

# Difusión del protestantismo en la ciudad de Rosario (1874-1890). Las misioneras metodistas del Colegio Norteamericano

**Eunice Noemí Rebolledo Fica**  
(Universidad Nacional de Córdoba)

**Norman Rubén Amestoy**  
(Fraternidad Teológica Latinoamericana, FTL-Historia)

---

## Resumen

En este estudio continuamos analizando la difusión del metodismo en la ciudad de Rosario en el período (1874-1890), atendiendo al accionar de las misioneras norteamericanas y los inicios del Colegio Americano. La investigación examina las influencias teológicas y pedagógicas recibidas; el desarrollo de las escuelas y la percepción que tuvieron de las costumbres y tradiciones de la ciudad en los inicios de la "modernización". Asimismo, intentamos reconstruir la visión en cuanto a la educación de la mujer en el marco del proyecto de reforma que la *Women's Foreign Missionary Society* soñaba para el Río de la Plata. La relevancia del examen radica en que este primer esfuerzo misionero moldeó el perfil de la misión educativa metodista en Montevideo, Callao, Lima y Buenos Aires en los años siguientes.

**Palabras clave:** Metodismo. Rosario. Misioneras. Colegio Americano

## Abstract

In this study we continue analyzing the diffusion of Methodism in the city of Rosario in the period (1874-1890), paying attention to the actions of the North American missionaries and the beginnings of the American School. The research examines the theological and pedagogical influences received; the development of the schools and the perception they had of the customs and traditions of the city at the beginning of the "modernization". We also attempt to reconstruct the vision regarding women's education in the framework of the reform project that the Women's Foreign Missionary Society dreamed of for the Rio de la Plata. The relevance of this study lies in the fact that this first missionary effort shaped the profile of the Methodist educational mission in Montevideo, Callao, Lima and Buenos Aires in the following years.

**Key Words:** Methodism. Rosario. Missionaries. American School.

---

En esta investigación pretendemos continuar con el análisis de la difusión del protestantismo en la ciudad de Rosario, en particular atendiendo al caso de las

sociedades metodistas y la labor de las misioneras durante los primeros 15 años de trabajo en el desarrollo del Colegio Norteamericano. En el estudio de las misioneras, nos interesa indagar en sus itinerarios espirituales, las influencias teológicas y culturales que recibieron y divulgaron. También examinaremos la percepción que tuvieron de Rosario y el campo misionero rioplatense y su mirada de las costumbres y tradiciones. Intencionalmente dejamos fuera de este análisis la mirada de las misioneras acerca de las devociones y las prácticas religiosas del catolicismo, que abordaremos en otro estudio posterior, dada no solo la especificidad de la temática sino también la prolífica cantera de material para examinar. En cuanto a la labor educativa, nos parece relevante destacar el carácter pionero del Colegio Norteamericano y analizar las corrientes educativas presentes en su conformación, las influencias recibidas y los elementos de educación innovadora que estas ofrecieron para la modernidad. Por otro lado, nos parece importante considerar los aportes y discusiones iniciales entre los representantes eclesiásticos y la *Woman's Foreign Missionary Society* (en adelante WFMS, Sociedad Femenina de Misiones Extranjeras), ya que estos fueron decisivos en cuanto al perfil que adquirirían los desarrollos posteriores de la misión educativa metodista, especialmente en Montevideo (1888), Callao y Lima en Perú (1891), Buenos Aires (1913), pero también en Chile, Ecuador y Bolivia.

Como punto de partida quisiéramos sugerir la hipótesis de que las misioneras norteamericanas de la WFMS, en Rosario, respondían a un llamado misionero que tenía como trasfondo la piedad de santificación, inscrita en el Avivamiento de la “segunda bendición”. Esta no solo sustentaba sus comportamientos de entrega consagrada, sino que también las impulsó a capacitarse teológicamente para enseñar, escribir y predicar; interesarse por la educación superior de la mujer; y trabajar por la igualdad de derechos para la mujer. Por otro lado, del mismo modo que el Segundo Gran Avivamiento<sup>1</sup> tuvo una derivación determinante sobre el Avivamiento de Santidad y el desarrollo de las misiones internas y extranjeras en la “frontera pagana”, también es posible percibir un vínculo naturalizado entre el Reformismo social norteamericano<sup>2</sup>, de trasfondo Ilustrado —y Romántico— y las banderas reivindicadas por las misioneras. Algunas de estas eran el abolicionismo antiesclavista, el reformismo educativo, la emancipación femenina, la causa de la temperancia, la defensa de los

---

<sup>1</sup> El Segundo Gran Avivamiento (1790-1840) fue el movimiento que se extendió en sucesivas oleadas de renovaciones religiosas en las principales denominaciones protestantes. Los *revivals* tenían la finalidad prioritaria de generar movimientos de renovación religiosa en las Iglesias protestantes ya establecidas. La predicación “revivalista” no tenía aristas que la identificaran con un discurso socialmente radical, aunque, sin embargo, al bregar por la templanza y la moralidad, propiciar cierta democratización de la religión, favorecer la participación de la mujer, oponerse a la esclavitud y estimular las iniciativas filantrópicas en el terreno educativo y social, algunos predicadores ligados al *revival* ayudaron a preparar el terreno para el desarrollo de valores intelectuales y así ejercieron una influencia notoria en la vida espiritual.

<sup>2</sup> Norman Rubén Amestoy, “El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas”, *Cuadernos de Teología* (Buenos Aires, Instituto Universitario ISEDET, 2001), 343-360.

animales y la lucha contra los abusos de espectáculos “bárbaros” como las corridas de toros, las riñas de gallos y la embestida contra las diversiones desordenadas como las fiestas de carnaval.

El reformismo, cuya principal herramienta para las misioneras era la educación, tenía como enemigo privilegiado las supersticiones del catolicismo. Por ello, la revolución moral que traería el nuevo orden republicano y moderno debía fundarse en la Biblia y disputarse en cada hogar mediante la educación de la mujer. De ese modo, a través de la educación disidente, las mujeres adquirirían principios de “pureza”, “fidelidad”, “honestidad” y “ahorro”, inscriptos en un ideal de maternidad piadosa que no se alejaba demasiado de las nociones de femineidad que circulaban entre las clases medias norteamericanas del periodo estudiado.

Sin embargo, estas misioneras, al haber crecido en el marco del fervor revivalista del Segundo Gran Avivamiento —con su democratización y ampliación de los espacios de participación religiosa— y los círculos de oración y reuniones de campamento del movimiento de santidad —donde alababan, enseñaban y predicaban con apoyo episcopal—, al involucrarse en las organizaciones misioneras, encontraron un resquicio para la ampliación de los roles femeninos y para ir más allá del modelo de maternidad piadosa preestablecido.

En el campo misionero, las misioneras pudieron ejercer la docencia y llevar adelante los ideales del reformismo educativo innovador, pero también trabajar por la elevación de la autoestima de la mujer e impulsar la “alta cultura” para su género, ya que ellas eran capaces de ejercer la enfermería, la medicina, la arquitectura y los trabajos contables en los hospitales y las escuelas que por sí mismas financiaban. El metodismo, con esta mirada, ampliaba los roles femeninos tradicionalmente asignados por las iglesias, especialmente extendiéndolos a las llamadas “obras de civilización”, que abrían las puertas para ejercer dichas profesiones.

La tarea de validar estas ideas apunta en varias direcciones. En primer lugar, vamos a rastrear las influencias teológicas de Phoebe Palmer, figura clave del movimiento de santidad. Luego analizaremos la conformación de la WFMS y, en especial, nos detendremos en el itinerario de Jennie Fowler Willing — importante por el influjo ejercido en las primeras misiones latinas del continente (México, Arizona, Rosario, Montevideo, Buenos Aires)— como mentora de las misioneras y coautora del libro *Rosario*. A continuación, nos focalizamos en los itinerarios de las misioneras norteamericanas y el desarrollo del proyecto educativo, tomando como punto de partida el modelo de Mount Holyoke. También analizaremos la sensibilidad que manifestaron hacia la ciudad y sus actores, las costumbres sociales que reprobaron y las causas que defendieron. Por último, intentaremos reconstruir las líneas de cómo imaginaban la educación de la mujer en el marco del proyecto de reforma que soñaban para el Río de la Plata.

### **Phoebe Palmer y la “segunda bendición”**

En los Estados Unidos, uno de los avivamientos espirituales se canalizó a través del movimiento de Santidad, que tenía su fuente de inspiración en la

relectura de las obras de John Wesley y apuntaba a recobrar una consagración más profunda en la vida cristiana de los creyentes de las iglesias establecidas norteamericanas. El desarrollo más relevante de la teología de la santidad provino de los escritos y el ministerio itinerante de Phoebe W. Palmer (1807-1874), una teóloga, escritora y editora de la Iglesia Metodista Episcopal y destacada evangelista, impulsora del *revival*/santificador del siglo XIX.<sup>3</sup>

Phoebe Worrall Palmer había nacido en Nueva York. Su padre, Henry Worrall, experimentó la conversión por medio de la predicación de John Wesley durante el Avivamiento en Inglaterra. A los 20 años se casó con Walter C. Palmer, un médico homeópata, devoto metodista y predicador laico. Como metodistas, se interesaron en la doctrina wesleyana de la “perfección cristiana” y procuraron alcanzar una vida enteramente consagrada y libre de pecado.

Ellos entendían que, más allá de la experiencia de la conversión, el creyente podía experimentar una segunda experiencia espiritual, que aparecía mencionada en John Wesley como “segunda bendición”. El 26 de julio de 1837, luego de haber sufrido la pérdida de sus tres hijos entre 1828 y 1836, en el tiempo de oración, escuchó la voz de Dios que le decía:

¿No has dicho haber entregado todo a Cristo? Si aquel que ahora cautiva todo tu afecto te fuese pedido, ¿No tratarías de evadir esa demanda? [...] Mi impresión fue que el Señor se iba a llevar a mi precioso esposo [...] Y cuando dije: “llévate al que es supremo objeto de mis afectos terrenales”, desde ese mismo momento sentí que en realidad fui completamente separada para Dios, y comencé a decir: “Se ha roto todo lazo que me ataba a la tierra”.<sup>4</sup>

Ese fue el inicio y la certeza de que la “bendición de la santificación total se recibía por fe, por cuanto está escrito: ‘Santifícalos en tu verdad; tu palabra es Verdad’”.<sup>5</sup>

La experiencia de la “entera santificación”<sup>6</sup> la llevó a elaborar un proceso de santificación, que se constituiría en el basamento de las prácticas de la santidad que conformaban su “teología del Altar”. La santificación era entendida como el triunfo del creyente sobre todo pecado consciente y, dado que era un estado alcanzable por cada cristiano, constituía un llamado a toda la iglesia sin excepción. No tenía que ver con la mortificación de la vida conventual, los ejercicios espirituales o el empeño del creyente, sino con la recepción, por pura

---

<sup>3</sup> Charles Edward White, *The Beauty of Holiness: Phoebe Palmer as Theologian, Revivalist, Feminist, and Humanitarian* (Grand Rapids, Francis Asbury Press, 1986). Charles Edward White, “The Beauty of Holiness: The Career of Phoebe Palmer.”, *Fides et Historia*, 19 (febrero de 1987), 22-34.

<sup>4</sup> Thomas C. Oden, *Phoebe Palmer: Selected Writings* (Sources of American spirituality) (New York, U.S Paulist Press International, 1988), 114-115.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 118-121.

<sup>6</sup> Randall Balmer y Lauren F. Winner, *Protestantism in America* (New York, Columbia University Press, 2005), 238-239.

gracia divina, mediante la decisión de vivir una vida de entera consagración a Dios; la aceptación de las promesas escriturales de santificación por fe, y la confesión testimonial y pública de la bendición experimentada. En la teología y en la práctica de la santidad, la comprensión del mundo espiritual, las emociones y los sentidos naturales estaban supeditados a las promesas bíblicas y las sagradas escrituras. La entera consagración llenaba la vida del creyente con un renovado dinamismo, poder e ímpetu. El reclamo divino, a la manera del pedido a Abraham, era la “disposición completa” que se pedía del cristiano a sacrificarlo todo.

La Reunión de los Martes para la Promoción de la Santidad, que primero solo alcanzaba a las mujeres metodistas, se extendió luego a los hombres y, cuando comenzaron a asistir algunos destacados líderes denominacionales, le terminaron por dar visibilidad a la iniciativa, desencadenando todo un movimiento de santidad a escala nacional que incluso trascendió las barreras de las denominaciones. En 1843, P. Palmer escribió *El camino de la santidad* (*The Way of Holiness*), donde plasmó sus ideas. El libro se transformó en la obra fundamental del movimiento de santidad, extendiéndose por los Estados Unidos, Canadá (1857) y el Reino Unido (1859). El *Avivamiento de 1857-1858* la tuvo a Palmer como una de las principales lideresas y, a partir de entonces, también desarrolló actividades filantrópicas en cuestiones sociales y reunió fondos a favor de la extensión de las misiones metodistas en el campo misionero de China.

En 1939, Timothy Merritt había fundado la *Guía de la Perfección Cristiana* (*Guide to Christian Perfection*) para promover la doctrina de la perfección cristiana. En 1864, la revista mensual la tuvo a Phoebe Palmer como editora responsable, cambiando su denominación para pasarse a llamar *Guía para la Santidad* (*Guide to Holiness*).<sup>7</sup>

En su libro *La Promesa del Padre* (*The Promise of the Father*) de 1859 — subtítulo *Una especialidad olvidada en los últimos días*— Palmer defendió la idea de la participación de las mujeres en el ministerio cristiano, utilizando el argumento de las lluvias tardías. Es interesante notar que la autora legitimaba el ministerio femenino y la predicación de la mujer basada en el texto profético de Joel, reactualizado en el Libro de Hechos, “Derramaré mi espíritu sobre toda carne, y vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán”. En esta lectura, ella entendía “profetizar” como “predicar”.<sup>8</sup> Su predicación y escritos de santidad influyeron de manera decisiva en la líder del movimiento de templanza, Frances Willard, y en John Inskip, fundador de la Asociación Nacional de Reuniones de Campamentos para la Promoción de la Santidad (*National Camp Meeting Association for the Promotion of Holiness*).

## **Sociedades misioneras, santidad y misión**

---

<sup>7</sup> En 1825, Timothy Merritt publicó su obra *The Christian's Manual; a Treatise on Christian Perfection, with Directions for Obtaining That State* (Manual del Cristiano; un tratado sobre la Perfección Cristiana y la forma de lograrla).

<sup>8</sup> Donald W. Dayton, *Raíces Teológicas del Pentecostalismo* (Buenos Aires, Gran Rapids, Nueva Creación, 1991), 55-56.

Sin duda, la iniciativa más significativa del reverendo Thomas B. Wood antes de finalizar su ministerio en Rosario, en 1876, fue gestionar ante la *Woman's Foreign Missionary Society* el apoyo para la creación del Colegio Norteamericano (1875), que se transformó en el antecedente del Colegio Crandon en Montevideo, el Colegio Ward en Buenos Aires, y la red escolar en Perú.<sup>9</sup>

La WFMS era “la más grande Sociedad de Mujeres Misioneras del país”.<sup>10</sup> Hacia 1910 se erigió como la primera asociación femenil en sostener sus propias misioneras, enviando las primeras médicas a China, India, Corea y Japón y, en las tres primeras naciones, impulsó la creación de hospitales para la atención de mujeres. Para esa fecha, la WFMS no solo disponía del presupuesto más elevado —en términos comparados con el resto de las sociedades misioneras femeniles de Norteamérica—, sino que también contaba con el mayor número de docentes y líderes con formación bíblica y sostenía la mayor cantidad de escuelas y universidades en el extranjero.

El movimiento había surgido a partir de la iniciativa de las esposas de los misioneros metodistas en India. Fueron Lois Parker y Clementina Butler quienes impulsaron el envío de mujeres jóvenes solteras para realizar trabajos misioneros como lectoras de la Biblia entre las mujeres indias.

Las esposas de los misioneros, por entonces, eran consideradas exitosas si se concentraban en crear hogares cristianos modelo. Ello implicaba poner el mayor esfuerzo en desarrollar un ejemplo de maternidad piadosa, demostrando su devoción en la educación espiritual y moral de los hijos y un estricto manejo “económico” de los recursos del hogar. La dedicación física a la maternidad, fuera por los embarazos o el cuidado en la crianza de los niños, era la marca de mujeres dispuestas a la abnegación y el sacrificio de todo bienestar personal, en pos del cumplimiento del ideal materno.<sup>11</sup> Frente a esta sobrecarga de responsabilidades familiares, las esposas de los misioneros Parker y Butler alentaron a las Metodistas Episcopales de los Estados Unidos para que sostuvieran a las mujeres solteras como misioneras. Con esta propuesta, si bien no existía, al menos

---

<sup>9</sup> En 1891, Thomas B. Wood arribó a Perú para desarrollar un ambicioso proyecto misionero y cultural con el apoyo de la *Woman's Foreign Missionary Society*. La labor de Wood significó la consolidación de la obra misionera protestante en general (y metodista en particular) a través de la educación. El misionero fundó una red de escuelas en el Callao utilizando la misma estrategia empleada en Montevideo (1891), que luego se unieron para formar el Callao High School (secundaria) y la Escuela Anglo-americana del Callao (primaria). Luego, en 1906, Elsie Wood, hija de Thomas Wood, fundó el Lima High School para mujeres. Con antelación, en 1904, se había fundado la Academia Inglesa en Tarma, que luego fue trasladada a Huancayo con el nombre de Colegio Norteamericano (1913) y posteriormente Colegio Andino. Para un desarrollo más amplio ver: Juan Fonseca, *Educación para un país moderno: el 'Lima High School' y la red educativa protestante en el Perú (1906-1945)* (Dallas, Texas, XXIV International Congress of the Latin American Studies Association, 2003).

<sup>10</sup> Helen Barrett Montgomery, *Western Women in Eastern Lands: An Outline Study of Fifty Years of Woman's Work in Foreign Missions*, (New York, Macmillan, 1910), 32.

<sup>11</sup> Patricia Grimshaw, *Paths of Duty: American Missionary Wives in Nineteenth-Century Hawaii* (Honolulu, University of Honolulu Press, 1989), 49 y ss.

conscientemente, la pretensión de superar los roles femeninos tradicionales, abrirían las puertas para ir más allá del modelo de la maternidad hacia otros roles y hacia la apertura a la vida en el mundo de las profesiones. En 1869, Lois Parker, en Boston, impulsó la fundación de la WFMS. En dos meses, las mujeres metodistas pusieron en evidencia una enorme capacidad ejecutiva, organizando estatutariamente la sociedad, fundando el periódico *El Amigo de las Mujeres Paganas* (*The Heathen Woman's Friend*) y enviando las primeras dos misioneras a la India.<sup>12</sup> En el transcurso de 1870, el movimiento se ramificó por todo el país, desarrollando estructuras regionales que seleccionaban su personal y proyectos misioneros con un Comité Ejecutivo que coordinaba las diferentes regiones, dándoles a estas una gran autonomía y a las sociedades locales un alto nivel de participación.<sup>13</sup>

Gran parte de la generación fundadora estuvo marcada por la experiencia de la “entera santificación” y, de hecho, al interior del movimiento, no era algo que causara extrañeza o rechazo. Hasta la década de 1890, gran parte de las adherentes, donantes y candidatas a las misiones basaban su llamado al campo en experiencias del “amor perfecto” y en la piedad de santificación adquirida en las reuniones regionales o campamentos que promovían las florecientes estructuras que conectaban los grupos locales de la WFMS.<sup>14</sup>

El crecimiento y desarrollo de la WFMS se debió, en gran medida, a que las fundadoras eran mujeres de gran osadía, capacidad de gestión, educación, estatus social y que, además, contaban con el respaldo de sus esposos, muchos de ellos misioneros o educadores prominentes del metodismo. Sin embargo, otro elemento indispensable de estas líderes era las sólidas vidas devotas, fundadas en la experiencia de santidad o “paz perfecta”. El movimiento de la teología de la santidad, como hemos visto, posibilitó la llamada “segunda bendición” posterior a la conversión. La experiencia de la “segunda bendición” significaba un cambio clave, porque libertaba a las creyentes del pecado original y les permitía comenzar a vivir una vida espiritual “más profunda” y “más elevada”; esto es, una vida “completamente consagrada” a los propósitos divinos. Las mujeres metodistas de la WFMS experimentaron la “segunda bendición” como un llamado a una entrega y dedicación completas, que a menudo desembocaba en un llamado a las misiones o al ministerio. “A medida que las mujeres, a través del Metodismo experimentaron la santidad, se sintieron liberadas del silencio impuesto por el rol

---

<sup>12</sup> Frances Baker, *The Story of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, 1869-1895*, Cincinnati, Cranston & Curts (New York, Hunt & Eaton, 1896), 26-30. Clementina Butler, *Mrs. William Butler: Two Empires and the Kingdom* (New York, Methodist Book Concern, 1929), 100-123. Mrs. L. H. Dagget, *Historical Sketches of Woman's Missionary Societies in America and England*, with an Introduction by Isabel Hart (Boston, Mrs. L. H. Daggett, 1879), 91-111.

<sup>13</sup> Mary Isham, *Valorous Ventures: A Record of 60 and 6 Year of the Woman's Foreign Missionary Society, Methodist Episcopal Church* (Boston, W.F.M.S., M.E.C., 1936), 12-21.

<sup>14</sup> Dana L. Robert, “Holiness and the Missionary Vision of the Women's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, 1869-1894”, *Methodist History*, 39:1 (October, 2000), 16.

de su género, y comenzaron a hablar en la iglesia y a comprometerse con el trabajo misionero en representación de otros”.<sup>15</sup>

Lois Parker, una lideresa del movimiento en la conformación inicial (que, a su vez, era la esposa de Edwin Parker, misionero en la India y posteriormente obispo), asumió el cometido de llevar a otras misioneras a la India para que experimentaran la “segunda bendición”.<sup>16</sup> Para ella era menester educar a la mujer india, pero, además, había que conducirla a una experiencia de conversión y a la llenura del Espíritu Santo para que, entonces, se produjera la mejora de la calidad de vida de toda la nación.

Otra impulsora de la WFMS, Annie Ryder Gracey, esposa de J. T. Gracey, misionero en la India, se desempeñó en diversas funciones dentro de la organización, aunque la más relevante fue la de directora de la producción literaria a nivel nacional. Además de escribir panfletos y circulares buscando despertar el apoyo a las misiones, escribió reseñas biográficas de las mujeres misioneras más destacadas.<sup>17</sup> Como presidenta de la WFMS en Filadelfia, la Sra. Gracey tuvo que dirigir las reuniones de adoración de la misión, desde donde promovió los llamados a la santidad. En 1881, predicando en Lynn, Massachussets, durante una reunión de distrito, *The Heathen Woman's Friend* daba cuenta que “Ella impulsó la idea de la necesidad de una consagración especial, y del bautismo del Espíritu Santo”.<sup>18</sup>

La segmentación organizativa de la denominación en secciones o ramas regionales autónomas le dio a la WFMS la posibilidad de concederles a los círculos de mujeres una importante libertad de movimientos a nivel regional y local, pero, a su vez, tener un necesario y eficiente grado de centralización que permitió la coordinación de estrategias, recursos y proyectos comunes. La organización en ramas regionales facilitó la aparición de diversos estilos de piedad que convivirían dentro de la WFMS. En el periodo 1869-1895, los artículos aparecidos en *The Heathen Woman's Friend* reflejan una prolífica difusión de reuniones de santidad y “entera consagración” en las ramas regionales de Nueva Inglaterra y occidental, con especial énfasis en las secciones de Nueva York, Filadelfia y Cincinnati.<sup>19</sup>

El impulso y la estructuración de la rama occidental muestran la relevancia que tenían la teología de la santidad y el motivo de la “segunda bendición” y llenura del Espíritu Santo a nivel de la región. En marzo de 1869, en el momento de estructurar el movimiento y buscar difusión nacional, Lois y Edwin Parker se presentaron en Rockford, Illinois, para contactar a la Sra. Jennie Fowler y a su esposo William Crosgrave Willing. La finalidad del encuentro era conseguir que

---

<sup>15</sup> Robert, “Holiness and Missionary Vision”, 17.

<sup>16</sup> J. H. Messmore, *The Life of Edwin Wallace Parker, D.D.*, with an Introduction by James M. Thoburn (New York, Eaton & Mains, 1903), 51.

<sup>17</sup> Annie Ryder Gracey, *Work of the Woman's Foreign Missionary Society, Methodist Episcopal Church* [with supplement] (Boston, WFMS, 1888); *Eminent Missionary Women*, with Introduction by Mrs. Joseph Cook and Mrs. S. L. Keen (New York, Eaton & Mains, 1898).

<sup>18</sup> *The Heathen Woman's Friend*, “New England Branch” (agosto de 1881), 45.

<sup>19</sup> Baker, *Story of Woman's Foreign...*, 46-58.

Jennie Fowler Willing se convirtiera en la agente que diera forma a la rama occidental de la WFMS. Su tarea consistía en emprender un raid regional, visitando las congregaciones al oeste de Mississippi, concientizando acerca de la importancia de la obra misionera y ayudando a articular círculos locales para que promovieran las misiones en los países paganos. De este modo, Fowler Willing fue elegida como una de las tres primeras secretarias corresponsales de la WFMS nacional, con la responsabilidad de reclutar y mantener articulada la relación de las mujeres metodistas del oeste.

Jennie Fowler Willing era una mujer autodidacta, que en 1853 se casó con el pastor metodista William C. Willing. Los Willing habían pasado por la experiencia de santificación, pero quedaron involucrados en medio de la escisión que por entonces estaba atravesando la Iglesia Metodista Episcopal con la formación de la Iglesia Metodista Libre (1860). A pesar de que los Willing compartían el pensamiento de santificación de los metodistas libres, no acordaban con la ruptura y salida del tronco principal de la denominación. A causa de la controversia, los Willing fueron transferidos a la Conferencia de Rock River. Por este tiempo, la Sra. Fowler Willing renovó su experiencia de “entera consagración” cuando un médico le dijo que perdería la vista si continuaba en la postura de sostener sus estudios académicos de manera autodidacta. Ella depositó su confianza en Dios y se estableció una rutina de estudio diario, al tiempo que crecía en la santificación personal. Así llegó, en 1874, a ser elegida profesora de Inglés y Literatura Inglesa en la Universidad Wesleyana de Bloomington, siendo la primera mujer que alcanzó la docencia en una facultad netamente masculina.

En 1873, Jennie Fowler Willing recibió las credenciales para predicar, pero dicha licencia le fue retirada en 1880, como ocurrió con todas las mujeres de la Iglesia Metodista Episcopal en el marco del repliegue al acceso de la mujer al ministerio pastoral que experimentó la denominación. Además de su abundante obra literaria y académica,<sup>20</sup> Fowler Willing fue una de las precursoras del sufragio femenino en Illinois, dado que fue una activa defensora de la igualdad de las mujeres. A su entender, un obstáculo para alcanzar esa igualdad era el consumo de alcohol, que estaba en la base de los problemas familiares que enfrentaban las mujeres y los niños. Por ello, en 1874, con el apoyo de la Women's Crusade, impulsó la causa de la templanza en Bloomington, Illinois, promoviendo cambios en favor de una legislación más estricta sobre las licencias de ventas de licor. En noviembre de ese año, con el respaldo de Martha McClellan Brown —connotada reformadora del movimiento de templanza—, participó de la organización de la reunión nacional de mujeres que desembocó en la formación de la Unión Cristiana de Mujeres por la Templanza (*Woman's Christian Temperance Union* -

---

<sup>20</sup> En su obra es posible mencionar: *Diamond Dust* (Cincinnati, Walden and Stowe — New York, Phillips & Hunt, 1880); *Rosario* (New York, Phillips & Hunt, 1883); *From Fifteen to Twenty Five* (Boston, Mass., Mc Donald & Gill, 1885); *The Potential Woman* (Boston, Mass., Mc Donald & Gill, 1886); *A Dozen Be's For Boys* (Boston, Mass., Mc Donald & Gill, 1888); *A Bunch of Flowers For Girls* (Boston, Mass., Mc Donald & Gill, 1888); *A Prince of The Realm* (Cincinnati, Cranston & Curts — New York, Hunt & Eaton, 1895).

WCTU). El movimiento —liderado por la educadora Frances E. C. Willard, la arquitecta Mary Louisa Page, la doctora Maria Louisa Angwin y la filántropa abolicionista Emily Howland— se convirtió en una de las organizaciones pioneras por la templanza, pero su reformismo social creó una trama imbricada de pensamiento religioso, reforma social, trabajo misionero y sufragismo femenino. La WCTU tuvo como órgano de difusión el periódico *Our Union*, del cual Jennie F. Willing se desempeñó, en la etapa inicial, como editora responsable.

En 1889, ya en Nueva York, estableció la Casa de Asentamiento, un lugar especialmente destinado a las jóvenes mujeres trabajadoras del centro de la ciudad carentes de lugares seguros donde hospedarse, y en 1894 fundó la Escuela de Entrenamiento Evangelístico (*Evangelistic Training School*) de la Iglesia Metodista Episcopal. Sus contribuciones periodísticas aparecieron con frecuencia en la Guía para la Santidad (*Guide to Holiness*) de Phoebe Palmer en la década de 1890. En esos escritos, argumentaba que la santificación eliminaba el pecado original y esa era la operación divina que realizaba el Espíritu Santo. A su vez, de acuerdo a su propia experiencia espiritual, entendía que la santidad bíblica movía a las mujeres a capacitarse, procurar una educación superior y trabajar en pos de la igualdad de derechos de la mujer en la iglesia y en la sociedad.<sup>21</sup>

En las reuniones WFMS de la rama de la región occidental, al estar lideradas por mujeres de la teología de santidad, era común que el llamado a una vida cristiana “más profunda” y de santificación fuera junto con el llamado a las misiones extranjeras. Después de todo, ellas entendían que la “entera consagración” personal era el primer paso hacia el compromiso en el campo misionero. En este sentido, las reuniones de consagración como parte de las reuniones misioneras procuraban guiar a las mujeres y las niñas a experiencias de conversión cuyo objetivo principal era, en definitiva, una conexión directa con la misión. La experiencia de la santidad al interior de la WFMS, por otra parte, permitió a las mujeres metodistas predicar, evangelizar y asumir roles de liderazgo y gestión de recursos que les eran negados en la mayoría de las denominaciones durante las décadas de 1870 y 1880.

En la décima Reunión Anual de 1880, bajo el lema la “Santidad en el Señor”, hubo un “poderoso mover del Espíritu Santo”. En esa ocasión el Rev. William Taylor, misionero en la India, predicó acerca del llamado divino a las mujeres a “profetizar” y efectuó una exposición donde respaldaba el llamado de las mujeres a mantenerse “hablando” y “enseñando”. Esto se contraponía a las viejas objeciones —en el mismo año donde se les quitarían las licencias de predicadoras a las mujeres—, y concluyó con un llamado al “amor perfecto”, donde muchas fueron santificadas.<sup>22</sup>

En 1882, es muy importante considerar las preguntas que la WFMS realizaba a las candidatas a misioneras, ya que denotan el interés por asegurarse

---

<sup>21</sup> Joanne E. Carlson Brown, *Jennie Fowler Willing (1834-1916): Methodist Churchwoman and Reformer*, Ph.D. diss. (Boston University, 1983).

<sup>22</sup> *The Heathen Woman's Friend*, "Western Branch 10th Annual Meetings" (julio de 1880), 19.

que las reclutadas hubieran pasado por la conversión, un llamado claro a las misiones y la experiencia con el Espíritu Santo. “La primera pregunta que se les hacía a los posibles candidatos era, ‘¿Confía estar movido interiormente por el Espíritu Santo para asumir el trabajo de una misión extranjera?’ La segunda pregunta involucraba el deseo de hacer un compromiso de por vida. La tercera y cuarta preguntas indagaban acerca de si los candidatos tenían un ‘conocimiento experimental de la salvación a través de Jesucristo el Señor’ y si eso se había manifestado en traer almas a Cristo”.<sup>23</sup>

Las mujeres metodistas norteamericanas, desde la década de 1870, se destacaron por sus esfuerzos en las misiones extranjeras, pero esta labor estuvo acompañada por un énfasis teológico y una piedad que tenía a la santidad en el centro de la experiencia. Conductas y lenguajes de abnegación, altruismo y entrega consagrada atravesaron al movimiento.

### **Las misioneras y el Colegio Americano en Rosario**

A fines de marzo de 1874, arribaron, procedentes de New York, las misioneras norteamericanas enviadas por la sociedad misionera de mujeres, en respuesta a la solicitud del pastor Wood.<sup>24</sup> La Srta. Luisa B. Denning había nacido en el condado de Knox, Ohio, en 1840. A los 14 años tuvo su experiencia de conversión y se vinculó a la Iglesia Metodista Episcopal. En la primavera de 1869, en una reunión en Bloomington, Illinois, dirigida por la líder del movimiento de santidad Phoebe Palmer y el Dr. Palmer, pasó por la experiencia de entera santificación y, a partir de ese momento, se consagró “completamente al Señor y su corazón fue lleno de luz. Entonces estuvo lista para cualquier tipo de servicio. [...] Aunque estaba muy consciente del sacrificio que traía este tipo de trabajo, se regocijó de ser considerada digna de sufrir por la causa del Señor Jesucristo”.<sup>25</sup>

La Srta. Jennie R. Chapin, por su parte, había nacido en Chicopee, Massachussets, en 1842, y a los 14 años “tuvo una firme convicción de pecado que llenó su alma de angustia y oscuridad. Entonces decidió seguir a Cristo dondequiera que El la guiara, y su paz llenó su corazón”. En 1865 ingresó en la Academia Wilbraham y se dedicó a la enseñanza. Al participar de las reuniones mensuales de la *Woman's Foreign Missionary Society*, sintió el llamado a las misiones y, luego del fallecimiento de su padre en 1873, cuando pasaba por un tiempo de depresión, recibió una palabra de Dios que la sostuvo. “Conozco tu carga hija; yo la diseñé. Suspendida en mi propia mano; No consideres su peso para tus escasas fuerzas; Pero, cuando la colocaba en tu corazón, dije: ‘Mientras se

---

<sup>23</sup> Robert, “Holiness and Missionary Vision”, 22. *The Heathen Woman's Friend*, "Annual Report" (diciembre de 1882), 136.

<sup>24</sup> *Fifty-Sixth Annual Report, Missionary Society of the Methodist Episcopal Church (1874)* (New York, Printed for the Society, 1875), 50.

<sup>25</sup> E. J. McCartney Clemens y J. F. Willing, *Rosario* (Chicago, Rand, McNally & Company, 1882), 20.

apoye en mí, esta carga será mía, no suya”, entonces, “una paz infinita llenó su alma y se sintió como si pudiera seguir al Salvador hasta el fin del mundo”.<sup>26</sup>

Ya instaladas transitoriamente en la casa del Rev. Wood en Rosario, las misioneras continuaron con el estudio del idioma, colaborando en la educación de los niños del Hogar que el pastor tenía en su casa desde 1872. Los primeros meses sirvieron para participar en la distribución de folletos y literatura evangélica, predicar, dirigir cantos en los hogares y observar el campo misionero. También pudieron conocer a las personas, sus costumbres, su forma de vida, su religiosidad y romper los prejuicios hacia el protestantismo, buscando sembrar “con el ejemplo vivo” y una actitud marcada por “la perseverancia, la paciencia y la oración”.<sup>27</sup> En cuanto al panorama educativo, las misioneras “al observar el sistema educacional de la ciudad, quedaron impresionadas por la ineficacia de las maestras a cargo de las escuelas de niñas”.<sup>28</sup> En referencia al ámbito religioso rosarino, las opiniones del Rev. Wood definían sus propios puntos de vista: “la religión en Sudamérica, aunque [era] nominalmente católica, era sin duda tan idólatra como la de India o China, y las mujeres son sus mayores devotas, aunque son las que más sufren por sus supersticiones”.<sup>29</sup> Las devociones católicas eran descalificadas de plano, pues representaban, según la historiadora del movimiento femenino, las “tinieblas del paganismo”, “formas pervertidas y corrompidas de fe” y la “ignorancia espiritual”.<sup>30</sup>

En 1882, la Srta. Chapin les informaba a las lectoras de *The Heathen Woman's Friend*, “estos países se declaran cristianos, mientras que en ellos se practica la idolatría más abominable. Sus monasterios de sacerdotes y conventos de monjas no están pensados para aumentar la pureza y la piedad”. Cuando buscaba sustanciar sus opiniones, recurría a una descripción detallada de las devociones que profesaban las “hermanas ignorantes” del contexto rosarino:

Sus procesiones callejeras con imágenes a tamaño natural de la Virgen María son pruebas humillantes del poder que aún los esclaviza. Sus llamamientos a la Virgen María como su protectora y mediadora muestran lo poco que entienden que no hay más que “un mediador entre Dios y el hombre, Cristo Jesús”. El homenaje que rinden a las imágenes en cada lugar dice, demasiado claramente para contradecirlo, que no tienen una verdadera concepción de adorar a Dios en espíritu y en verdad.<sup>31</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 24. En el relato se hace visible la conexión entre experiencia de santificación —habilitación del espíritu para el servicio en el campo misionero— y entera consagración hasta el sacrificio.

<sup>27</sup> Baker, *Story of Woman's Foreign...*, 381.

<sup>28</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 16.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>30</sup> Baker, *Story of Woman's Foreign...*, 382-383.

<sup>31</sup> *The Heathen Woman's Friend* 23, n. 10 (abril 1882), 234.

En cuanto a las influencias pedagógicas, las misioneras se inspiraban en el modelo y el plan de estudios del *Mount Holyoke Seminary* y diversas rutinas y aspectos metodológicos se transformarían en notas características del Colegio Norteamericano de Rosario.<sup>32</sup> Fundado en 1837 por Mary Lyon (1797-1849), era, por entonces, una institución pionera de la educación femenina en Estados Unidos, y, en 1889, se había erigido en uno de los *colleges* más prestigiosos del país, influenciando a otros seminarios con su pedagogía. Mary Lyon había forjado su piedad en el contexto de fervor revivalista del *Segundo Gran Avivamiento* y el espíritu de reforma,<sup>33</sup> y, en *Mount Holyoke*, procuró impulsar una institución que “con una profunda base religiosa, preparase maestras, misioneras y madres de familia”.<sup>34</sup>

La educación se hallaba atravesada por una impronta religiosa y misionera en un marco de espíritu democrático, capaz de incorporar nociones reformistas de emancipación femenina. Mary Lyon buscaba extender la educación a los sectores menos favorecidos, achicando el valor de la matrícula al mínimo, para así propiciar el acceso del mayor número posible de jóvenes de sectores excluidos. En cuanto a las prácticas de la institución, el edificio escolar estaba organizado como una vivienda, buscando fomentar un espíritu familiar entre docentes y alumnas; la jornada iniciaba a las cinco de la mañana y concluía a las nueve. El tiempo estaba organizado con horarios para clases, oración, limpieza, comidas y prácticas deportivas. En cuanto a la formación académica, se abandonó la enseñanza memorística por métodos que incorporaban la realización de composiciones, plenarios de discusiones, análisis de textos o asistencia a conferencias.<sup>35</sup>

En el Hogar, las labores de mantenimiento, limpieza, cocina, etc., eran responsabilidad de las alumnas, que se turnaban en grupos, cada mes, para realizar las diferentes tareas diarias. Otro aspecto significativo en la enseñanza, era la importancia de la educación física en la vida diaria: las alumnas daban paseos después de desayunar y realizaban ejercicios gimnásticos como parte de su plan de estudios. Se trataba de algo realmente innovador en relación a la educación femenina; de hecho, Mary Lyon fue una de las pioneras en incluir la gimnasia y los ejercicios al aire libre en el currículum educativo de las jóvenes. Luego veremos cómo algunos de estos elementos estuvieron presentes en el Colegio Norteamericano.

El inicio de la obra educativa en Rosario no estuvo exento de discusiones institucionales que definirían los límites y la cooperación de los organismos y las autoridades al interior del metodismo. Ante la solicitud del Pr. Wood, las

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, 385.

<sup>33</sup> Sobre Mary Lyon: Fidelia Fisk, *Recollections of Mary Lyon, with selections from her instructions to the pupils in Mt. Holyoke Female Seminary* (Boston, American Tract Society, 1866); Elizabeth Alden Green, *Mary Lyon: Opening the Gates*, (University Press of New England, 1979).

<sup>34</sup> Carmen de Zulueta, *Misioneras, feministas, educadoras* (Madrid, Historia del Instituto Internacional, Castalia, 1984), 36.

<sup>35</sup> Amanda Poterfield, *Mary Lyon and the Mount Holyoke Missionaries*, (Nueva York, Oxford University Press, 1997).

misioneras fueron seleccionadas y sostenidas por la WFMS, pero el Consejo de la Junta de Misiones ejercía su autoridad sobre el Departamento de Misiones de las obreras en el extranjero.<sup>36</sup> La escuela y el orfanato iniciados por Thomas Wood eran de carácter mixto, y, si bien las misioneras se acoplaron en principio a trabajar con esas características, la WFMS, a través de su secretaria para América Latina, la Sra. Jennie F. Willing, dio directivas contrarias para que el proyecto tuviera como destinatario solo la educación de las niñas. El pastor Wood insistió y, luego de un extenso intercambio epistolar, sabemos —por el reporte del superintendente H. G. Jackson al obispo Foster— que el asunto se resolvió según los términos establecidos por el movimiento femenino. Así describía Jackson el desarrollo del conflicto:

En 1874 se enviaron dos misioneras. A medida que progresaban en el español, comenzaron a trabajar bajo la dirección del hermano Wood (la autoridad le había sido delegada por el Superintendente) con gran promesa de utilidad; pero en 1875 recibieron instrucciones de su Comité Ejecutivo de que el arreglo existente no era satisfactorio, y debían comenzar un trabajo por separado. El hermano Wood solicitó al Comité Ejecutivo de 1876 que "modificara esas direcciones, pero en lugar de eso, se aprobó una resolución que declaraba que la solicitud era contraria a su constitución". Las damas, por lo tanto, comenzaron en 1876, y aún continúan, una operación independiente, que consiste principalmente en una escuela diurna y escuela dominical para niñas.<sup>37</sup>

Las misioneras, después de instalarse en una casa alquilada, en setiembre de 1875, abrieron la escuela diaria con cinco alumnas, cerrando el año con una matrícula en crecimiento y la necesidad de instalaciones más grandes. En 1876, la escuela había alcanzado las 90 alumnas y en 1878 contaba con 125 alumnas, lo cual era señal de la buena receptividad y la ausencia de oposición, "ya que un espíritu liberal de tolerancia [...] se había difundido entre el pueblo".<sup>38</sup> En esto, las misioneras reconocían los esfuerzos de Domingo F. Sarmiento en favor de la educación, ya que la escuela era "la clave de la prosperidad nacional" y la herramienta que había traído la tolerancia y la "elevación intelectual", frente a la "ignorancia espiritual que caracteriza a las masas".<sup>39</sup>

Si bien en el contexto rioplatense no existían las castas como en el campo misionero de la India, la realidad era que, en Rosario, "los hijos de la clase acomodada no se mezclan con los de la clase trabajadora". Aquí los hijos de los obreros asistían a las escuelas municipales, mientras que los pudientes tenían

---

<sup>36</sup> Patricia Hill, *The World Their Household: The American Woman's Foreign Mission Movement and Cultural Transformation, (1870-1920)* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984), 48-50.

<sup>37</sup> *Fifty-Ninth Annual Report, Missionary Society of the Methodist Episcopal Church (1877)* (New York, Printed for the Society, 1878), 41.

<sup>38</sup> Baker, *Story of Woman's Foreign...*, 383.

<sup>39</sup> *Idem*.

acceso a la escuela privada. En la escuela de las misioneras metodistas no se “permitía ninguna distinción” y en los pupitres del colegio protestante se “sentaban a la niña que pagaba la matrícula, estudiaba francés, inglés y música, al lado de la que era demasiado pobre para comprar los libros que necesitaba”.<sup>40</sup> La escuela metodista se distinguía porque daba cabida a la universalidad de la educación y favorecía la igualdad de oportunidades sin discriminar clases sociales.

Cabe recordar que este debate ya se había planteado en 1871, con motivo de la escuela mixta impulsada por liberales, masones y protestantes con el pastor Wood al frente del proyecto. En esa oportunidad, el diario *La Capital*, a través de su editor, Ovidio Lagos, visibilizó el problema de clases, donde los niños pobres de los sectores populares no tenían las mismas oportunidades que aquellos que asistían a escuelas particulares. El metodismo, sin embargo, fiel a la línea trazada en aquella oportunidad, continuaba pensando en una educación que facilitaba la igualdad social y daba acceso a los hijos de los trabajadores. En 1886, Frances Baker daba cuenta de que entre 250 y 300 alumnas concurrían a las aulas metodistas, pero lo más destacable era que “representaban todas las clases de la sociedad, desde el rancho hasta el palacio”.<sup>41</sup>

En 1874, Miss Chapin argumentó, ante sus hermanas misioneras en Norteamérica, cómo la educación metodista elevaba las aspiraciones de los niños, permitiéndoles imaginar horizontes de superación social para sus vidas. En *The Heathen Woman's Friend* les compartía cómo “Uno de los niños dice que va a enseñar cuando sea mayor; otro dice que va a ser predicador, y otro que va a ser gobernador de una provincia. [...] ¿Quién puede decir que sus fantasías no se harán realidad?”.<sup>42</sup> La educación como medio de ascenso social no era aceptada por todos los protestantes rosarinos. Por ejemplo, el reverendo Williams F. Coombe, de la Iglesia Anglicana St. Bartholomew's, entendía que “levantar aspiraciones de los obreros y artesanos de Rosario era una locura”, pues “era inútil tratar de cambiar a los nativos”, y además “la educación pública no servía para otro fin que reducir la cantidad de posibles sirvientes en la ciudad”.<sup>43</sup>

El crecimiento sostenido del colegio hizo que el Rev. Jackson informara al *Board* misionero: “La escuela de la *Sociedad Misionera Extranjeras de Mujeres* ha crecido tan rápidamente que las señoritas Chapin y Denning se han trasladado a barrios más grandes y más céntricos, cambio que también es favorable para su

---

<sup>40</sup> *Idem*.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 385.

<sup>42</sup> *The Heathen Woman's Friend* (Noviembre 1874), 75.

<sup>43</sup> Mark McMeley, “Sociedad civil y los esfuerzos de los misioneros metodistas: caso Rosario en los años 1870”, I Jornadas Nacionales de Historia Social, 30, 31 de mayo y 1 de junio 2007, La Falda, Córdoba. En *Memoria Académica*: 6. En la nota 12 el autor señala las fuentes utilizadas: “Sobre la opinión de los residentes ingleses sobre la educación pública, ver Ellen Wood a *Sunday School friends*, Rosario, 12 octubre 1870, Documentos TBW, DC 516, f. 1: 231. Sobre la opinión del pastor anglicano referente a la educación y clase, ver Ellen Wood a Mrs. Lane, Rosario, 13 marzo 1875, Documentos TBW, DC 516, f. 4: 863.”

escuela dominical”.<sup>44</sup> A medida que la escuela crecía, se incrementaron las tareas de cuidado del hogar por el aumento de internas y huérfanas. Sin embargo, las misioneras no abandonaron la distribución de tratados bíblicos y lectura de la Biblia de casa en casa. Semanalmente celebraban reuniones de oración con las niñas, tenían a su cargo las clases de la escuela dominical en inglés y en castellano y realizaban tareas de costura para los huérfanos y las labores generales del hogar.

En agosto de 1880, las dos misioneras regresaron a los Estados Unidos y en su reemplazo ocupó el cargo la misionera Eliza J. McCartney Clemens. Había nacido en el condado de Trumbull, Ohio, en 1841. Su padre, el Rev. J. McCartney, era pastor de la Iglesia Presbiteriana Escocesa. Fue formada en la docencia y enseñó en escuelas del distrito. Luego de obtener el título de maestra, enseñó en el sur de Illinois. En 1863 cursó estudios teológicos en el *Lake Erie Female Seminary* de Painesville, Ohio, graduándose en 1865. En 1866 se casó con Paul. C. Clemens, para enviudar en 1871. A partir de entonces continuó en la docencia hasta ser aceptada por la WFMS y enviada a misionar en Rosario. Su conversión acaeció a los 15 años y al año siguiente comenzó a congregarse en la Iglesia Metodista Episcopal. El llamado a las misiones se desencadenó a partir de su conversión, sin embargo “No había sociedades de mujeres en ese momento, y había muy poco con qué alentar a las mujeres a hacer este tipo de trabajo; excepto que se convirtieran en esposas de misioneros”.<sup>45</sup>

La experiencia de Clemens deja en evidencia la inexistencia de sociedades misioneras que dieran espacio a la mujer, a la vez que la falta de oportunidades. En ese sentido, la creación en 1869 de la *Woman’s Union Missionary Society* abrió un nuevo camino dentro de la tarea de la iglesia para cientos de mujeres con capacitación bíblica y profesional. Hasta entonces, ninguna sociedad misionera había enviado a mujeres solas a sus misiones de ultramar. Por lo general, las sociedades contrataban al matrimonio de misioneros y se le asignaba un cargo y una labor específica a cada uno. De allí que, durante la década de 1860, llegar a ser la esposa de un misionero era algo muy codiciado por las jóvenes de las iglesias estadounidenses que deseaban servir a sus iglesias, afrontando el desafío de vivir en países remotos y exóticos. Algunos relatos de la época denotan que los misioneros eran muy requeridos para el matrimonio dentro de las iglesias, ya que había muchas mujeres dispuestas a acompañarlos en su tarea y ceder ante “*el poder persuasivo de la aventura misionera*”.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> *Fifty-Ninth Annual Report*, 40.

<sup>45</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 25.

<sup>46</sup> Committee on Cooperation in Latin America, *Christian work in Latin America*, (New York, The Missionary Education Movement, 1917), 113-114. A pesar de que la *Woman’s Union Missionary Society* se había creado en el marco conflictivo de la Guerra Civil en los Estados Unidos, su propuesta novedosa y el nuevo desafío que implicaba para las mujeres hizo que, entre 1868 y 1874, el interés y la tarea crecieran de modo exponencial. Asimismo, esto impulsó a que se consolidaran, en este lapso, las Juntas Femeninas de las diferentes sociedades religiosas “no como expresión sectaria o divisionista” por parte de las mujeres, sino como una manera de “lograr una mayor eficiencia en la tarea”. Committee, *Christian work...*, 114.

En el caso de E. J. McCartney Clemens, a los 30 años, con el fallecimiento de su esposo, sintió que había dejado “el propósito principal de su vida en su tumba” y “se dispuso a llenar sus años con actividades menores”, porque se consideraba “demasiado vieja” para salir al campo misionero. Sin embargo, en 1877, durante un campamento en Petoskey, Michigan, fue influenciada por la teología del Altar y, como en los casos anteriores, “se relacionó con la doctrina y la experiencia de total devoción a Dios. Entonces su coraje para el servicio revivió”.<sup>47</sup>

Además del aporte en el proyecto escolar de la misión, Clemens realizó una contribución valiosa con la publicación en 1882 de su libro *Rosario*, escrito en colaboración con Jennie Fowler Willing, quien tenía a su cargo la supervisión y el mentoreo de Clemens en su primera salida como misionera de la Iglesia Metodista Episcopal. Clemens escribió varias novelas —nunca publicadas— basadas en su conocimiento personal de los lugares recorridos, que trataban sobre personas reales y hechos históricos de Argentina, Paraguay y Uruguay. Además de *Rosario*, publicó otro libro de no-ficción titulado *La Plata Countries of South America* (1886),<sup>48</sup> donde refiere su experiencia personal del viaje de 1880. En 1883 publicó dos opúsculos para la WFMS, *The La Plata Countries of South America as a Field For Christian Missions* (66 páginas) y *The religion in South America* (18 páginas), con el fin de mostrar la realidad y las posibilidades del campo misionero y ofrecer una descripción detallada de la religiosidad en Sudamérica.

Para apoyar la labor de Clemens en Rosario, el Departamento de Mujeres de la Junta Misionera envió como refuerzo a la Srta. Julia E. Goodenough, quien había nacido en Oakland, Michigan, en 1843. Después de sus estudios en la escuela media *Flint High School*, se dedicó a la enseñanza y, una vez concluida la Guerra Civil, trabajó en el marco de la causa abolicionista entre “la gente liberada del Sur”.<sup>49</sup> La experiencia de paz con Dios acaeció en su conversión a los 16 años. En el transcurso de esa experiencia “el primer pensamiento que ingresó a su mente luego de entrar en la paz Divina fue:

Los brazos de amor que me ganaron  
abrazarían a toda la humanidad”.<sup>50</sup>

Según Fowler Witting, “Ese pareció ser el arras<sup>51</sup> del trabajo que estaba por delante”. Sin embargo, no era todo: luego de la conversión era necesario pasar por la experiencia de la “segunda bendición” para confirmar el llamado y estar capacitada para el servicio. “Más adelante cuando llegó a confiar en Cristo de manera completa, fue guiada a ofrecerse para servir en los campos misioneros extranjeros”.<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> *Ibid*, 26.

<sup>48</sup> E. J. McCartney Clemens, *La Plata Countries of South America* (Filadelfia, J.B. Lippincott Company, 1886). La obra posee más de quinientas páginas y está dedicada, por su autora, al pueblo norteamericano “con la esperanza de contribuir en alguna medida a un mayor conocimiento de las naciones de La Plata”.

<sup>49</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 27.

<sup>50</sup> *Idem*. “The arms of love that compass me, Would all mankind embrace”.

<sup>51</sup> La referencia es a las arras del Espíritu Santo.

<sup>52</sup> *Ibid*, 27-28.

En 1881, junto a la Srta. Goodenough, se incorporó la Sra. L. M. Turney, de Eaton Rapids, Michigan, para desempeñarse como matrona del hogar. Las matronas, reconocidas como “madres de familia”, eran las encargadas de dar los “detalles de los arreglos domésticos”<sup>53</sup>: las responsables de brindar a las internas y huérfanas el soporte, los cuidados y el asesoramiento necesario en cuanto a la alimentación, la salud, la higiene y el comportamiento en el internado. Ante la convocatoria del Departamento de Mujeres, la Sra. Turney salió con el “corazón lleno de fervor misionero”, y, además de mostrar grandes cualidades, manifestó un “gran conocimiento de las tareas de un ama de casa”, lo cual le permitía avizorar a la secretaria de la WFMS “que bajo su cuidado, las mujeres de Rosario, [tendrían] una noción de lo que es un hogar americano modelo”.<sup>54</sup>

En este sentido, debemos tomar en cuenta que las mujeres que se involucraron en el trabajo de la Misión en el Río de la Plata a partir del último tercio del siglo XIX eran hijas del “americanismo” entusiasta norteamericano de las primeras tres décadas, moldeadas en la teología y la experiencia del “Segundo Gran Despertar” (reforzado por la piedad del movimiento de santidad y el fermento del reformismo social). Desde su partida al campo, nuestras misioneras siguieron confiando en la superioridad moral de la sociedad norteamericana y estaban ávidas de entusiasmo por transmitir las experiencias espirituales y los sistemas culturales a los ignorantes de sus virtudes. Estas mujeres jóvenes no eran figuras marginales en su propio mundo social;<sup>55</sup> por el contrario, mostraron una sensibilidad peculiar a sus tendencias y fueron representativas de las creencias culturales principales.<sup>56</sup> Para comprender el compromiso de estas mujeres en la misión y la naturaleza de sus vidas durante los años que pasaron en la frontera exótica y lejana del Río de la Plata, hay que tomar en cuenta la fluida conexión que ellas tuvieron —a través de correspondencia, viajes y contacto estrecho con los residentes—, con el contexto de la sociedad estadounidense de la segunda mitad del siglo XIX.

---

<sup>53</sup> *Twentieth Annual Report of the Woman's Foreign Missionary Society of Methodist Episcopal Church* (Boston, Mass., J.W. Hamilton, 1889), 64.

<sup>54</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 28.

<sup>55</sup> Al analizar la extracción social de los misioneros involucrados en la Iglesia Metodista Episcopal y en el Colegio Norteamericano en el periodo 1870-1890, notamos que formaban parte de la clase media de pequeños granjeros y comerciantes que, a fines de la Guerra Civil norteamericana, tenían un marcado optimismo en el progreso, el perfeccionismo de sí mismos, el esfuerzo personal, la templanza y la abstinencia sexual antes del matrimonio. Thomas Wood era hijo de un pastor itinerante metodista; su esposa, Ellen Dow, era hija de un pequeño industrial y tenía formación docente y educación musical; las misioneras Luisa B. Denning, Jennie R. Chapin, Julia E. Goodenough, E. J. McCartney Clemens, Mary E. Bowen, Elsie Wood y Mary F. Swaney, fueron, en todos los casos, nacidas en el centro o norte del país, con formación y ejercicio de la docencia; en varios casos pertenecían a familias pastorales dentro de la Iglesia Metodista Episcopal. Baker, *Story of Woman's Foreign...*, 383-384. *Twenty-Second Annual Report of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church* (Boston, Mass., Heathen Woman's Friend, 1891), 124-127.

<sup>56</sup> Grimshaw, *Paths of Duty*, 1-13.

Como parte del cometido que tenían las misioneras en su labor educativa, estaba el dar instrucción acerca del manejo del hogar, la crianza de los hijos y el uso “económico” de los recursos de la casa. Así como la Sra. Turney debía dar nociones (a fin de cimentar un “hogar americano modelo”) en los inicios de la obra educativa, Ellen Wood le escribía a una de sus amigas sobre sus esfuerzos por inculcar los valores de ahorro y economía doméstica entre las feligresas y vecinas de Rosario,<sup>57</sup> difundiendo las enseñanzas del manual de Mrs. Warren, *How I Managed My House on 200 Pounds a Year* (Cómo manejo mi casa con £200 anuales).<sup>58</sup> Crear un hogar cristiano ejemplar incluía lecciones sobre cómo llevar una “Tabla de gastos”; la importancia de “madrugar” y la “puntualidad”; cómo “mantener caliente una cena”; la vigilancia sobre el “Desperdicio de pan: cómo ser caritativo con él”; aprender a diferenciar “entre ser mezquino y economizar”; nociones sobre el cuidado de “El orden de los trabajos de costura”; “El arte de vestirse con buen gusto” y también aprender a ser previsoras ante “La muerte de un esposo y un padre”, dado que el deceso implicaba que “Sus ingresos mueren con él” y entonces era necesario, con antelación, considerar “La importancia de un seguro”.<sup>59</sup>

En el relato de su tiempo en Rosario, la Sra. Eliza Clemens recordaba un día de campo con la Escuela Dominical en una quinta a tres leguas de la ciudad, que había sido “un verdadero picnic norteamericano”.<sup>60</sup> Por los jardines y en las arboledas “hubo caminatas y charlas sosegadas, hubo juegos, carreras”, pero, entre los hechos más destacables, se hallaba el momento cuando “110 paladares se deleitaron con las delicias tomadas de los libros de cocina americanos”.<sup>61</sup>

En cuanto al colegio, durante los dos años que permanecieron en Estados Unidos, L. Denning y J. Chapin gestionaron ante el *General Executive Committee* la adquisición de una propiedad acorde al proyecto, para no dar a los “enemigos jesuitas la oportunidad de declarar que la escuela era solo un experimento, meramente un asunto transitorio”.<sup>62</sup> Por entonces, las misioneras no dejaban de insistir en que “las casas alquiladas [eran] caras e insatisfactorias”,<sup>63</sup> y, a la vez, en

---

<sup>57</sup> Ellen Wood a Mrs. Krell, Rosario, 10 de Octubre de 1875, Wood Papers, DC 516, f. 5: 326. Cit. McMeley, “Sociedad civil y los esfuerzos...”, 7, nota 20.

<sup>58</sup> Elise Warren, *How I Managed My House on 200 Pounds a Year* (London, Houlston and Wright, 1866). Autora también de: *Ladies Treasury* (Tesoro de Señora) y *How I Managed My Children From Infancy to Marriage* (Como maneje a mis hijos de la infancia al matrimonio).

<sup>59</sup> *Ibid.*, 7-8.

<sup>60</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 110.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>63</sup> Baker, *Story of Woman's Foreign...*, 384. La misma secretaria de la WFMS se hacía eco del esfuerzo y el sacrificio que hacían las misioneras al tener “que realizar su trabajo en una casa mal amueblada, poco confortable por la que la sociedad ha pagado una renta enorme”. Clemens y Willing, *Rosario*, 12.

las viviendas disponibles, les “resultaba imposible realizar el trabajo del hogar de acuerdo a las nociones de limpieza y confort de los norteamericanos”.<sup>64</sup>

Las nuevas instalaciones edilicias, ubicadas en la calle Comercio 449 (hoy renombrada Laprida), se ocuparon en marzo de 1884. Constaban de una casa amplia con un terreno para la escuela y, en otro terreno lindero, se construyó el Hogar destinado a las alumnas internas y las huérfanas. Sobre la nueva casa, la Srta. Chapin se alegraba porque la ubicación se hallaba no muy lejos del centro de la ciudad y, sin embargo, estaba lo suficientemente alejada “para evitar el ruido” de una urbe que, por entonces, experimentaba un constante crecimiento.<sup>65</sup>

En 1886, la WFMS abrió una nueva escuela con una matrícula inicial de 150 alumnos, “en su mayoría de la clase más pobre de la sociedad”; y, si bien la situación de vulnerabilidad hacía difícil mantenerlas en el “camino del bien”, se destacaban por sus capacidades intelectuales.<sup>66</sup> La “segunda escuela” no disponía de una sala grande, pero era muy concurrida por niñas que “en su mayoría [eran] italianas”,<sup>67</sup> dado que el barrio albergaba inmigrantes mayoritariamente de esa nacionalidad.<sup>68</sup> Algunas de las alumnas no pagaban nada, mientras que otras “un dólar al mes”, es decir, unos 25 a 30 centavos. Los buenos hábitos de higiene no estaban demasiado extendidos y la Sra. Turney se lo recordaba a las hermanas de

---

<sup>64</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 18. Si bien las cartas, artículos o libros de las misioneras fueron escritos desde una sensibilidad que busca resaltar una épica de noble consagración y sacrificio, también nos encontramos con descripciones como la de la Sra. Denning, que nos dan una idea de las condiciones edilicias y algunos usos y costumbres de la casa rosarina en que habitaban hacia 1880.

*Imagínense a ustedes mismos en una casa de ladrillos, con pisos de ladrillo debajo de sus pies, cielos rasos de ladrillo sobre sus cabezas, vegetación creciendo en las paredes húmedas, techos, y aún sobre los tapetes sobre los que caminan — sin fuego en todo el invierno y con el termómetro por entre diez y un grado centígrado, y algunas veces con temperaturas por debajo del punto de congelación. En un día lluvioso uno tiene que ponerse un impermeable y botas de goma para ir de la sala al comedor y para cualquier habitación a la cocina. Las paredes de mi dormitorio solían estar tan mojadas como si se las hubiera sumergido en agua. La cabecera de mi cama era de hierro y yo ponía papeles para proteger al colchón del óxido. En unos pocos días los papeles habían absorbido tanta agua que se hubieran podido retorcer como trapos de piso para sacársela. Una cama como ésta era un pobre refugio para descansar luego de haber tiritado de frío todo el día. El único fuego en la casa era un fogón — una pila de ladrillos con dos o tres pequeños agujeros sobre el que se colocaba una parrilla. Allí se cocinaba todo. Podía liberar muy poco calor y la habitación en la cual estaba sólo tenía espacio para que se moviera la cocinera.”*Clemens y Willing, *Rosario*, 29-30.

<sup>65</sup> *Seventeenth Annual Report of the Woman’s Foreign Missionary Society of Methodist Episcopal Church* (Boston, Joseph W. Hamilton, Printer, 1886), 54.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>67</sup> *Eighteenth Annual Report of the Woman’s Foreign Missionary Society of Methodist Episcopal Church* (Boston, Mass., C.M. Barrows & Co., Printers, 1887), 57.

<sup>68</sup> *Twenty-Second Annual Report of the Woman’s Foreign Missionary Society of Methodist Episcopal Church*, (Boston, Mass., Heathen Woman’s Friend, 1890-1891), 57. Al parecer, la segunda escuela se ubicaba en el barrio de los italianos, en la calle San Luis.

la misión en Norteamérica: “algunas vienen limpias y bien vestidas, pero la mayoría de ellas ignoran lo que significa la limpieza”.<sup>69</sup>

El colegio utilizaba una modalidad de enseñanza innovadora para el Rosario de entonces, ya que, además de las clases bilingües de costura, “labores con agujas” y diseño, se dictaban clases de cocina y economía doméstica.<sup>70</sup> Las alumnas incorporaban nociones del cultivo de hortalizas y aprendían a organizar una huerta familiar y jardinería en general. Las escuelas, en aquellos tiempos, carecían de aulas adecuadas, material didáctico, mobiliario y maestras idóneas.<sup>71</sup> El colegio, en cambio, disponía de aulas que guardaran estándares estrictos de higiene; se esmeraban en que tuvieran luz, ventilación, bancos individuales (con asientos de diferentes tamaños de acuerdo a la talla del alumnado) y una biblioteca escolar. También estaban provistas con mapas, pizarrones murales y adornos para las paredes. En las escuelas del municipio era común que las alumnas estudiaran “en una voz por arriba de un susurro” y “la maestra supervisaba la sobreabundancia de ruido con un siseo ocasional”.<sup>72</sup> De esto daba cuenta Miss Chapin en el *Annual Report* de 1886: “cuando comenzamos aquí, todas querían estudiar en voz alta, como habían hecho en otras escuelas”; sin embargo, luego de un tiempo, eran “bastante ordenadas y tranquilas”.<sup>73</sup> En la escuela de la Misión la enseñanza era racional, no mnemotécnica; apelaban al cultivo de la observación y los deberes escritos y se ponía en valor la expresión propia de las alumnas. En este sentido, las misioneras traían consigo los criterios y avances pedagógicos y didácticos de las escuelas norteamericanas, esto es: la enseñanza sobre objetos, la educación de los sentidos, el trabajo manual y las clases de pintura y dibujo. Las escuelas de la Misión daban importancia al cultivo de una cultura intelectual, moral y cuidaban el cuerpo con ejercicios físicos adecuados. En el reporte de 1888, las misioneras Chapin, Denning y Bowen informaban, de acuerdo a sus parámetros de evaluación, que las estudiantes mostraban “signos de crecimiento físico, mental y espiritual”.<sup>74</sup>

Las “devociones familiares” se desarrollaban cotidianamente por la mañana y la noche y eran una parte vital en la vida diaria de la escuela. La predicación se efectuaba durante el culto, las clases de Escuela Dominical en el “gran salón de la escuela” y los “servicios de oración” entre semana.<sup>75</sup>

---

<sup>69</sup> *Eighteenth Annual Report*, 57.

<sup>70</sup> *Twenty-Second Annual Report*, 57.

<sup>71</sup> Las misioneras Denning y Chapin, al observar la educación en Rosario “quedaron impresionadas por la ineficiencia de las maestras a cargo de las escuelas de niñas. La directora de la escuela municipal de niñas no tenía la capacidad para enseñar nada de mayor nivel que Las Tablas, [las tablas de las cuatro reglas fundamentales de la aritmética], aun así fue la mejor que la ciudad pudo encontrar”. Clemens y Willing, *Rosario*, 16-17.

<sup>72</sup> *Ibid.* 17.

<sup>73</sup> *Seventeenth Annual Report*, 54.

<sup>74</sup> *Nineteenth Annual Report of the Woman's Foreign Missionary Society of Methodist Episcopal Church*, (Boston, Mass., J.W. Hamilton Printer, 1888), 51.

<sup>75</sup> *Twenty-Second Annual Report*, 57.

Las alumnas mayores y más formadas instruían a las nuevas y les decían “cómo comportarse”. El canto en las aulas era novedoso y “una fuente de alegría”; además, las niñas adquirirían con facilidad “una aptitud para la música”.<sup>76</sup> Las estudiantes más avanzadas tenían la posibilidad de continuar sus estudios en una clase de Formación Docente a cargo de la Srta. Denning, que las capacitaba para luego ocupar los cargos vacantes dejados por las misioneras cuando enfermaban, se ausentaban o se abrían nuevas secciones o sedes misioneras.<sup>77</sup> En 1890, algunas alumnas formadas en el Colegio Norteamericano de Rosario se hallaban ejerciendo la docencia en “otras partes de la misión”.<sup>78</sup> Las estudiantes disfrutaban de las excursiones y los pícnicos, los conciertos y las “declamaciones”. La puntualidad en la asistencia era esmeradamente contralada, al igual que el aseo personal, el sentido de la responsabilidad y el cumplimiento “del deber”. El orden y la disciplina —como parte de los nuevos dioses de la sensibilidad civilizada— dominaban cada escena de la “gran familia” misionera.<sup>79</sup> Este concepto de “gran familia”, tan propio del modelo del *Mount Holyoke Seminary*, fue retomado en la escuela de Rosario y aparece en los *Report* insistentemente, en expresiones tales como: “Nuestra familia”, “Nuestra casa”, “tenemos una familia muy agradable y feliz”.<sup>80</sup>

### La ciudad y sus contrastes

Entre tantos libros que los viajeros y viajeras dedicaron a la Argentina durante el siglo XIX, se ubica la obra *Rosario*, editada en 1882 y escrita por Eliza Jane McCartney Clemens en coautoría con su mentora Jennie Fowler Willing, ambas misioneras de la Iglesia Metodista Episcopal. En el libro, mientras Willing realiza la introducción y el capítulo final, Clemens refiere su experiencia personal del viaje al Río de la Plata en 1880, describiendo algunos hechos puntuales del trabajo de la misión entre 1874 y 1880. En la obra, ambas mujeres presentan a sus hermanas norteamericanas las posibilidades de expansión de la acción misionera en Sudamérica. En este apartado intentaremos acercarnos a la comprensión de la ciudad indagando en las ideas e imágenes que porta y construye Clemens a su llegada.

Es interesante notar que, al comienzo de la narración, Clemens retoma —de los patrones corrientes de los relatos de viajeros— buena parte de los elementos usuales para la descripción de las ciudades. Además, incorpora conceptos de otros viajeros que la antecedieron y, en otros casos, directamente retoma “tópicos de un imaginario nacional sobre la ciudad Rosario ya existente”.<sup>81</sup>

---

<sup>76</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 17.

<sup>77</sup> *Twentieth Annual Report*, 64.

<sup>78</sup> *Twenty-Second Annual Report*, 57. Uno de los casos de docentes sirviendo en otro campo misionero fue el caso de la Srta. Consuelo Portea, quien ejerció la docencia primero en Montevideo (en las escuelas populares de la Misión lideradas por Cecilia Guelfi) y posteriormente en Buenos Aires (en las Escuelas Filantrópicas Argentinas de William Case Morris).

<sup>79</sup> *Eighteenth Annual Report*, 57.

<sup>80</sup> *Nineteenth Annual Report*, 51.

<sup>81</sup> Oscar R. Videla, “Representaciones de la ciudad de Rosario en los viajeros del centenario; Ideas acerca de lo propio y proyecciones de lo ajeno”, en Marta S. Bonaudo

A fines de la década de 1860, Rosario había modificado en gran medida sus características de “aldea” para consagrarse en ciudad, gracias a los rasgos de “modernidad” que comenzaban a dejarse ver. Después de Pavón (1862), la victoria mitrista no detuvo la movilidad y el empuje de la línea de comercio entre las provincias interiores y el corredor fluvial del Paraná, sino que su gravitación se reforzó por el trazado de las vías férreas que vinculaban Rosario con Córdoba. La construcción del Ferrocarril Central Argentino significó la realización de una obra de tal envergadura que resulta difícil dimensionar lo que representó para la época. Fueron 396 km de vías en una extensión de territorios carentes de población y sin “tráfico de mercaderías y pasajeros que permitieran amortizar tal inversión” en el corto plazo.<sup>82</sup> La ciudad fue adquiriendo rasgos de ambiente urbano de la mano de un crecimiento demográfico sorprendente y una vida social y cultural cada vez más cosmopolita. Fue entonces, con la llegada de viajeros y otros constructores de identidad, que se “fueron formulando la idea, casi un mito/destino —y por lo tanto inexorable— de una ciudad que debía ser: ciudad/puerto, centro comercial, puerta de entrada y difusión del progreso, futuro y paradigma de la Argentina agroexportadora”.<sup>83</sup>

Acaso ¿no es esto lo que deja ver Clemens en el comienzo de su narración? En efecto, en el relato aparecen espacios urbanos reseñados una y otra vez por los viajeros. Quizás porque esos lugares apuntan a los rasgos identitarios de la ciudad; nos referimos a la barranca, el puerto, el río, la iglesia, el mercado, el ferrocarril, el tranvía y las potencialidades comerciales. Asimismo, gran parte de las consideraciones y valoraciones vertidas años antes por William Goodfellow y Thomas B. Wood reaparecen en la mirada de la ciudad y su posición estratégica, no solo en lo comercial sino, sobre todo, como centro de irradiación misionera. Lo mismo con la literatura que circulaba entre los residentes sajones, como los libros de Mac Cann, Hinchliff, Hutchinson, Rickard, Perkins, Seymour. Las posibilidades de ciudad “moderna”, ferro-portuaria, “emporio comercial” y puerta de ingreso a las colonias agrícolas y las provincias interiores de un territorio lleno de permanentes oportunidades y desafíos.

De hecho, Clemens destaca cómo aquella población que, en 1853, solo tenía 4.000 habitantes, había alcanzado en 1880 los 30.000 y se había erigido en el centro de la pampa “más fértiles” de la nación. La ciudad, además, tenía una importancia clave, porque se había transformado en la terminal de modernos “barcos a vapor” que podían extender la navegación “muchas millas río arriba”.<sup>84</sup> Por otro lado, la cabecera rosarina, al ser la ruta más directa, concentraba gran parte del flujo de las importaciones al interior; lo cual explicaba, por una parte, la gran cantidad de “distribuidores mayoristas” en comparación con almacenes

---

(Directora), *Imaginarios y prácticas de un orden burgués, 1850-1930*, Tomo I, *Los actores, las palabras y las cosas* (Rosario, Prohistoria Ediciones, 2005), 47.

<sup>82</sup> Eduardo Hourcade, “Rosario, ciudad-puerto en el siglo XIX”, en Ricardo Falcón y Myriam Stanley, *La Historia de Rosario*; Historia y sociedad (Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 2001), 277.

<sup>83</sup> Oscar R. Videla, “Rosario bajo la mirada de los viajeros de mediados del siglo XIX”, en Marta Bonaudo (Directora), *Imaginarios y prácticas de un orden burgués, 1850-1930*, Tomo II, *Instituciones, conflictos e identidades; De lo “nacional” a lo local* (Rosario, Prohistoria Ediciones, 2010), 210.

<sup>84</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 96.

locales y, por la otra, que el edificio de la Aduana fuera “una de las características principales” de la ciudad. La Aduana —proyectada en 1876 por el arquitecto sueco Enrique Aberg— constituía “una maciza construcción con bastiones y torres almenadas”.<sup>85</sup> La parte central de la ciudad, ubicada sobre la alta barranca, ofrecía al viajero “una vista imponente del puerto entero y también de algunas leguas del curso del río”. En cuanto al movimiento portuario, para 1880 se registraron “2.315 buques entrados, con 261.048 toneladas, y 2320 buques salidos, salidos con 258.169 toneladas”.<sup>86</sup> En la Aduana también era posible corroborar los precios excesivos, “la demora y el disgusto”<sup>87</sup> de los trámites desmesurados y que las importaciones de manufacturas más importantes provenían de Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Al mismo tiempo, notaba que “No hay manufacturas, propiamente dichas, en la provincia”,<sup>88</sup> y a esta carencia de producción de manufacturas industriales, las misioneras la percibían como un hecho lamentable, de naciones ricas en materias primas, pero atrasadas en desarrollo industrial, científico y cultural. En otras palabras, el modelo agroexportador se reflejaba en que, del puerto de Rosario, lo que salía eran “lana, cueros, pieles y huesos de las llanuras Argentinas; las pieles de cabra de las mesetas de Bolivia y espuelas del este de Los Andes; y la plata de las minas de Bolivia y Perú”.<sup>89</sup> Para las misioneras —como veremos—, el catolicismo no solo estaba reñido con el republicanismo, la democracia, la civilización y la reforma educacional, sino que, en la base de toda rémora al progreso, la falta de industrias y el atraso generalizado se hallaban trescientos años de dominación religiosa católica romana sobre la colonia.

La construcción del ferrocarril había causado un impacto no solo en las comunicaciones y la colocación de la producción cerealera, sino también en la estructura portuaria de la ciudad, ya que los constructores desarrollaron sus propias instalaciones, evitando los pagos de los Muelles de Castellanos,<sup>90</sup> mientras que la Oficina de Aduanas tenía una “conexión natural” con la estación, permitiendo el flujo incesante de “pesados carros que llevan cajas para ser reenviadas”.<sup>91</sup>

A solo siete años de su fallecimiento, el Sr William Wheelwright, prominente masón y protestante, ya era reconocido como “El apóstol del progreso para este mundo del sur” y el Ferrocarril Central se erigía como el mejor “monumento perdurable en honor de su proyectista y constructor”,<sup>92</sup> dado que su obra caracterizaba y definía el papel civilizador de la inmigración angloamericana.<sup>93</sup> Después de todo, “un americano” había introducido la

---

<sup>85</sup> Miguel Ángel de Marco y Oscar Luis Ensink, *Historia de Rosario* (Santa Fe, Ediciones Colmegna, 1979), 212.

<sup>86</sup> *Idem.*

<sup>87</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 97.

<sup>88</sup> *Idem.*

<sup>89</sup> *Ibid.*, 97-98.

<sup>90</sup> Hourcade, “Rosario, ciudad-puerto”, 278.

<sup>91</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 98.

<sup>92</sup> *Idem.*

<sup>93</sup> Juan Bautista Alberdi, *Vida de William Wheelwright* (Buenos Aires, Galápagos, 2016). En la obra de 1876, Juan B. Alberdi, hablando de la inmigración que necesitaba la Nación, decía:

“navegación de barcos de vapor” y “el primer ferrocarril” en Chile y proyectado la línea que conectaba el “Océano Pacífico con el Río Paraná”, para hacer de Rosario “la cabeza de la navegación de barcos de vapor del Atlántico”. Luego, “como todos los progresistas fue considerado alocado y visionario y su plan fue abucheado por ser absurdo e impracticable”. Sin embargo, como hijo de los pioneros del norte, “no era alguien que pudiera ser desalentado”.<sup>94</sup>

Un dato de la realidad era que los inmigrantes protestantes y residentes ingleses, en su gran mayoría, trabajaban ligados a los ferrocarriles, y el “resto [eran] empleados de otra compañía inglesa que provee gas a la ciudad”.<sup>95</sup> Rosario proyectaba “un elevador de granos que está en proceso de ser levantado en la costa del río” y que llegaría a erigirse en “el edificio más alto de la República”.<sup>96</sup> En la pujante ciudad, si bien ninguna edificación podía “compararse con la Aduana y la Estación de Tren en importancia comercial”, la Oficina de Correos las sobrepasaba a ambas “en cuanto al interés general”, con incesante movimiento y su “entrada repleta de gente tres veces por semana”, cuando llegaba el correo por vía fluvial. Las cartas también se podían despachar en las casillas postales distribuidas por las diversas seccionales, mientras que el desarrollo de los medios de transporte público (como el *tranway* a caballo) recorría “el circuito de la zona comercial de la ciudad de Norte a sur”.<sup>97</sup> Desde 1870 funcionaba “con periodicidad una línea marítima proveniente de Génova-Nápoles”<sup>98</sup>, mientras que, en 1879, las agencias se habían multiplicado ofreciendo servicios diferenciados. Algunas líneas que unían el puerto de Rosario con Europa, como la empresa *Lamport y Holt* — en la que solía viajar, años después, el superintendente Charles W. Drees<sup>99</sup>—, tenían un recorrido directo con Liverpool, Barcelona, Génova y Marsella.<sup>100</sup>

Sin embargo, toda esta demostración de la vida urbana y la ciudad comercial, moderna y progresista que alimentaba el mito, no lograba disimular el contraste con otras realidades que la misionera protestante alcanzaba a percibir. La ciudad estaba emplazada sobre la barranca, pero debajo de ella, en las “tierras bajas” de la parte central, estaban las bodegas de almacenamiento, las oficinas de compañías

---

*“Wheelwright su vida y sus obras, son la confirmación y la prueba en Sudamérica del influjo que ejercen las empresas de comunicación en los progresos sociales y políticos, y del influjo que en esas empresas tiene la inmigración de los hombres selectos que los países del norte envían a los del sud del nuevo mundo [...] Estudiar los hombres de ese molde, imitarlos, repetirlos, asemejarse a ellos, proceder como ellos, ocuparse como ellos, es el modo de introducir y aclimatar en la América del Sud la sociedad de América del Norte, es decir, la libertad y el progreso de la raza sajona [...] En esa reforma o sustitución de un tipo inferior por otro más perfeccionado de la unidad elemental de la sociedad americana, consiste y reside la verdadera, la grande y fundamental revolución social de la América del Sud”.*  
Alberdi, *Vida de William Wheelwright*, 241-242.

<sup>94</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 98-99.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>96</sup> *Idem.*

<sup>97</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>98</sup> Alicia Megías, “La formación de la ciudad”, en Agustina Prieto, *Ciudad de Rosario* (Rosario, Editorial Municipal de Rosario, 2010), 24.

<sup>99</sup> Charles W. Dress, *Cuaderno de a Bordo, SS. “Jennyson”, Lamport y Holt Line, Barcos a vapor para pasajeros, 5 agosto 1904, New York - 29 de agosto 1904, Buenos Aires.*

<sup>100</sup> De Marco y Ensink, *Historia de Rosario*, 207.

navieras y también “los tugurios, en las cuales encuentran refugio los más pobres. Estas casas suelen llenarse de agua, si no son arrastradas, cuando el río está alto”.<sup>101</sup> La referencia de lo que observaba era el barrio *del Bajo*, la zona de la ciudad donde se experimentaba la marginalidad y las fracturas sociales más significativas del capitalismo emergente. En el Rosario de 1880,

la trama de construcciones se compactaba en torno a la plaza, extendiendo sus límites, como una mancha de aceite sobre el trazado simple de una cuadrícula; los inquilinatos convivían con las casonas de la elite local, y solo había cierto quiebre social y edilicio con las tierras del Bajo, por años ocupadas por una ranchería precaria y sin regla.<sup>102</sup>

La realidad *del Bajo* delataba que existían “dos clases” entre la población nativa: la “Gente Decente”, que agrupaba a los argentinos descendientes de los conquistadores, que eran quienes conservaban las costumbres de sus antepasados castellanos; y “el peón, o clase trabajadora”, que eran los vástagos de los aborígenes que habían escapado al exterminio y fueron “reducidos a la servidumbre”.<sup>103</sup> La ciudad mostraba su aire cosmopolita al dejar ver “mucho mezcla de sangre”, la gran afluencia inmigratoria y su “muestra de todas las nacionalidades”, pero también, de vez en cuando, “la cara de un negro”.<sup>104</sup> Los peones eran lo que los censos de entonces nombraban como “personal de fatiga” o “sin trabajo fijo”,<sup>105</sup> es decir, esa extensa franja de jornaleros que se hallaban por debajo de los vendedores ambulantes, el servicio doméstico y los obreros no calificados; esto es, quienes se paraban en las esquinas “esperando obtener un empleo”.<sup>106</sup>

Los peones eran, según Clemens, parte de una especie de “casta de sirvientes”, al igual que los niños vestidos con “prenda tosca” y descalzos que trabajaban fregando las entradas de las casas o asistiendo “a los niños más favorecidos hasta llegar a sus escuelas, llevando sus libros”. Las mujeres jóvenes se ocupaban de llevar paquetes y las “viejas sirvientas” a duras penas transportaban por la calle las cestas o pesados paquetes “sobre sus cabezas”. A pesar de los diferentes oficios o labores, la misionera alcanzaba a distinguir una marca indeleble que los definía a todos por igual: “Sus rostros tienen una expresión general de desesperanza”.<sup>107</sup>

Otros sin sustento que vivían en la indigencia practicaban la mendicidad los sábados con “licencia de la ciudad”, en lo que denominaban “Día de los

---

<sup>101</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 101.

<sup>102</sup> Ana María Rigotti, “Los procesos de conformación y expansión urbana”, en Ricardo Falcón y Myriam Stanley, *La Historia de Rosario*; Historia y sociedad (Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 2001), 286-287.

<sup>103</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 106.

<sup>104</sup> *Idem*.

<sup>105</sup> Ricardo Falcón, Alicia Megías, Agustina Prieto y Beatriz Morales, “Elites y sectores populares en el periodo de la transición (Rosario, 1870-1900)”, en Adrián Ascolari (Compilador) *Historia del Sur Santafesino; La sociedad transformada (1850-1930)* (Rosario, Ediciones Platino, 1993), 79-80.

<sup>106</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 107.

<sup>107</sup> *Idem*.

mendigos”.<sup>108</sup> Allí “los ancianos, enfermos, mutilados y los niños, deambulan por las calles o se sientan en los escalones de las puertas y con sus insignias en el cuello, y miran lastimosamente a la cara de los transeúntes, o se paran ante las rejas de las ventanas o puertas y miran suplicantes”.<sup>109</sup>

Esta mirada de los contrastes y las desigualdades que dejaba ver la ciudad formaba parte de la comprensión que tenían las misioneras del periodo colonial y la sociedad jerárquica y estamental que se había establecido, a partir de la división de “castas”. En esta, a los sectores populares se les otorgaba un rol pasivo, ya que su valor radicaba, únicamente, en la “servidumbre” que podían brindar al bienestar de la “gente decente”. Para las “clases trabajadoras” no había otro futuro que el que les era impuesto desde el orden social que la Iglesia reforzaba. El catolicismo legitimaba la “esclavocracia”, formando individuos (especialmente mujeres, según Thomas Wood y Fowler Willing) incapaces de pensar un orden para su libertad. Tres siglos de influencia colonial y católica habían bastado para conformar mentalidades y ordenes que se resistían a dar paso a la nueva “civilización”. El pensamiento y las prácticas religiosas del “papismo” contribuían a sacralizar ese orden, por un lado, estableciendo una visión jerárquica de la sociedad, que admitía como normales y necesarias las desigualdades; y, por otro, las legitimaba como voluntad divina cerrando el paso a cualquier espíritu disidente y dejando como única puerta de escape el “fatalismo” y la “resignación” religiosa.

### **Templanza y corridas de toros**

Entre las costumbres sociales reprobadas por las sociedades metodistas durante el siglo XIX se hallaban los vicios, las diversiones, los juegos y los entretenimientos que tendían a desencadenar incitaciones descontroladas, bajos instintos, apetencias desmedidas de triunfos y placeres. Sin embargo, algunos de estos recibieron una particular descalificación de parte de los metodistas durante 1860-1890. Entre ellos podemos mencionar las corridas de toros, las riñas de gallos y las celebraciones del carnaval.<sup>110</sup>

En cuanto a los vicios, fueron percibidos por el metodismo como la raíz de todos los infortunios y desgracias de la humanidad. Constituían, sobre todo, hábitos o costumbres nocivas que acarreaban males deplorables en el hombre, tanto en el orden físico como moral. Por otra parte, afectaban las sociedades conformando pueblos débiles, incompetentes, pobres y sin solidez intelectual. Así, para *El Evangelista* (dirigido por el pastor Thomas Wood), “*Un pueblo vicioso e inmoral, no progresa ni es feliz*”.<sup>111</sup> En este sentido, fueron los “*adoradores de Baco*” y el consumo de alcohol los que concentraron la mayor atención de parte

---

<sup>108</sup> *Ibíd.*, 108.

<sup>109</sup> *Ídem.*

<sup>110</sup> Norman Rubén Amestoy “Fiestas, goces y placeres en el protestantismo rioplatense, 1875-1900” en Carlos Mondragón (ed.), *Ecos del Bicentenario; El protestantismo y las nuevas repúblicas latinoamericanas* (Buenos Aires, Ediciones Kairos, n.º 33, Colección FTL, 2011), 63-89.

<sup>111</sup> *El Evangelista*, 6 de marzo de 1880, (Montevideo, T. III, n.º 26), 202.

de los metodistas.<sup>112</sup> Quizás esta preeminencia entre todos los vicios se debía a que el alcoholismo era percibido como el principal enemigo con influencias nocivas, no solo por la diversidad de enfermedades que le eran atribuidas, sino también por las consecuencias sociales y laborales que traía aparejadas. En el caso de las elites dirigentes de Rosario, si bien veían en el alcoholismo un enorme “flagelo”, no procuraban

*la erradicación definitiva del ‘mal’, sino limitar sus excesos. Y este combate se hacía desde una doble óptica: por un lado, se lo veía como un factor productor de malas costumbres, de inmoralidad, de escándalos, en fin de alteración del orden; por otro lado, se lo perseguía desde un punto de vista productivista, en la medida que su abuso afectaba la reproducción de la fuerza de trabajo y la necesaria disciplina laboral.*<sup>113</sup>

Para E. Clemens, uno de los principales aportes que había realizado la Misión desde 1864 era el haber realizado “el primer esfuerzo para detener el consumo de alcohol en el continente”.<sup>114</sup> De hecho, la misionera destacaba que la Logia de los Buenos Templarios (*Good Templar's Lodge*), creada en Rosario en 1875, era el primer “refugio” para los que buscaban rescatarse de la adicción. En solo cinco años la logia había inscripto 280 miembros y hacia 1880 contaba con 91 miembros activos, además de haber incorporado un “templo juvenil” en el hábito del abstencionismo.

En cuanto al juego, la fiesta y en particular las corridas de toros y el carnaval, la sensibilidad “civilizada” —a diferencia de la sensibilidad “bárbara”— estableció una ruptura entre lo serio y lo alegre y entre el ocio y el trabajo, sin que estos opuestos pudieran, en algún momento, conciliarse.<sup>115</sup> En esta separación radicaba el carácter singular de la sensibilidad que los metodistas buscaban instaurar en las últimas cuatro décadas del siglo XIX en Rosario —y también en Buenos Aires y Montevideo—, y que estaba en relación directa con la ascesis necesaria para hacer posible el acceso a la “modernidad” que pretendían instalar junto a otros sectores de la sociedad. De hecho, algunos estudios nos recuerdan que “Uno de los terrenos donde las elites pondrán sus mayores esfuerzos ordenadores será en torno del ocio de los sectores populares”.<sup>116</sup>

El metodismo, ya en 1871, se había mostrado particularmente activo por la iniciativa de Thomas B. Wood en el establecimiento de la Sociedad Protectora de Animales de Rosario, con una postura contraria a las corridas de toros y al maltrato de los animales. En 1880, Clemens retomaba, en su libro, el pensamiento fundante en cuanto al entretenimiento y, a falta de corridas de toros en Rosario, comentaba extensamente lo que había presenciado en la Plaza de Toros en su paso por Montevideo. Allí había asistido a ver una corrida acompañada de un

---

<sup>112</sup> Solo tomando en cuenta los sueltos de redacción de *El Evangelista* durante el período 1877-1886, las informaciones referidas al tabaco fueron 5, al juego y las loterías 4 y al alcohol 37.

<sup>113</sup> Falcón, Megías, Prieto, Morales, “Elites y sectores populares”, 102.

<sup>114</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 109.

<sup>115</sup> José Pedro Barrán, *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. El disciplinamiento* (Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1991), 223.

<sup>116</sup> Falcón, Megías, Prieto, Morales, “Elites y sectores populares”, 96.

hermano de la misión que “se había convertido de la barbarie de estos deportes”.<sup>117</sup> Una vez que la banda ejecutó una marcha animada, los picadores, banderilleros y toreros salieron al ruedo con toda una indumentaria “bien calculada para destacar rostros plenos de orgullo soberbio, de fuego y crueldad”. Cuando el toro se hallaba “intoxicado de frenesí”, los banderilleros bailaban “de adentro hacia afuera de la arena como espíritus malignos, vestidos con atuendos deslumbrantes y tentando a la muerte en cada movimiento”. Sin embargo, aún faltaba la parte más “emocionante”, el momento de la estocada final, cuando el toro cae y entonces “las bandas golpean con fuerza triunfante, se disparan cohetes y los espectadores se conmocionan con sus aclamaciones, como los romanos en los combates de gladiadores”.<sup>118</sup>

Frente a tantas escenas dignas de la barbarie, la misionera les recordaba a sus lectores que también, tiempo atrás, había existido una Plaza de Toros en Rosario, pero, por la influencia de los misioneros, “se promulgó una ley que prohibía el deporte”, dado que la conformación de la sociedad “para la prevención de la crueldad hacia los animales” había logrado interponer el recurso legal para el fin de estos espectáculos “bestiales”. Por otro parte, en el mismo predio de las corridas, se desarrolló, a posteriori, una “exhibición rural” durante tres jornadas. En la oportunidad, se trajo ganado seleccionado desde diversos establecimientos ganaderos de la región y la Sra. Wood “fue una de las tres damas que entregaron las tres primeras medallas que se otorgaban en la provincia por el verdadero mérito desde el punto de vista norteamericano”.<sup>119</sup> Sin embargo, Clemens advertía que, en las pujas entre las corridas de toros y una exposición rural, los sectores populares seguían prefiriendo la tauromaquia. El dictado de una ley no garantizaba un cambio repentino en las sensibilidades, sino que demandaba un largo proceso, ya que, a su entender, “Hace falta tiempo y mucha enseñanza verdadera para una transformación tan grande”.<sup>120</sup>

Al analizar los relatos de Eliza Clemens hacia la templanza y las corridas de toros, podemos inferir que el modelo que defendieron las misioneras fue la instauración de una sensibilidad superadora de la sociedad tradicional. Fue por ello que propiciaron, junto a una moralidad estricta y severa, la pureza, la honestidad, la fidelidad, la moderación y el recato; una fuerte conciencia del deber y la responsabilidad individual. Estas virtudes, unidas a la diligencia, la industriosisidad, el ahorro, el espíritu pionero y la búsqueda de superación permanente, potenciaron una notable disposición anímica a la movilidad necesaria en el nuevo orden.

### **Los horizontes de un sueño inverosímil**

En el cierre de la obra *Rosario*, Jennie Fowler Willing asumía la responsabilidad de concluir el libro ofreciendo una visión totalizadora, donde hilvanaba la percepción que las misioneras metodistas tenían del contexto y las acciones que era menester ejecutar. Hablaba como coautora del texto, pero

---

<sup>117</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 63.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>120</sup> *Idem.*

también como reformadora social y activa dirigente de la WFMS. Es decir que su mirada era la de una de las líderes prominentes del movimiento misionero.

Desde su perspectiva, la conquista de América Latina por la Corona Española no lograba disimular la intencionalidad del papado de sojuzgar al continente acrecentando el número de fieles y riquezas de la Iglesia. Estas habían contribuido a aumentar la ostentación, la mundanalidad y una ambición desmedida del clero —reflejada en la venta de indulgencias—, que habían precipitado la irrupción de la Reforma Protestante. Frente a esta dominación, era necesario que Sudamérica redescubriera el destino al que estaba llamada por Dios, dejando atrás la rémora al progreso que significaba el catolicismo romano, el cual solo procuraba enriquecerse a expensas del Estado.

La recusación sumaria del catolicismo abarcaba una crítica radical a la vida monacal, la observancia del celibato, la lealtad exigida por el pontificado romano a sus fieles, la constante vigilancia de la vida ciudadana por medio del confesionario, la incapacidad de inculcar el patriotismo y la oposición militante a la libertad de conciencia, la tolerancia religiosa y la escuela pública. La educación católica, en lugar de contribuir a la formación del ciudadano, lo adoctrinaba en “líneas de estudio que desarrollan la estética, la imaginación, lo sensual. Captando la atención hacia sus propias puerilidades, sólo puede empequeñecer el intelecto y así impedir planes a mayor plazo para el crecimiento y la cultura”.<sup>121</sup>

El catolicismo promovía el “achicamiento mental” destruyendo la iniciativa, el carácter pionero y el *self made man*. Para corroborar este aserto, bastaba prestar atención a los trescientos años de tutela espiritual sobre Sudamérica, que habían redundado en inmensos recursos naturales no desarrollados, estancamiento comercial y una inexistente intelectualidad que produjera literatura relevante en alguna rama del conocimiento. La causa radicaba en que las mentalidades se hallaban atadas por la “superstición”, lo cual le permitía, al orden clerical, apropiarse de la inteligencia de los niños “para que sólo piensen en su interés”.<sup>122</sup>

Para Fowler Willing, la aparición de una nueva vida política en América Latina, el quiebre de la dominación colonial española, el establecimiento de la “Doctrina Monroe” con su “América para los americanos”, el retroceso de la monarquía acotada al Brasil y el avance de las instituciones republicanas eran señales alentadoras, aunque los estadistas no podían perder de vista que “Las revoluciones que han hecho tanto por los estados de Sudamérica pueden convertirse en permanentes sólo por otra revolución. Esas tierras extensas y ricas deben ser liberadas del yugo del Papado”.<sup>123</sup>

Sudamérica necesitaba de la libertad de conciencia y el “pensamiento libre” que los protestantes ofrecían para desarrollar su potencial; después de todo, para que las instituciones republicanas fueran estables, debían descansar en el sentido moral de los ciudadanos y esto no era posible, a menos que la Biblia fuera “leída

---

<sup>121</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 195.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 197.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 200.

en el hogar” y, desde allí, se expandiera en el ámbito público.<sup>124</sup> Las sagradas escrituras eran “la piedra angular de la libertad” y el fundamento de “toda cultura y prosperidad”. La instrucción cristiana con la Biblia “abierta” en la lengua autóctona venía a terminar con el “despotismo de conciencia” y la hostilidad del catolicismo hacia el republicanismo.<sup>125</sup>

En la revolución moral que la región necesitaba, el Río de la Plata tenía una ubicación geopolítica privilegiada, que le abría las puertas para extender su gobierno en Sudamérica. Las posibilidades de navegación de sus ríos, la riqueza de “recursos y poder productivo”, el clima favorable, la consolidación de la República, el establecimiento de una “civilización superior y más próspera”, las “olas” inmigratorias europeas, la llegada de inversiones y capitales extranjeros y unas elites dirigentes permeadas por la ejemplaridad norteamericana permitían avizorar el fin de “la interferencia jesuítica”, el impulso de “un sistema de escuela pública”, el crecimiento de la “tolerancia religiosa” y “la evangelización de toda Sudamérica” por las sociedades protestantes.<sup>126</sup>

En este punto, Fowler Willing preveía que la lucha por la hegemonía en el campo religioso rioplatense sería entre un catolicismo fuertemente arraigado y en férrea defensa de sus posiciones coloniales y las sociedades metodistas. Estas, al provenir de los Estados Unidos, eran recibidas con “confianza y cordialidad”, ya que de allí también venían el desarrollo mecánico, “los vagones del ferrocarril” y las fuentes intelectuales en materia de leyes, formación médica y educación.<sup>127</sup> Por otro lado, la experiencia religiosa metodista, al ser una piedad fervientemente marcada por el celo, el fervor y el entusiasmo, era más apropiada a los potenciales feligreses rioplatenses. “En un futuro cercano los sacerdotes de la iglesia católica, que sólo se dirigen a los sentidos, y los ministros metodistas, que son de un temperamento vitalmente entusiasta y osados en su celo, deberán resolver quién tendrá la supremacía del Valle del Río de la Plata y de Sudamérica”.<sup>128</sup>

Los metodistas eran “personas independientes”, con una nota distintiva en su enfoque misionero: la preocupación por los sectores sociales inmersos en “la pobreza”. Esta impronta les facilitaba disputar palmo a palmo “en el mismo

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, 198.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 199.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 200-202.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>128</sup> Inscripta en un marcado determinismo medioambiental, de acuerdo a Fowler Willing, diferente era el caso de los presbiterianos, “con su teología confusa, a veces difícil”, que encontraban un terreno propicio en países como Escocia, “donde la gente vive en las montañas y lucha contra tormentas, conquistando obstáculos aún desde la cuna”. Por su parte, las sociedades congregacionalistas eran pertinentes en regiones “de pensamiento independiente”, como los colonos de “la bahía de Boston”, que “difícilmente se doblegarían en un sínodo o conferencia”. Finalmente, los anglicanos tenían muy pocas chances de prosperar en el país, porque, según Fowler Willing: “El episcopalismo es atractivo para personas con tiempo libre en ciudades en las que se pone mucho énfasis en la manera de hacer las cosas, desde el número de platos con los cuales uno tiene que degustar con paciencia al cenar *a la mode*, hasta la etiqueta necesaria para ser enterrados de manera apropiada”. Clemens y Willing, *Rosario*, 203-204.

terreno que los católicos”, dado que sus “métodos entusiastas” estaban “especialmente adaptados” para trabajar en centros urbanos como Buenos Aires, Rosario y Montevideo.<sup>129</sup> Sin embargo, la óptica de Fowler Willing no era la de una construcción sectaria, sino que entendía que “la piedad evangélica libre, abierta” del metodismo bien podía trabajar en un marco de “armonía” con otros integrantes del amplio arco liberal anticatólico. Todos ellos favorecían “el republicanismo naciente en el país” y juntos podían combatir al principal polo de competición en el que se concentraban todas “las supersticiones de la edad oscura”.<sup>130</sup>

El “campo de batalla” donde se decidiría la contienda radicaba en “el hogar”, y por esto era decisivo priorizar la educación y la formación espiritual de la mujer en la permanente “pureza” y demás principios del evangelio. El hogar era “el reino de la mujer”, pero también el taller en el que se forjaba “la civilización”.<sup>131</sup> La mujer sudamericana estaba dotada de un “carácter enérgico” y un talento innato para la “alta cultura”. Ellas habían entrenado a los adalides de la “libertad política” continental. Los niños eran herederos de la condición materna y si ellas eran esclavas de las supersticiones del romanismo, sus hijos continuarían naciendo esclavizados. Los hogares se erigían en terreno misionero para la reforma de la civilización, la elevación de la “autoestima” femenil y la instrucción de madres “educadas, inteligentes y serias”.<sup>132</sup>

La educación de la mujer en el contexto rioplatense, sin embargo, planteaba un desafío nuevo para las sociedades misioneras. La impronta del catolicismo colonial había dejado una huella, por lo cual estaba mal visto que las mujeres de “buen nombre” y “decentes” circularan por las calles sin supervisión. “Una niña de doce o catorce años no puede ir y venir a la escuela sin estar acompañada por una señora, una vieja criada o alguien que la proteja del mal que asedia en las calles. Tiene que tener tutores privados, que sólo los ricos pueden permitirse”.<sup>133</sup>

La alternativa para una niña era internarse en un convento, donde recibía una instrucción superficial y acrítica, algunas nociones de música, buenos modales y “talentos insignificantes”, con la única finalidad de “hacerla atractiva” para “el mercado matrimonial”.<sup>134</sup> El sistema papal, a través de su educación, buscaba seguir “anclado en las conciencias de las mujeres”. La catarata de revoluciones independentistas en América Latina había roto la subordinación de los gobiernos a los sacerdotes, pero, mientras estos siguieran ejerciendo su autoridad espiritual sobre las mujeres, la iglesia salvaguardaba sus posiciones. “Ése es su último recurso; y mientras eso se mantenga, puede resistir cualquier tormenta de libre pensamiento o fervor evangélico”.<sup>135</sup>

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, 204.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 204-205.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 205.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 206.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 206-207.

<sup>134</sup> *Idem.*

<sup>135</sup> *Ibid.*, 209.

La educación, para dar una base de sustentación segura a las sociedades, debía ser cristiana y apuntar al ennoblecimiento de la mujer para que ellas erigieran hogares puros. Esa labor, en Sudamérica, solo podía ser llevada a cabo por mujeres, ya que los misioneros no conocían a sus feligresas salvo por la asistencia a los servicios religiosos. En el caso de las más jóvenes, al no poder transitar “sin supervisión”, sus oportunidades educativas eran muy escasas y estaban obligadas a vivir “vidas limitadas e ignorantes”.<sup>136</sup> Los pastores no podían enseñarles a las mujeres en los hogares porque era percibido como una conducta escandalosa que les costaba su reputación. Lo decía *Miss Chapin* en su reporte: “este debe ser un trabajo de mujeres, por varias razones. La moral y las costumbres son tales que ningún caballero puede ir con propiedad de casa en casa entre las mujeres, especialmente las de las clases bajas”. Por otro lado, agregaba: “La pena de entrar en una iglesia protestante es la excomunión de la Iglesia Romana, por lo que no hay un gran número de personas que se arriesguen a escuchar lo que el predicador tiene para decir”.<sup>137</sup> Para sortear los obstáculos, las sociedades misioneras debían enviar mujeres que entrenaran a lectoras de la Biblia y las visitaran casa por casa, hablando a las mujeres en forma individual o grupal “acerca de la piedad práctica, enseñándoles el arte bendecido de llevar adelante su hogar y guiándolas hacia Cristo”<sup>138</sup>.

### **Reflexiones finales**

Frente a las dificultades del trabajo misionero con las mujeres de Sudamérica, era necesario ir más allá de las actividades ordinarias empleadas hasta entonces en la evangelización y hacer esfuerzos especiales para alcanzarlas. La metodología utilizada fue la misma que ya se estaba aplicando, especialmente en la India, y, al parecer de allí, Thomas B. Wood tomó el modelo aplicado en Rosario en 1872. Para los misioneros, el paganismo de la India no era muy diferente al “paganismo” católico presente en el “Indostan”<sup>139</sup> de las provincias interiores, que tenían por cabecera la ciudad de Rosario. En el proyecto del movimiento misionero femenino —y dados los recursos siempre limitados— era necesario, preferentemente, apuntar a la educación y conversión de las niñas, ya que, en su imaginario, la mujer era la reserva moral del hogar. Ella debía ser convertida y formada en los principios “puros” del evangelio sin aditamentos, pues la casa era “su reino” pero también el espacio donde forjar la “civilización”. La mujer ocupaba el centro de la misión, porque eran ellas quienes darían la instrucción moral, impartirían la disciplina y señalarían los comportamientos apropiados en los hogares que establecerían con sus esposos e hijos. Ante la

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, 210.

<sup>137</sup> *The Heathen Woman's Friend, Rosario*, 235.

<sup>138</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 210.

<sup>139</sup> El término Indostán se utilizaba, durante el siglo XIX, para referirse a la península del Indostán, que era el nombre que históricamente se le daba a la región que comprendía India, Pakistán, Bangladés, Sri Lanka, las Maldivas, Bután y Nepal. En los reportes del *Board* misionero comúnmente se lo utilizaba para distinguirla de las otras regiones de Asia.

imposibilidad de que los misioneros visitaran a las mujeres en sus hogares, el envío de misioneras solucionaba el problema en dos sentidos. Por una parte, las mismas misioneras podían visitar, enseñar y predicar las sagradas escrituras, discipulando a otras mujeres para desempeñar ese mismo rol; y, por el otro, las misioneras, a través de las escuelas, podían, desde la infancia, educar en el ideal de madres de familias piadosas y “puras”, maestras formadoras de aspirantes a la “alta cultura” y misioneras consagradas y pioneras. La piedad de santificación que inculcaba la “entera consagración” era un llamado a cultivar una moral individual de estricta “pureza”, “fidelidad”, “honestidad” y “ahorro”, pero también un involucramiento en causas reformistas y humanitarias como la templanza, la universalidad de la educación, la defensa de los animales, la lucha contra la pobreza y la marginalidad o la búsqueda de caminos para la igualdad de oportunidades de la mujer. Esta última fue promovida por las misioneras desde las herramientas educativas que tuvieron a su alcance, como así también desde la vertiente religiosa y moralista que representaban. A nuestro entender y como hemos intentado mostrar a lo largo de este estudio, la piedad femenina cultivada por las misioneras metodistas contribuyó, en alguna medida, a abrir nuevos horizontes de emancipación de las mujeres; no desde un feminismo radical, sino utilizando la experiencia religiosa (fuera desde su piedad como desde su vocación misionera) como un instrumento para desarrollar sus asociaciones, proyectos, financiación —en definitiva— su poder; sin superar, al menos a simple vista, los roles femeninos asignados. Si bien la maternidad piadosa continuaría siendo el modelo dominante y se les cerrarían las puertas para acceder al ministerio pastoral, las misioneras del Río de la Plata entendían que existía algo más que desarrollar competencias para tener chances en el “mercado matrimonial” y buscaron expandir las prerrogativas que ellas disfrutaban —estudiar, enseñar, predicar, misionar— y un modelo de femineidad educada, convertida y llena del espíritu a las mujeres y “hermanas ignorantes”, esclavas de las supersticiones de la “sacerdocracia”.

Eunice N. Rebolledo Fica es Doctora en Ciencias de la Educación. Proyecto de investigación: “La construcción de la ciudadanía en el discurso pedagógico del protestantismo liberal: Revista “La Reforma” (1900-1930)” Director: Dr. Juan Pablo Abratte. Directora del Equipo de Investigación proyecto SECYT (2018-2021) Historia, política y reforma educativa: aproximaciones a la historia educativa de Córdoba. Centro de Investigaciones: María Saleme de Burnichón, Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina. Docente de la cátedra: Historia de la Educación Argentina. Escuela de Ciencias de la Educación. FFYH. UNC. Directora del Colegio Secundario Evangélico Haroldo Andenmatten.  
Contacto: [eunice.rebolledo@unc.edu.ar](mailto:eunice.rebolledo@unc.edu.ar)

Norman Rubén Amestoy es Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET (Buenos Aires). Profesor de Historia en la Escuela de Misiones (EMPI). Profesor del Instituto Wesley - Universidad Centro Latinoamericano (UCEL) en Historia de los Avivamientos. Investigador de Historia del Protestantismo en el Río de la Plata e Historia de la Iglesia en América Latina. Miembro de la Comisión de Historia de la Fraternidad

*Teología y cultura* 25:1 (2023)

Teológica Latinoamericana (FTL). Coordinador de la sección de historia de la revista *Teología y Cultura* (Buenos Aires -Argentina).  
Contacto: [rubennamestoy1@gmail.com](mailto:rubennamestoy1@gmail.com)

Fecha de recepción: 06-01-2023

Fecha de aceptación: 05-04-2023