tanto en su preferencia por un cabildo eclesiástico y por jerarquías nacionales, como en su recelo frente a la monarquía papal. Los obispos que encabezaban este sector pusieron en duda el valor de las órdenes religiosas y subrayaron en cambio la primacía pastoral del episcopado y del clero diocesano. Se inclinaban en favor de la enseñanza de una sencilla piedad interior que indujera a la práctica de buenas obras más que a exaltar el ascetismo y la contemplación y estimulaban la predicación de sermones basados en textos de las Sagradas Escrituras. Cuestionaron la validez de las peregrinaciones a santuarios que alojaban imágenes sacras, desdeñaron la astrología y los oráculos, y censuraron la creencia popular en curaciones milagrosas. Consideraron que las extravagantes y sobredoradas iglesias del barroco tardío ofendían a la piedad cristiana y al buen gusto, y alabaron en cambio la sencillez y sobriedad del estilo neoclásico. En cuanto al ámbito teológico, criticaron agudamente los obsoletos fundamentos aristotélicos y el discutible método de estudios propio de la escolástica, y aconsejaron a los seminaristas el estudio de la historia de la Iglesia y de los documentos conciliares.⁴⁹

⁴⁷ Gómez Álvarez, *El alto clero poblano y la revolución de independencia* [n. 46], p. 181.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁹ David Brading, “El jansenismo español y la caída de la monarquía católica en México”, en Josefina Zoraida Vázquez, coord., *Interpretaciones del siglo XVIII*

Para el investigador inglés, éste fue uno de los elementos que minaron sensiblemente la autoridad de la Corona y que explican la ruptura de su autoridad. Para nuestros fines, en el cuadro que Brading nos ofrece del jansenismo español resaltan varios hechos fundamentales. Llama la atención particularmente el énfasis en una piedad, y una actitud en general ante la vida que ya no quiere ser barroca. Y ésa parece ser la perspectiva de Pérez Martínez. Después de la independencia, este hombre se dedicó solamente a labores “pastorales” y culturales: “socorrió pecuniariamente” a las escuelas lancasterianas y a las academias de San Carlos y Bellas Artes de Puebla y logró armar una interesante colección de arte. Su interés por el trabajo de la BFBS podría derivarse, entonces, no de una perspectiva liberal de la sociedad (esto está completamente descartado), sino por una actitud más racionalizada e interiorizada frente a la experiencia religiosa y los medios de acercamiento al conocimiento y la acción de la naturaleza.

V

EN este sentido, si bien políticamente Pérez Martínez parece haber estado muy lejos de algunos de los apoyos liberales de Thomson, en términos de concepción de la práctica religiosa, pudo no haberlo estado tanto. Por esos años, el ecuatoriano Vicente Rocafuerte, quien había sido perseguido por el absolutismo fernandino en Cádiz, colabora con la embajada mexicana en Londres para impulsar un proyecto de elaboración y traducción de manuales que permitiera conformar una nueva “moralidad” en los recientemente independizados países de Hispanoamérica.⁵⁰ Para ello utilizó los servicios de los liberales españoles entonces exiliados en Londres y con quienes había entablado relaciones desde su participación en las Cortes de Cádiz allá por el año de 1814. El proyecto editorial era muy amplio. Se logró, al menos, la publicación de doce

mexicano: el impacto de las reformas borbónicas, México, Nueva Imagen, 1992, pp. 187-215, p. 198.

⁵⁰ Véase la explicación de este proyecto en *Vicente Rocafuerte, un americano libre*, pról. y notas de José Antonio Fernández de Castro, México, SEP, 1947 (*Biblioteca enciclopédica popular*, núm. 141). La trayectoria pública de Rocafuerte en México es seguida muy de cerca en Jaime E. Rodríguez, *El nacimiento de Hispanoamérica: Vicente Rocafuerte*, México, FCE, 1980 (Sección *Obras de Historia*).

catecismos distintos, entre otros uno de moral y varios de distintas ciencias aplicadas. Se incluían, además, un par de libros de José Blanco White.

Uno de los textos incluidos en la colección fue la *Teología natural* del autor inglés William Paley.⁵¹ La finalidad de verter en castellano este libro, según lo expuso Rocafuerte a Joaquín Lorenzo Villanueva, el traductor, era “dar a la juventud americana principios exactos de religión, desviándola de ese espíritu de inmoralidad que es desgraciadamente tan común entre los que han tenido la triste suerte de haberse educado bajo la férula monacal”.⁵² Al parecer, se buscaba establecer una religiosidad moderna en los países hispanoamericanos.

⁵¹ William Paley, *Teología natural o demostración de la existencia y de los atributos de la divinidad fundada en los fenómenos de la naturaleza*, trad. de D.J.L. Villanueva, Londres, R. Ackermann, 1825.

⁵² Vicente Rocafuerte a Joaquín Lorenzo Villanueva, Londres, noviembre 30 de 1824, *apud ibid.*, p. iv.

RESUMEN

Entre los años de 1810 y 1840 diversos agentes de Sociedades Bíblicas de habla inglesa recorrieron las nuevas naciones americanas con la tarea de promover la lectura de la Biblia en castellano. En este empeño contaron con apoyos provenientes de diversos sectores sociales (intelectuales, políticos, agentes religiosos e incluso altos funcionarios eclesiásticos), muchos de ellos motivados por el afán de renovar la práctica de la fe cristiana en los nuevos países. Dicha labor trajo a Hispanoamérica no sólo materiales de lectura sino también métodos para enseñar la lectoescritura. Este hecho, en sí mismo considerado revolucionario, contribuyó a la construcción de una modernidad ilustrada.

Palabras clave: Sociedades Bíblicas en Hispanoamérica, lectura y religión, método lancasteriano, James D. Thomson (1788-1854), José María Luis Mora (1794-1850), Antonio Joaquín Pérez Martínez (1763-1829).

ABSTRACT

From 1810 to 1840, several agents of English speaking Biblical Societies were sent to the recently created Hispanic-American countries to encourage the reading of the Bible in Spanish. Supported by different social sectors (intellectuals, politicians, religious agents and even some high-rank Church officials), many of them were moved by the idea of renewing Christian practices in the new countries. For this task, reading materials were brought to Hispanic-American countries and used, together with methods to teach to read and write. This fact, a revolutionary endeavor by itself, supported the creation of an enlightened modernity.

Key words: Bible Societies in Hispanic America, reading and religion, Lancasterian method, James D. Thomson (1788-1854), José María Luis Mora (1794-1850), Antonio Joaquín Pérez Martínez (1763-1829).