

# La Historia del Protestantismo en México

## Artículos de Jean Pierre Bastian: Introducción al Protestantismo y Sociedad en México

## INTRODUCCIÓN

*La inseguridad económica (dependiente de las fluctuaciones del mercado) y de manera más amplia la inestabilidad social (resultando de las transformaciones múltiples y concomitantes) conducen a la búsqueda de formas de protección más o menos ilusorias e incitan a las iniciativas con valores de protesta.*

Georges Balandier.

Las disidencias y las herejías son el objeto privilegiado para el estudio de las transformaciones que ocurren en una sociedad dada. Son la expresión de rupturas mayores que producen procesos económicos y sociales y merecen nuestra atención para explicar el cambio social. Las disidencias religiosas protestantes en México han sido objeto de la denuncia de periodistas y aún de investigadores, como instrumentos de la penetración ideológica norteamericana. Se les ha catalogado como "agentes del imperialismo" tratando de involucrarlas en una teoría de la conspiración. Si muchos datos pueden confirmar estas sospechas, el fenómeno protestante en México es mucho más complejo y no participa de la denuncia sino del estudio sistemático y empírico. Esta colección de artículos nuestros sobre este tema pretende contribuir al debate con un acercamiento histórico y sociológico al fenómeno protestante en México.

Cabe constatar que reina mucha confusión entre los investigadores para definir el fenómeno religioso protestante. Eso es normal pues las sociedades religiosas protestantes son numerosas y es muy arriesgado tratar de poner orden en el caos de nombres y apellidos distintos.

Sin embargo, una primera característica es común a todas: es que reclutan sus miembros entre los sectores populares, en particular en las barriadas suburbanas, en las zonas rurales donde tradicionalmente hubo poca presencia de organización católica y en los grupos indígenas.

La segunda característica común es que todas son, desde un punto de vista sociológico, sectas. Vale decir que son sociedades religiosas que se han cortado de la sociedad religiosa que tiene el monopolio de la producción y distribución de las prácticas y creencias religiosas en México, la Iglesia Católica. La secta constituye una asociación voluntaria de miembros cuya pertenencia al grupo se define por su práctica disidente y conversionista que se refleja por la adopción de prácticas y valores que se oponen o niegan los valores religiosos y sociales dominantes. En otras palabras, la secta siempre expresa una protesta latente o manifiesta para con el orden establecido.

Una tercera característica nos refiere al contenido ideológico del discurso sectario protestante en México. Este está fuertemente connotado por imágenes y símbolos apocalípticos y milenaristas que aluden al fin del mundo y a la segunda venida de Cristo. Es un discurso orgánico y electivo para con la situación económica y social de dichos grupos. El universo de las representaciones simbólicas es el de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia. Es ahí donde se construyen las significaciones y los códigos de la práctica social. Por eso no es por casualidad que el crecimiento de los protestantismos en la sociedad mexicana corresponde a los años de mayor expansión económica del país (1950-1980). El desarrollo económico benefició casi exclusivamente a los sectores de la aliaraza populista: clase obrera, capas medias y burguesía

nacionalista. Los sectores rurales dominados y el subproletariado urbano han quedado al margen de este proceso. Lejos de absorber estos sectores marginados rurales, las "ciudades de campesinos" según la feliz expresión de Bryan Roberts, prolongan la marginaron rural a la orilla de las ciudades capitalistas. En un tal marco infraestructural " favorece a expansión de ideologías de salvación. Estas ideologías se difunden en las clases más afectadas por el desarrollo del subdesarrollo y penetran en los sectores donde no tienen receptividad las ideologías políticas. En un tal contexto la connotación apocalíptica y milenarista permite reestructurar una visión del mundo constantemente amenazada y quebrantada por las estructuras de explotación económica y de dominación política.

Si se puede descubrir una cierta unidad entre las sociedades religiosas protestantes por su origen social, por su tipo sociológico y por su discurso, existe una gran diversidad en cuanto a su historia y a su relación con la sociedad dominante. Según estos dos últimos indicadores los protestantismos mexicanos se pueden clasificar en tres grandes tipos.

Unas sociedades religiosas son el fruto del movimiento misionero norteamericano de finales del siglo XIX y han logrado un cierto *statu* de clase media emergente. Su protesta fuerte en el siglo XIX, cuando los abuelos de los actuales miembros eran campesinos pobres a obreros se ha debilitando, y con eso su capacidad de reclutamiento ha disminuido considerablemente. Mayoría hasta el final de los 1940, hoy día representan apenas una cuarta parte de los protestantes mexicanos. Para perpetuarse y reclutar nuevos miembros ha tenido que renovar el lenguaje que habían heredado de los misioneros norteamericanos dándole un matiz más conversionista. A este primer grupo

pertenecen las iglesias metodista, bautista, presbiteriana, episcopal (de origen anglicano), luterana, de los Discípulos de Cristo, de los Amigos (Cuáqueros), y congregacional. Estas iglesias protestantes históricas, todas de origen norteamericano, se han nacionalizado en cuanto a su dirección y la revolución mexicana.

Un segundo grupo surgió a partir de los años 1920-1930 y fue fruto de los esfuerzos de misioneras independientes norteamericanas que pertenecían al movimiento fundamentalista y conservador que azotó a Los Estados Unidos antes y después de la crisis económica de 1929. Son movimientos de tipo libre empresa religiosa que se caracterizan por su fundamentalismo bíblico, su conservadurismo social y su anti-comunismo militante. Un primer sector cuyos orígenes se remontan a los años 1920-1930 fue iniciado por individuos sostenidos con fondos levantados en los Estados Unidos entre las iglesias conservadoras o empresarios y fue dirigido al medio indígena; se trata de la Pioneer Missionary Agency, del misionero Dale en Tamazunchale, Hidalgo, y el Instituto Lingüístico de Verano, Wycliffe Bible Translators, creado por William Cameron Townsend. Se auto denominaron "misiones de fe". A partir de los años 1950s otros grupos que podemos llamar transnacionales religiosas con metas no eclesiásticas sino más bien ideológicas. Las más representativas son la Cruzada Estudiantil iniciada por Bill Bright y sus discípulo mexicano Sergio García Romo, en 1962, buscando alcanzar un público universitario y profesionalista y Visión Mundial, programa de ayuda a los desfavorecidos, financiado en buena parte por la AID, Agencia Nacional de Desarrollo. Estas libres empresas religiosas representan una baja proporción de los protestantes en México pero han llamado particularmente la atención tanto por su militancia como por el apoyo

económico que han recibido de los sectores más conservadores de los Estados Unidos.

Un tercer grupo mayoritario (son el 70%) representa el sector más popular y apocalíptico de los protestantismos mexicanos; son las iglesias pentecostales de carácter casi exclusivamente nacional y auto sostenidas económicamente. Han sido creadas por braceros regresando de los Estados Unidos en distintas olas desde la década de los años 1910. A partir de los años 1950 con el éxodo rural masivo han crecido en los suburbios de las grandes metrópolis reclutando entre los sectores sociales marginales y anómicos. A la vez, el constante ir y venir de los campesinos del campo a la ciudad y de la ciudad al campo ha favorecido la propagación de estos grupos pentecostales en zonas rurales. Fragmentados en decenas de grupos los une una práctica carismática, centrada en la glosolalia, la sanidad por imposición de las manos y el hincapié en un discurso apocalíptico. Entre ellos los más representativos son las Asambleas de Dios, las Iglesias de Dios, la Iglesia de la Luz del Mundo, la Iglesia Apostólica de la fe en Cristo Jesús, etc.

Exógenos por su origen, estos tres tipos de protestantismos de una manera general, se han nacionalizado en su conducción y dirección; plurales ellos son en su mayoría rurales y en su minoría urbana. Nuestros trabajos históricos y sociológicos se limitan al estudio de estos tres tipos de protestantismo que podemos definir genéricamente como sectas evangélicas. Ellos se han denominado "evangélicos" por ser un término menos peyorativo que el de protestante en el contexto de los ataques que los sectores conservadores y católicos dirigían a los "liberales, protestantes y masones", en la segunda mitad del siglo XIX.

No abordamos un grupo de sociedades religiosas que también son sectas pero no de origen protestante. Los mormones, los testigos de Jehová y la fe Bahai no son protestantes por no reducir su texto normativo a la Biblia. Sin embargo cabe subrayar que de un punto de vista sociológico ellos son también sectas y pertenecen al mismo fenómeno en cuanto a su origen social, su tipo sociológico y su mensaje apocalíptico y protestario.

Fisíparas y atomizadas estas sectas protestantes tienen una tendencia a crecer muy rápidamente con una población de 2,4 millones de miembros según el censo de 1980, o sea un 3.6% de la población mexicana. En Chiapas, Quintana Roo, Tabasco y Campeche constituyen cerca del 10% o más de la población. Es decir que ya merecen la atención del científico social tanto por su crecimiento como por los cambios sociales que refleja su presencia en estos estados.

La primera parte de nuestra obra considera estos protestantismos en su génesis en tres momentos que han sido poco estudiados: la Colonia, el Porfiriato y la Revolución. La segunda parte aborda la relación de los protestantismos con el Estado, con la sociedad rural, con la escuela y examina su ideología religiosa, como producto de los procesos sociales. Esta colección de ensayos se ha redactado entre 1978 y 1982. Para la parte histórica hemos podido usar varios archivos: el Archivo de la Iglesia Metodista de México, el Archivo Porfirio Díaz de la Universidad Ibero Americana, el Archivo Histórico de Conductores Mexicanos (Condumex), y el Archivo del protestantismo del Instituto Internacional de Estudios Superiores. Para la parte sociológica ha sido imprescindible la observancia participante y el diálogo con varios líderes evangélicos mexicanos y con mis colegas del Instituto Internacional de Estudios Superiores y del Seminario Bautista de México.

Lejos de ser exhaustivo y sistemático nuestro estudio se dirige solo a algunas de las sectas evangélicas en su mayoría del primer tipo; pretendo más bien fomentar el interés para las disidencias y las herejías como fenómenos sociales que necesitan una explicación global, endógena a la sociedad mexicana.

Como lo podrá examinar el lector, los protestantismos no son intrínsecamente conservadores ni revolucionarios. Se les puede infundir cualquier clase de contenido social, sobre todo político. Existen los protestantismos de los oprimidos y los protestantismos instrumento de la dominación. Así pues la relación de las creencias religiosas con el poder establecido varía y no es una cuestión de veredicto metafísico disfrazado de generalización sociológica.

Afirmar la primacía de los factores endógenos sobre los exógenos como indicadores explicativos de la práctica de las disidencias protestantes en México, nos lleva a considerar estos grupos como respuestas a la situación de control y dominación económica y política. Las sectas protestantes proliferan donde hay desintegración y marginación económica. Pero además la multiplicación de las sectas religiosas es la consecuencia de las limitaciones a las libertades políticas. En la medida en que el aparato de Estado prohíbe la libre formación de organizaciones políticas, la única posibilidad de expresión popular que subsiste es la religiosa: frente al control del aparato político es el aparato religioso que viene a ser el modo principal de expresión para los grupos subalternos. Lejos de ser agente pasivo de -una pretendida penetración ideológica, los protestantismos rurales en su mayoría hoy en México son la manifestación de esta búsqueda por parte de los sectores subalternos para concebir y establecer

sus propios dispositivos de defensa. La iniciativa religiosa protestante ha sido y es el medio para lograr la creación de territorios culturales autónomos dentro de una sociedad globalmente dominada utilizando lo sagrado como elemento de transformación. Como lo ha subrayado Nathan Wachtel, los fenómenos de aculturación dependen de las estructuras en las cuales se insertan, y de las cuales sufren la lógica propia. Pero dependen aún más de la praxis que escoge los elementos adaptados y les da sentido, respondiendo siempre a una situación singular. Esta praxis se rebela contra el colonialismo interno a la formación social mexicana. Por eso el apocalíptico y el milenarismo protestante de hoy constituye un fenómeno privilegiado a través del cual la sociedad entera se pone en juicio impugnando sus representaciones colectivas, sus opciones, sus sueños y su praxis.

## Índice

INTRODUCCIÓN .....	2
<b>Índice</b> .....	10
<b>CAPITULO 1: LA HEREJIA LUTERANA EN LA NUEVA ESPAÑA, 1521-1821</b> .....	13
1. LA LUCHA CONTRA EL CLERO ERASMISTA	17
2. EL TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO .....	23
3. LA LUCHA CONTRA LOS LIBROS Y LOS EXTRANJEROS; CULMINACIÓN DE LA CONTRA REFORMA EN LA NUEVA ESPAÑA .....	29
4. LA HEREJIA LUTERANA DURANTE EL SIGLO XVII EN LA NUEVA ESPAÑA .....	34
5. PROTESTANTISMO E ILUSTRACIÓN .....	38
CONCLUSIÓN .....	47
FUENTES PRIMARIAS EDITADAS .....	51
BIBLIOGRAFÍA .....	53
ADEMÁS:.....	57
<b>CAPITULO SEGUNDO: METODISMO Y CLASE OBRERA DURANTE EL PORFIRIATO 1876-1910....</b>	57
1. LA PENETRACIÓN DE LA IGLESIA METHODISTA EPISCOPAL .....	60
2. LAS CONDICIONES DE IMPLANTACIÓN DEL METHODISMO EN MÉXICO .....	64
3. EL PROTESTANTISMO Y LAS NUEVAS RELACIONES ECONÓMICAS .....	73
4. EL METHODISTA MEXICANO .....	76
5. LA ESCUELA METHODISTA .....	83
CONCLUSIONES .....	89
SIGLAS Y REFERENCIAS .....	92
PERIÓDICOS .....	96

<b>CAPITULO TERCERO: LOS PROPAGANDISTAS PROTESTANTES DE LA REVOLUCION CONSTITUCIONALISTA (1919 – 1920)</b>	
.....	96
1. EN BÚSQUEDA DE LA REGENERACIÓN SOCIAL .....	98
2. UNA RED DE ESCUELAS Y PASTORES EN TLAXCALA Y PUEBLA.....	104
3. LOS ORADORES PROTESTANTES DE LA REVOLUCIÓN.....	109
4. CARRANCISMO Y EDUCACIÓN.....	114
5. CONTRA LA INTERVENCIÓN NORTEAMERICANA .....	121
CONCLUSIONES .....	124
FUENTES PRIMARIAS .....	128
BIBLIOGRAFÍA .....	129
TESIS NO PUBLICADAS:.....	132
<b>CAPITULO CUARTO: EL PROTESTANTISMO DE MOISES SAENZ, O LA ETICA PROTESTANTE, FUNDAMENTO DE LA ESCUELA ACTIVA DE MEXICO</b>	
.....	133
1. LA ESCUELA PROTESTANTE EN MEXICO ..	135
2. LA FILOSOFIA RELIGIOSA DE SAENZ Y SU IMPACTO SOBRE LA EDUCACION.....	137
CONCLUSIONES .....	143
<b>CAPITULO QUINTO: PROTESTANTISMO Y POLITICA EN MEXICO</b>	
.....	145
1. LA CONFIGURACION DEL ESTADO NACIONAL.....	147
2. LA REFORMA LIBERAL .....	150
3. LA OLIGARQUIA Y EL PROTESTANTISMO.	152
4. LA REVOLUCION DEMOCRATICO-BURGUESA .....	156
5. LA SOCIAL-DEMOCRACIA MEXICANA Y EL PROTESTANTISMO .....	169
CONCLUSIONES .....	173

<b>CAPITULO SEXTO: PROTESTANTISMOS MINORITARIOS Y PROTESTATARIOS EN MEXICO</b>	
.....	175
1. PROTESTANTISMOS SUBORDINADOS.....	176
2. PROTESTANTISMOS ATESTATARIOS .....	178
3. PROTESTANTISMOS PROTESTATARIOS .....	180
4. ELEMENTOS DE CONTINUIDAD, RUPTURA Y DIMENSION PROTESTATARIA.....	183
<b>CAPITULO SÉPTIMO: DISIDENCIA RELIGIOSA EN EL CAMPO MEXICANO</b>	
.....	185
1. MEXICO, UNA SOCIEDAD EN CRISIS PERMANENTE.....	187
2. RESUMEN HISTORICO DEL PROTESTANTISMO EN MEXICO .....	188
3. SECTAS PROTESTANTES Y CLASES SOCIALES .....	189
4. UNA RELIGION SINCRETISTA.....	192
5. DISIDENCIA RELIGIOSA, DISIDENCIA POLITICA .....	196
CONCLUSIONES .....	202
<b>BIBLIOGRAFÍA RECIENTE SOBRE PROTESTANTISMO EN MÉXICO</b>	
.....	206

# CAPITULO 1: LA HEREJIA LUTERANA EN LA NUEVA ESPAÑA, 1521-1821

La conquista del Nuevo Mundo toma lugar en el momento que en Europa ocurre el derrumbe de la cosmovisión antigua y ésta la acelera. La quiebra de la comprensión aristotélica del mundo, retomada por la escolástica católica de la edad media, se manifiesta en particular por la ruptura del tempo religioso europeo causado por la Reforma protestante iniciada por Martín Lutero en 1517. Reforma y Conquista son contemporáneas a tal grado que cuando los apóstoles de la Nueva España desembarcan en San Juan de Ulúa (1524), Lutero acababa de comparecer en la Dieta de Worms frente al emperador Carlos Quinto y con su respuesta “No puedo, ni quiero retractarme” marca el punto del no retorno de lo que ha sido la larga transición de la cultura clerical a la cultura laical o a lo que Weber ha llamado el proceso de desencantamiento del mundo. Frente al reto constituido por la expansión rápida de las ideas de Lutero en el norte de Europa, con su corolario, las reformas Calvinista (1534) y Anglicana (1555), el imperio austro-español queda como el símbolo de la catolicidad, y España como bastión de un catolicismo, el cual, a pesar de las reformas cisnerianas de fines del siglo XV, se endurece y se repliega como el defensor de la concepción aristotélica del mundo heredada del sacro imperio romano-germánico. La contrareforma española se completa en la tentativa de reconstruir una totalidad cerrada en la cual no haya herejes, moros ni judíos. Los cristianos nuevos son la expresión de esa tentativa de defensa de la identidad española católica frente a todas las

posibilidades de división cada intra. Si las herejías de Mahoma y de Moisés eran problemas internos a la hispanidad, la herejía de Lutero estaba vinculada a la división *ad extra* de la cristiandad y a la amenaza que constituía para la hegemonía del imperio. Las tierras recientemente conquistadas estuvieron consideradas por las órdenes religiosas como el espacio donde se podía regenerar la cristiandad dejando atrás los problemas y divisiones de Europa. Es en este sentido que Fray Juan de Torquemada, refiriéndose a la acción de los doce apóstoles de Nueva España bajo la conducta de Fray Martín de Valencia escribía: “La capa de Cristo que un Martín, hereje, razgaba, - otro Martín, católico y santo remendaba”, agregando a la iglesia un número mayor de fieles de los que había perdido, sin embargo, la Nueva España no logra sustraerse a las amenazas tanto internas como externas que afectaban a la metrópoli.

En este sentido el estudiar la llamada herejía luterana en la Nueva España - no es para nada un tema secundario o subordinado sino un tema céntrico en relación con la tentativa desesperada de la Santa Inquisición de negar el cambio ocurrido y así preservar el espacio colonial bajo el dominio absoluto de la Corona. La herejía Luterana en la Nueva España tiene que ver también con la desesperada resistencia de España frente al crecimiento económico, y luego político de las potencias protestantes europeas: Inglaterra y Holanda, las cuales desde finales del siglo XVI y la derrota de la Armada Invencible (1588) consiguieron la hegemonía marítima. La presencia de la herejía luterana en la Nueva España se ve ligada a la expansión económica y política de Inglaterra, Holanda (y Francia). Por consiguiente, su represión está estrechamente ligada a la Contra Reforma como política de consolidación de la Iglesia y del Imperio después del Concilio de Trento (1545-1563). La persecución de la

herejía luterana en un principio lleva la marca de la Contra Reforma; posteriormente, sin embargo, se ve en la necesidad de defender las colonias contra las ideas iluministas traídas por la intensificación de las relaciones comerciales, y las crisis internas del propio estado español. El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición surgido de la crisis albigense del siglo XIII, y establecido en Aragón para combatir moros y judíos durante los siglos XLV y XV, encontraba ahora una razón doble para combatir la amenaza político-religiosa *ad extra* creada por la difusión de la Reforma. En la Nueva España la inquisición se estableció en 1571 como el brazo político-religioso de la lucha contra reformista a fin de parar las ideas de Lutero y de los demás reformadores que amenazaban de subvertir el orden colonial. El debilitamiento y luego la desaparición de la Inquisición tendrá lugar paralelamente a la ampliación de las relaciones comerciales y a la difusión de las ideas iluministas emanadas de las potencias protestantes.

Es importante observar que a partir del siglo XVI cambia la forma de transmisión de la herejía. Pero antes de entrar en el estudio del desarrollo de la “herejía luterana” en La Nueva España tenemos que precisar lo que entendemos por herejía. Etimológicamente aféresis significa opción. Como dice Chenu “El espíritu frente a un conjunto que se presenta como algo intrínsecamente homogéneo, decide disociar esta unidad objetiva para eliminar según su juicio propio tal o cual de los elementos en causa”. Mientras el hereje de la Edad Media habla a un grupo restringido de discípulos, el hereje “moderno” tiene un público más amplio, gracias a la imprenta. Así Lutero utiliza esa nueva forma de transmitir su “herejía” imprimiendo las 95 tesis. El impreso es a partir de entonces el instrumento esencial de la propaganda herética.

En la Nueva España la “herejía luterana” se manifiesta tanto por la presencia física de extranjeros no católicos como por la difusión de textos prohibidos. Nuestro objeto de estudio entonces es doble: Por un lado veremos los juicios establecidos en contra de personas por sus creencias y, por otro lado, las condenas de ciertos libros enlistados por el tribunal de la Inquisición. Dicho tribunal distinguía entre dos tipos de herejía, la herejía material y la herejía formal; mientras la primera no era más que un error del entendimiento sin intencionalidad, la segunda era el error voluntario y pertinaz contra alguna verdad de la fe. Los únicos modos de eliminar la pertinacitas eran la reconciliación por abjuración de *vehementi o dí levi* con penas pecuniarias correspondientes, la condena a las galeras o a la hoguera. Entre las sectas heréticas perseguidas en La Nueva España encontramos a la secta de Moisés, a la secta de Mahoma, a la secta de los Alumbrados y a la secta de Lutero. En cuanto a esta última los edictos de la Inquisición la definen de la siguiente manera:

SECTA DE LUTERO. O si sabéis, o habéis oído decir que alguna o algunas personas hayan dicho, tenido o creído que la falsa y dañada secta de Martín Lutero y sus secuaces es buena, o haya creído y aprobado algunas opiniones suyas, diciendo que no es necesario que se haga la confesión al sacerdote, que basta confesarse a sólo Dios, y que el Papa ni sacerdotes no tienen poder para absolver los pecados; y que en la hostia consagrada no está el verdadero cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, y que no se ha de rogar a los santos, y que no ha de haber imágenes en las iglesias, y que no hay purgatorio, y que no hay necesidad de rezar por los difuntos, y que no son necesarias las obras, que basta la fe con el bautismo para salvarse, y que cualquiera puede confesar y comulgar, uno a otro, debajo de entrambas especies, pan y vino, y que el

Papa no tiene poder para dar indulgencias, perdones ni bulas, y que los clérigos, frailes y monjas se pueden casar, o que hayan dicho que no ha de haber frailes ni monasterios, quitando las ceremonias de la religión o que hayan dicho que no ordenó ni instituyó Dios las religiones, y que mejor y más perfecto estado es el de los casados que el de la religión, ni el de los clérigos ni frailes, y que no hay fiestas más de los domingos, y que no es pecado comer ningún día prohibido para ello; o que hayan tenido o creído alguna o algunas otras opiniones del dicho Martín Lutero y sus secuaces, o se hayan ido fuera de estos reinos a ser luteranos.<sup>1</sup>

Podemos observar que la ruptura con la comunidad viene en la última frase de la definición de dicha herejía que dice “se hayan ido fuera de estos reinos a ser luteranos”. Pues no era suficiente para constituir herejía. Era necesario que el individuo o el grupo separado tomara conciencia de su separación y que la admitiera. La *aeresis* significa opción, y la herejía era precisamente la conciencia de haber tomado esta opción que aparece en los varios puntos de divergencia y negación de la práctica y creencia católica expuesta “por Lutero y sus secuaces”. Examinaremos ahora cómo este conjunto de valores y prácticas amenazaba a la Nueva España durante tres siglos, de 1521 a 1821.

## **1. LA LUCHA CONTRA EL CLERO ERASMISTA**

---

<sup>1</sup> "Edicto de la Inquisición" expedido para la ciudad de México, estados y provincias de la Nueva España, Nueva Galicia, Guatemala, Nicaragua y las Philipinas y sus Cercanías, México 22 de marzo de 1521, en Medina, José Toribio, La Inquisición en Cartagena.

El establecimiento del tribunal de la Santa Inquisición en la Nueva España estuvo confiado al clero regular y debe considerarse según Greenleaf “en el complejo escenario de la lucha entre Cortés y sus enemigos, en el enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado y en la rivalidad entre la orden dominica y la franciscana”. Mientras tanto el terror a las doctrinas luteranas era la obsesión de la Inquisición española. Si el período 1480-1520 representa la fase antijudaizante de dicha institución en España, el período 1520-1570 puede considerarse como su fase anti-luterana. Lutero era considerado como el enemigo de la sociedad española, y aunque el problema fue más el terror a la herejía que la herejía misma, la Inquisición trató de eliminar toda idea fuera de la ortodoxa, atacando con igual vigor las ideas erasmistas, un tiempo toleradas.

En La Nueva España es con la Inquisición episcopal (1536-1571) que empieza la primera condenación de la herejía luterana. De 1526 a 1549 Carlos V había autorizado a sus súbditos alemanes y flamencos a entrar legalmente a las colonias. Es probable que muchos protestantes vivieron en la Nueva España durante los primeros 50 años de la colonia al igual que los muchos cripto-judíos que habían emigrado. Sin embargo, en 1537 el papa Pablo III, con la bula *Altitudo divini consilii*, prohibió la entrada a los apóstatas a la Indias y ordenó a las autoridades coloniales de expulsar los que se encontraran y el 6 de diciembre de 1538 una cédula real iniciaba el cambio de política al respecto: “Nuestros oficiales que residís en la ciudad de Sevilla en la casa de contratación de las Indias, vos mando que de aquí adelante no consintáis ni deis lugar que ningún extranjero de estos nuestros reinos anda en la navegación de las nuestras Indias, ni les deis ni consintáis pasar a ellas por marineros ni por otro ningún oficio. Y que ningún maestre ni otra

persona los pase ni traiga en su nao, so pena de cien mil marevedis”. Pero a pesar de tal legislación muchas personas sin licencia lograban emigrar a las Indias y también la elaboración de falsos certificados llegó a ser una profesión en Sevilla. Con la llegada de Felipe II al poder en 1556, se pusieron en práctica las medidas restrictivas con más rigor y “se prohibió a loa colonos de América de tener relación alguna con extranjeros de cualquier nacionalidad”. Sin embargo, la emigración extranjera y herética seguiría aumentando aunque ilegalmente por la atracción de las riquezas coloniales hacia la Nueva España.

El obispo Juan de Zumárraga asumió funciones inquisitoriales extraordinarias el 27 de junio de 1535 y organizó el tribunal el 5 de junio de 1536, lanzando la lucha contra el luteranismo con el proceso de Andrés Alemán (14 de agosto de 1536), joyero moravo, acusado de difundir doctrines luteranas respecto a la confesión, la excomuniación, las imágenes, el casamiento de los sacerdotes, las indulgencias, la autoridad del papa y la interpretación de las Escrituras. Otros cuatro juicios contra “luteranos” ocuparon a Zumárraga entre 1536 y 1540. Con acusaciones menores fueron acusados Juan Nizzardo por destruir una bula papal, Pedro de Sevilla y Alfonso Delgado, por defender el casamiento de los clérigos. El cuarto juicio es más interesante, pues se dirige a uno de los mineros traídos, con autorización de Carlos V a las minas de Zultepeque cerca de Taxco, por unos señores Welser encargados de la explotación: Se trataba de Juan Banberniguen, flamenco, denunciado por negar la existencia del purgatorio y la presencia real de Cristo en la eucaristía. Los castigos fueron moderados limitándose al pago de una multa y a la contrición pública. De los 152 procesos sólo cinco fueron por luteranismo, lo que demuestra el poco arraigo de las ideas reformistas en

aquel momento. Zumárraga fue reprendido por su exceso contra los indígenas y fue sustituido en 1543 por el visitador y licenciado Francisco Tello de Sandoval, nombrado inquisidor apostólico de toda el área virreinal. Durante su breve estadía, Tello de Sandoval prestó atención a la herejía entre españoles y particularmente entre el clero. Castigó a Juan de Bezos y a Alfonso Pérez Tamayo “por blasfemias que lindaban en la herejía. Pero ante todo inició la lucha contra las ideas erasmistas entre el clero en la línea que desarrollaba el concilio de Trento. El fraile francés Arnoldo de Basancio, radicado en Zapotlán fue investigado por criticar la venta de bulas de la Santa Cruzada y las indulgencias. En general, estas ideas que encontramos también en el *Enchiridión cristiani militis* de Erasmo, fueron duramente combatidas bajo el término genérico de “luteranas”. Los extranjeros en general fueron también sospechados sistemáticamente de luteranismo. Ellos, con el clero erasmista, fueron el objeto de la vigilancia inquisitorial con la salida de Tello de Sandoval y el nombramiento de Alonso de Montufar en 1554 como segundo arzobispo de La Nueva España, quien había sucedido a Zumárraga. Este, alentó a todos sus subordinados a luchar contra el luteranismo tanto en su manifestación a través de extranjeros como por su presencia insidiosa entre el clero novohispano: Dos procesos contra extranjeros marcan ese período. El primero se dirigió contra un inglés Robert Thomson, ayudante del alcalde mayor de la corte virreinal, Gonzalo de Cereso, acusado de difundir ideas inglesas sobre la mediación de los Santos, la veneración de las imágenes y las reformas que la Iglesia Anglicana había realizado en el clero. Su narración nos informa sobre dos hechos importantes: por un lado el interés que el “luteranismo” suscitaba en las élites y la búsqueda de información de lo que había acontecido en Inglaterra con la Reforma de Enrique VIII. Por otro lado nos muestra la importancia

pedagógica de los autos de fe con el fin de inculcar en el pueblo el odio a la herejía. El auto de fe de 1560 fue donde espectacularmente se denunció el luteranismo tal como él mismo lo relata: “Pasados los siete meses fuimos llevados ambos (Agustín Boacio y él) a la iglesia mayor de México para hacer penitencia pública en un alto tablado erigido delante del altar mayor a la vista de un gran concurso de gente, que no bajara de cinco o seis mil almas, pues habían venido de más de 30 leguas para ver el dicho auto (como ellos lo llaman) porque no se había hecho antes otro, ni se había visto cosa semejante en aquella tierra, ni lo que eso quería decir, por no haber oído hablar de ello hasta entonces”. En dicho auto también hicieron relación “de lo que llamaban delitos” de otro extranjero, comerciante y tendero genovés, Agustín Boacio, de Zacatecas por haber declarado que no había bases en la Escritura para el concepto de purgatorio. También al sur en la ciudad de Trujillo, un marinero francés de nombre Nicolás Santour fue procesado por luteranismo en 1562 demostrando así que la vigilancia contra reformistas abarcaba el conjunto de virreinato de Zacatecas hasta Honduras. En general las condenas se caracterizaron por su clemencia; el destierro se aplicaba especialmente a los extranjeros.

Montufar aplicó con más rigor la represión contra el clero novohispano en un momento marcado por el conflicto entre las órdenes misioneras y el clero regular. En Europa la Reforma luterana se había originado con la rebeldía del monje Agustino Martín Lutero; en La Nueva España, Montufar opinaba que había que velar para que tal acontecimiento no se reprodujera. La difusión de ideas erasmistas entre el clero novohispano que consideraba la posibilidad de purificar a la iglesia, y la identificación del erasmismo con el luteranismo en España, “permitió a Montufar encaminar una política de represión y de

sospecha con el fin de debilitar al clero regular”. Una de las primeras medidas de Montufar fue la prohibición de libros que difundían ideas erasmistas empezando con la propia Doctrina cristiana publicada por Zumárraga, censurada y luego prohibida y los escritos del lingüista franciscano fray Maturino Gilberti, investigado por el obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, quien había recibido quejas sobre las ideas protestantes de la Doctrina Cristiana en lengua tarasca. En aquella obra, Gilberti, con el fin de luchar contra la veneración de las imágenes entre los indígenas, enseñaba que el hombre no debe adorar a un objeto de madera sino “debe rezársele y adorar a Nuestro Señor Dios que está en los cielos”. Su venta y su uso fueron prohibidos el 6 de abril de 1560.

En la misma línea la represión inquisitorial se dirigió a fray Alonso de la Veracruz, administrador y erudito agustino quien afirmaba en su obra *De Decimis* (1555) que los indígenas no deberían pagar el diezmo y que no se necesitaba obispos en el Nuevo Mundo, ya que el rey era en teoría y de hecho vicario y prelado de todos los regulares de las Indias; Alonso fue acusado y condenado por hereje.

La represión episcopal usó el aparato inquisitorial para controlar los privilegios y debilitar al clero regular; al salir de este periodo la institución episcopal salió fortalecida como una estructura vertical de poder. El conflicto entre dos concepciones eclesiológicas se enraizó en la lucha ideológica entre ideas renacentistas y erasmistas y las de la Contra Reforma. La posición de Erasmo a medio camino entre Lutero y el Papa que podía tolerarse al inicio de la Reforma en 1520 ya no era ortodoxa en 1560 al terminar el Concilio de Trento. En La Nueva España, la lucha contra el clero regular fue enjuiciada bajo la sospecha de luteranismo. La lucha dominicana contra los

agustinos en Europa (Johann Eck versus Martín Lutero) tuvo su paralelo en el conflicto novohispano entre clero secular y clero regular (Montufar versus regulares).

El Concilio mexicano segundo (1565) decide implementar la línea contra reformista en la región. En 1569 Felipe II establece un tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la ciudad de México, el cual entra en acción en 1571, al mismo tiempo que la llegada de los soldados de la Contra Reforma, los jesuitas.

## **2. EL TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO**

En 1571 la inquisición episcopal se veía sustituida por un tribunal del Santo Oficio cuya jurisdicción abarca las audiencias de México, Guatemala, Nueva Galicia y Manila. El Dr. Pedro Moya de Contreras, inquisidor de Murcia, fue nombrado primer inquisidor general de Nueva España y encargado de poner en marcha la represión hacia los enemigos de la fe, el pueblo siendo invitado a colaborar para perseguir y denunciarlos “como lobos y perros rabiosos que infestaban las almas y destructores de la viña del Señor”. La actividad del tribunal novohispano va a ser monopolizada por la lucha contra los corsarios “luteranos” que amenazaban constantemente las flotas y las costas. Sin embargo el temor a la penetración luterana es tal que por todas partes se buscan unos herejes como lo atestigua la carta de los Inquisidores de La Nueva España al comisario de Santo Oficio en Oaxaca para que les persiguiera.' Desde España también existe mucha preocupación para impedir el acceso a los barcos que salen para La Nueva España a predicadores protestantes disfrazados como lo subraya esta carta del rey al arzobispo de la ciudad de México (1574): “Muy Reverendo en

Cristo Padre, Arzobispo de la Ciudad de México del nuestro Consejo: aquí se ha tenido aviso que en algunas partes del Delfinado y tierras del Duque de Saboya andan algunos predicadores luteranos disfrazados, y que de pronto hay uno preso en Mondovi, que es Niza, y ha confesado haber estado en Alejandría, Pavia y Venecia y otras tierras de Italia, platicando secretamente en ellas sus errores, a iba con determinación de embarcarse para las Indias, donde eran ya encaminados otros de su secta, el cual está obstinadísimo en ella y dice no llevar otro dolor si muere, sino no poder dar noticias de su religión en esas partes; y aunque se entiende vuestro celo y cuidado sea cual conviene al servicio de Dios y bien de las almas, os ruego y encargo que estéis muy vigilantes en ello, y con todo secreto y diligencia hagáis inquirir y saber si a vuestra diócesis ha llegado o está en ella alguno de falsos y dañados ministros o personas sospechosas a Nuestra Santa Fe Católica.”

La ofensiva anti-luterana es sin duda alguna estimulada por la continua venida de corsarios a las costas. Como lo apunta el anónimo Yucay (1571) los corsarios representan un real peligro pues no “solamente se atreven a la mar, llega ya su desvergüenza a tanto que surgen en los puertos y entran por la tierra a dentro hartas leguas a saltar en los caminos y suben por ríos en fragatas a robar otras llenas de plata y oro a vista de las flotas. Y aun lo que peor es para el Evangelio y Señorío del rey, que hacen ya fuertes dentro de las tierras, principio de sembrar su malvada y desatinada seta en estos miserables, que a una vez y la tomarían por ser ella tan sucia y tan bestial, y ellos tener mucho deste humor” Tres grupos de corsarios que desembarcaron y fueron perseguidos por la Inquisición fueron: la nave francesa del hugonote Pedro Bruxel, en 1560 en Mérida la flota de John Hawkins, corsario inglés destruida en San Juan de Ulua en 1568, y la flota de Pierre

Chuetot, otro corsario hugonote francés perseguido en 1570 en Yucatán; estos tuvieron que comparecer ante la Inquisición. Otros se contentaron con desembarcar y devastar sin ser interceptados. Por ejemplo en 1579 la flota de Francis Drake llegó al puerto de Huatulco “echo a tierra 40 a 50 hombres que robaron la tierra, la campana de la iglesia, y llevaron a la nao dinero, ropas, bizcochos, gallinas, tocino, la vestimenta de la iglesia, frontales, dosel y lámpara de plata y prendió al clérigo vicario de allí y otros 2 hombres lejos” Unos 8 años después (1587) otros ingleses bajo el mando del general Thomas Candreny de Hembley llegaron a Huatulco quemando la iglesia y casas que había; se quedaron unos 8 días “causando alarma tal que el Santo Oficio se vio obligado a pedir informes amplios y urgentes al Comisario de Oaxaca” En la guerra naval total entre Españoles y sus rivales europeos por controlar las rutas comerciales (estos últimos buscando además tomar el oro y la plata cargados por los galeones), además del temor a los corsarios estaba la necesidad de combatirlos como enemigos y éste era sin duda alguna el objetivo principal de la Inquisición. Así que cuando estos tenían que desembarcar, después de haber perdido sus naves, y tenían que adentrarse en el país, se hacía necesario identificar su creencia religiosa; todo no católico se consideraba un potencial agitador religioso y político. Se creía que los corsarios franceses e ingleses tenían una clara conciencia anti-católica y anti-española legitimando sus rapiñas diciendo que “el rey de España es tirano y lo somos todos los españoles y procuran robar por ese mar océano, diciendo que somos ladrones de las Indias y que pueden quitarnos la ropa que llevamos robada. Y anda hirviendo ese golfo de ellos, y siempre se irán calificando más con la codicia de oro y plata” Estos “luteranos”, es decir anglicanos para los británicos, o calvinistas para los hugonotes franceses, y los holandeses, sostenían una práctica religiosa constante sobre sus embarcaciones

mismas como lo expresa David Alexander durante su proceso: dijo que viniendo en la dicha armada de Juan Haquines en la dicha nao Almirante, cada día a las 8 o 9 de la mañana, uno de los que sabían leer, tomaba un libro de aquellos de Inglaterra que cantaban en las dichas iglesias, y se ponía en la popa y mandaba el dicho almirante que todos los que en ella venían subiesen y el que no lo hacía luego lo azotaban, y le decían que no era cristiano; y estando así todos juntos recogidos, se hincaban de rodillas y quitaban los brotes, y el que leía en aquel libro se quitaba el suyo, y estaba de pie, y otras veces de rodillas, aunque no tenía sobrepelliz como el dicho vicario, y leía en el dicho libro como ni más ni menos leía el dicho vicario y cantaban como ni más ni menos en la dicha iglesia, y habiendo acabado de hacer esto, que duraría una hora a hora y media, se levantaban y cada uno se iba a hacer su hacienda. De igual manera cuando alguno moría se le preparaba según la tradición religiosa inglesa. Antes de saltar a tierra para cometer alguna rapiña “o queriendo cometer alguna. vio o intentar algún peligro, se hincaban todos de rodillas y decían el Padre Nuestro y el Credo y protestaban que ellos no querían sacar sangre ni matar, ni hacer mal, pero si me ño sacaren y hicieren yo me tengo que defender, que quien con cuchillo a de morir como dejo Cristo y San Pablo y con este acometían su empresa” “También estos corsarios tenían una clara conciencia que sus acciones tenían algo que ver con una guerra santa y una cruzada contra estos españoles cuyas naves tienen “muchas cruces a imágenes en que creen y no en Dios” y que “españoles y católicos estaban en camino de condenación, y que ellos rogaban a Dios les convirtiese y trajese al camino en que ellos los ingleses estaban de salvación” ' La guerra comercial estaba justificada por demandas religiosas que la transformaba en guerra santa. Así cuando eran capturados, no podían esperar sino ser juzgados como enemigos, y por

herejes pues como lo entendía Guaman Poma de Ayala “verdaderamente a bien considerar y creer en esta vida todos somos de Dios y de nuestro rey católico y de su corona real. De cristiano se hace moro y luterano, enemigo de nuestro Dios y rey católico; es nunca acabar, alzarse con Dios y rey.”

Es en un tal clima de exacerbación de las luchas comerciales, políticas y religiosas que tenemos que ubicar los juicios realizados por el tribunal del Santo Oficio en la Ciudad de México en su primer año de ejercicio. Estos afectaron especialmente a los marineros de la flota de Hawkins, quips habían desembarcado de las naves Judith y Minion habiendo escapado con Drake mismo y Hawkins del rialto de la flota que traía el nuevo Virrey don Martín Enrique de Almansa en el Puerto mismo de San Juan de Ulúa. Traicionando las negociaciones entabladas para permití a la salida de los corsarios ingleses, los españoles asaltaron - sorpresivamente la flota inglesa que quedó destruida con la excepción de los dos barcos mencionados. Sin víveres ni agua suficiente los propios marineros solicitaron desembarcar a lo largo de la costa. Ciento cuatro de ellos sobrevivieron a los ataques de los chichimecas, al hambre, al paludismo y otras calamidades. Al llegar a Río Pánuco, el gobernador de Tampico, Luis de Carbajal, los mando a la Ciudad de México; después de ser procesados por la Inquisición episcopal fueron comprados algunos por españoles deseosos de asegurarse de su servicio, como lo relata Miles Philips “los caballeros que así nos tomaron por criados o esclavos nos vistieron enteramente y vivimos con ellos lo que nos mandaban y luego nuestros amos nos mandaron a muchos a ir a ciertas minas en que tenían intereses, con el destino de capataces de los negros a indios que en ellas trabajaban” Algunos lograron enriquecerse tratando bien a los negros a indios, que “solían a veces seguir trabajando para nosotros los

sábados después de tarea” Pero la Inquisición “contra reformista” puso fin a estas actividades trayendo a todos a la Ciudad de México para hacer un juicio formal contra ellos por herejes luteranos.

En su primer año de actividad el tribunal de la Ciudad de México realizó 170 juicios de los cuales la mayoría fueron contra los corsarios “luteranos”. Los informes más detallados que tenemos son los de William Collins, David Alexander, William Cornelius y Miles Philips. Estos procesos permitieron a los jueces del tribunal acumular una gran cantidad de datos en torno a la práctica religiosa anglicana tachada de “luterana”. De igual manera, los corsarios franceses de la expedición de -Pierre Chuetot fueron enjuiciados por “luteranos” aunque eran hugotones calvinistas franceses. Pierre Sanfoy de Saint Vigor llevado desde Mérida a la Ciudad de México para ser enjuiciado fue acusado por insultar al Papa, comer carne los viernes, rezar oraciones luteranas y negar la virginidad de la Virgen María. Treinta y dos marineros de John Hawkins fueron enjuiciados y condenados en los autos de fe 1574 y 1575, dos de ellos fueron ahorcados y quemados. De la expedición de Chuetot murieron ahorcados como prisioneros de guerra en Yucatán y uno fue ahorcado y quemado en México. El auto de fe de 1574 fue el primero bajo el nuevo régimen inquisitorial el cual se hizo lo más imponente posible con el fin de originar un sentimiento anti-protestante en el pueblo novohispano. Miles Philips lo describe en estos términos: “Venida la mañana nos dieron a cada uno por desayuno una taza de vino y una rebanada de pan frita en miel y a cosa de las ocho salimos de la cárcel. Íbamos uno por separado con el sombrerito a cuestras, una sogá al cuello y en la mano una gran vela de cera verde apagada; llevábamos un español a cada lado y en este orden marchamos hacia el tablado de la plaza que estaría como a un tiro de ballesta. Por todo el tránsito

había gran concurso de gente, de manera que uno de los familiares de la Inquisición iba abriendo paso. Llegados al tablado subimos por un par de escaleras y encontramos asientos dispuestos para colocarlos en el orden mismo en que habíamos de ser sentenciados. Una vez sentados donde nos señalaron subieron por otro par de escaleras los Inquisidores y con ellos el Virrey y Audiencia. Cuando todos hubieron tomado asiento bajo dosel, conforme a su jerarquía y empleo, subieron al tablado muchos frailes dominicos, agustinos y franciscanos hasta el número de trescientas personas. Hizose entonces silencio solemne a inmediatamente empezaron las crueles y rigurosas sentencias”

La espectacularidad del escenario, la solemnidad de las condenas adjunto con la aplicación pública de las sentencias contribuyó a inculcar a nivel popular un fuerte sentimiento anti-herético y anti-luterano. En el siguiente auto de fe de 1575, Philips señala que “delante de los sentenciados iban dos pregones gritando: “Mirad estos perros ingleses luteranos enemigos de Dios”; y por todo el camino algunos de los mismos inquisidores y de los familiares de aquella malvada cofradía gritaban a los verdugos: “Duro, duro a esos ingleses herejes, luteranos enemigos de Dios” “. En inglés y francés “luterano” representaba el enemigo político y el enemigo religioso que había que castigar y desterrar.

### **3. LA LUCHA CONTRA LOS LIBROS Y LOS EXTRANJEROS; CULMINACIÓN DE LA CONTRA REFORMA EN LA NUEVA ESPAÑA**

Con la imprenta y la difusión comercial de los libros, la herejía encontró una vía rápida de propagación. No sorprende ver a los mercaderes de libros siguiendo a los conquistadores como ese Johannes Schick, alemán y vendedor de libros, que emigró en 1528 a una “lejanísima isla llamada Yucatán”. La primera imprenta de la Nueva España entró en acción en 1535 y desde 1539 la familia de libreros Cromberger se asoció a Juan Pablos para editar en la colonia. En España, a partir de 1558 la imprenta y la Librería se sometieron a normas severas y a ser revisadas por los arzobispos, obispos o preladados buscando erradicar las ideas reformistas y erasmistas. Las hogueras de Sevilla y Valladolid En España dieron fuerza a estas nuevas disposiciones. En la Nueva España un edicto de 1572 advertía que la introducción de libros contrarios a la religión católica era prohibida, urgiendo a los funcionarios del Santo Oficio de proceder a las revisiones adecuadas de las naves que llegaban a Veracruz. Debían interrogar a las personas, abrir las cajas, baúles y cajones sospechosos “porque el estilo originario de los herejes es poner escondidos los libros entre ropas y mercaderes y embarcándolas en navíos de católicos que vienen a estas costas” Sin embargo parece que en 1576 un comerciante como Alfonso Losa podía importar libremente Biblias editadas en Francia y en Amberes. Pero la circulación de las Biblias estaba muy restringida a tal grado que en 1579 el Comisario general de la orden de San Francisco y los provinciales de las órdenes de Santo Domingo y San Agustín, debían solicitar el Santo Oficio que la prohibición de la Biblia en lugares indígenas no afectase a las traducciones en lenguas nativas que los frailes utilizaban durante su predicación. El control de la Biblia quedaba en manos de unos pocos alegando que “cada ministro con la cortedad de lengua, variase el modo de traducir las historias evangélicas, podría causar en los tales indios confusión y serios peligros” y que “como en

los mismos ministros hay muchos no muy teólogos, si a esta falta se añade la del lenguaje, fácilmente podrían, tratando la Santa Doctrina Evangélica, sembrar algún error entre gente tan flaca como por la mayor parte de esta". Además del control del uso de la Biblia, la Inquisición se preocupó por erradicar las obras de Erasmo las cuales sin embargo siguieron existiendo en las bibliotecas hasta fines del siglo XVI y siguieron entrando a través de los comerciantes. Es interesante notar que en 1573 fue retirado de la circulación los libros *copia verborum Erasmo* por el comentario introductorio escrito por M. Yeltkirchii en torno a la justificación por la fe sola: *ut sola fides justificat, sola fides gignit bona opera, solus Deus operates justificationes sino libero arbitrio*. Se temía la penetración de ideas luteranas y es significativo que entre la colección de libros que iban a entrar en La Nueva España, registrados antes de sus embarques en Sevilla en 1600, encontramos varios libros que iban a caer en manos del Inquisidor novohispano con el fin de informarle más detalladamente sobre la herejía luterana. Se trata de los Lugares comunes contra Lutero de Joannes Eck y de la Obra de Johann Dobneck De los hechos y escritos de Martín Lutero; además encontramos libros sobre los herejes, las Vidas Setas de los herejes de Du Préau, De la descripción del hereje de Alardus, y de las Obras de Alberto Pío condenando a Erasmo (Opera baria Yn Erasnun.). En víspera del gran auto de fe de 1601 contra los extranjeros, el Inquisidor necesitaba tener una mejor información en torno a la herejía luterana.

Los impresores extranjeros radicados en México fueron objeto de sospecha desde 1571. Moya de Contreras apenas instalado el tribunal hizo comparecer al impresor francés Pedro Ocharte por haber leído y tenido "un libro muy bueno... (Que) describe la grandeza, las maravillas, la misericordia del Señor... y que los hombres no necesitaban

apelar a los santos para que intercedieran por ellos, porque los brazos del Señor estaban abiertos para recibir a los pecadores". Después de negar, bajo tortura, las acusaciones fue liberado el 16 de febrero de 1572. Uno de sus empleados, Juan Ortiz fue acusado de ser hereje luterano, por proselitismo y defensa del sistema político protestante. Tuvo que abjurar públicamente sus errores en el auto de fe de 1574, pagar una multa de 200 pesos de oro y ser desterrado. Un tercer impresor extranjero radicado en Nueva España desde 1595, que trabajaba con la viuda de Ocharte fue denunciado como luterano en 1598, se trata de Cornelius Adrián Cesar, quien fue reconciliado, en el auto de fe de 1601 después de haberse arrepentido.

El control de los aparatos de producción, las imprentas y los juicios a los impresores foráneos, potencialmente subversivos por su "origen luterano", demuestra la preocupación del Tribunal de la Inquisición en relación a la posibilidad de difusión literaria de las ideas de la Reforma. El control de la circulación de biblias aseguró el dominio ideológico del clero y las jerarquías eclesiásticas sobre las interpretaciones libres que hubieran podido desarrollar el clero regular en particular. En fin, el control de los barcos tanto desde el puerto de embarque como al puerto de desembarque cerraba de manera estricta la entrada a cualesquier literatura herética. De hecho en los registros recopilados por Leonard Irving no aparece ninguna obra "luterana".

El final del Siglo XVI en la Nueva España estuvo marcado por la culminación de la represión hacia las ideas luteranas, en las condenas de un gran número de extranjeros que radicaban en la colonia. Estos desempeñaban oficios como mineros, sastres, lapidarios y provenían de Alemania o de Holanda. Como tenían relaciones los unos con los otros, "el Santo Oficio creía

que eran conspiradores y herejes peligrosos que podían hacer caer en el error doctrinal a los católicos fieles" « El juicio más importante se hizo contra Simón Santiago, un calvinista alemán, alfombrero en la Ciudad de México. Después de tratar de hacerse pasar por loco durante los juicios de 1598, y de describir las ceremonias y creencias luteranas y de acusar a otros extranjeros por ser calvinistas, fue acusado como hereje, apóstata y calvinista, el 13 de enero de 1601 fue sometido a tortura y reconoció haber fingido locura para escapar al castigo y ser un hereje calvinista. A pesar de 4 intentos del Tribunal para conseguir la reconciliación, Simón se negó y fue ejecutado en el auto de fe del 25 de marzo de 1601. De marzo de 1598 a marzo de 1601, 31 luteranos y calvinistas fueron procesados y aparecieron en persona o en efigie en el gran auto de fe del 25 de marzo de 1601. Este evento marcó el apogeo de la Contra Reforma en La Nueva España. Como todavía los inquisidores no tenían la capacidad de distinguir entre las distintas herejías de la Reforma hacían la diferencia entre calvinistas y luteranos según las declaraciones de estos. Los juicios de fines del siglo reforzaron el sentimiento anti-protestante y anti-extranjero en la colonia. El 25 de marzo de 1601, terminando el sermón, el secretario del Sano Oficio leyó el juramento que hizo el tribunal y todo el pueblo consistiendo en perseguir y arruinar por todas las vías a los enemigos de la santa fe." El protestantismo considerado un enemigo externo parecía haber sido vencido, y la colonia quedaba así protegida de toda idea subversiva difundida por los corsarios, los libros o los extranjeros residentes en La Nueva España.

#### **4. LA HEREJIA LUTERANA DURANTE EL SIGLO XVII EN LA NUEVA ESPAÑA**

Durante el siglo XVII la herejía luterana se encontraba poco presente en la Nueva España. Había algunos casos dispersos entre las numerosas acusaciones por blasfemia, brujería, drogadicción, proposiciones deshonestas que algunas mujeres recibían del clero, y ante todo por judaísmo. Ya en el auto de fe de 1603, de 22 reos uno solo comparece: un tal Pedro, marinero de Flandes, ya enjuiciado una primera vez en 1601 "por haber guardado la secta de Calvino y creído que el Sumo Pontífice no era la cabeza de la iglesia, ni podía conceder indulgencias ni perdones, y por haber comido carne en días prohibidos, y dicho que las confesiones se habían de hacer solo a Dios, y no a los sacerdotes y que era idolatría adorar al Santísimo Sacramento porque en el no estaba Jesucristo nuestro Señor, y por haber dicho que no era pecado el estupro, ni la simple fornicación, sino solo el adulterio; y por haber tirado con terrones y costras de bizcochos a una cruz, blasfemando de ella y por haber hecho fuga a irse a la China con intento de volverse a su tierra a seguir y guardar su secta". El reo fue condenado a 200 azotes y a dos años de galeras. El texto de la condena representa casi todo lo que se le podía acusar a un protestante a principio del siglo XVII, la presencia de extranjeros en la colonia seguía constante a pesar de las prohibiciones. La explotación de la plata exigía la participación de expertos en tecnología minera, y aunque los españoles habían aprendido la técnica necesaria, se solicitaba la presencia de técnicos alemanes a italianos llegando también marineros extranjeros. La mayoría llegaba ilegalmente pero a partir de 1595 la administración colonial estableció una modalidad para legalizar su estadía, la "composición" que consistía en el pago de una multa. J. Israel nombra en

1615, 338 varones extranjeros en la Nueva España "compuestos"; más de la mitad son portugueses, a italianos y los demás flamencos (27), alemanes (10), franceses (17), escoceses (3) y 3 o 4 desconocidos; 47 entre ellos hubo sin duda alguna un protestante. Sin embargo fueron muy pocos los juicios contra extranjeros por herejía luterana. Esto se debía a las nuevas condiciones que imperaban en las relaciones entre España y las potencias protestantes y a los tratados de paz que firmaban continuamente a lo largo del siglo. El tratado de 1604 firmado entre España a Inglaterra incluía en el Artículo 21 que los vasallos del rey James, que vivían o residían en los países bajos o España no deberían ser molestados por motivos de conciencia. Posteriormente, en 1609 después de la tregua de 12 años con las provincias Unidas, los holandeses pidieron el mismo privilegio y lo lograron.

Pero en 1621 la tregua con Holanda expiró dando márgenes para que la compañía Holandesa de las indias iniciara actividades contra el comercio de la colonia con la Metrópoli. En 1628 la flota mexicana del tesoro fue destruida en Matanzas (Cuba) y en 1637 la compañía Holandesa de las Indias se apoderó de 14 buques mercantes. Los holandeses lograron controlar el Caribe con la toma de Curacao (1624), el saqueo del puerto de Trujillo (1633), la ocupación de Pernambuco (1624-1654) y los ingleses tomaron la isla de Jamaica (1655). El gobierno del Marqués de Cadereita (1635-1640) se vio confrontado a la desorganización del comercio y sus duras repercusiones en la colonia. Además todo el siglo estuvo marcado por una serie de conflictos entre poder civil y poder religioso y por conspiraciones y revueltas populares. Precisamente durante esos conflictos ocurre una aplicación semántica interesante en cuanto al concepto "luterano". Como lo hemos visto, la palabra se dirigió

durante el siglo XVI a los extranjeros, enemigos políticos, y en la mayoría de los casos se juntaban al sustantivo "perro" con el fin de marcar un desprecio total hacia la herejía luterana. Durante el verano de 1647 el Conde de Salvatierra desarrolló una campaña en contra del Obispo Palafox en Puebla. El 24 de septiembre durante los 4 días de disturbios, "varios grupos de amotinados recorrieron diversas calles y apedrearon las casas de Agustín Valdés y del deán Juan de Vega, e insultaron a los jesuitas llamándolos "perros herejes luteranos." La connotación de "luterano" se dirige al enemigo interno por primera vez. También se identifica el luteranismo con la vida depravada en el auto de fe de 1648 cuando se enjuicia a Martín de Villavicencio Salazar, natural de la ciudad de Puebla el cual "sin ser ordenado de ningún orden sacro, ejerció las funciones de ellos... y antes de referir lo que hizo se advierte que este es el famoso Garatuzza conocido por embustes en este Reino y llamado Martín Droga y Martín Lutero." El caso más claro de identificación de protestantismo con la subversión interna durante el siglo XVII es el célebre juicio contra Guillén de Lampart, ejecutado en el auto de fe de 1659. De origen irlandés, Lampart fue denunciado en 1642 por intentar levantarse contra el reino y titularse soberano independiente. Su proceso fue largo; el 11 de octubre de 1645 el fiscal dictó su acusación formal la cual comprendía 71 cargos concretos sin mencionar el de luteranismo. Pero en la sentencia definitiva del 6 de noviembre de 1659, que ponía un fin a su caso y lo condenaba a la hoguera, se le enjuició por "hereje, apostata, secretario de las sectas y herejías de los malditos herejes Calvino, Pelagio, Juan Hus, V. Viclefo y Lutero, y de los alumbrados y otros heresiarcas". Otros dos sentenciados de muerte en el mismo auto de fe fueron por herejía protestante: Sebastián Álvarez de Bayona, Galicia, artífice en oro y soltero fue ahorcado y quemado por "hereje sectario de la herejía de

Lutero y de los herejes Sacramentarios." Pedro García de Arias, español, oriundo de Cozar, arzobispado de Toledo, pastor de ovejas, un tiempo Carmelita descalzo, que había escrito varias obras donde la Inquisición encontró errores de "alumbrados" y otras "pertenecientes a las herejías de Lutero, y otros a las herejías de Pelagio" fue sentenciado por "hereje de las sectas de los Alumbrados, y Sectario de la Herejía de los perversos heresiarcas Pelagio, Nestorio, Erasmo, Lutero, Calvino, Vicleph, y de las de los Beguardos, Beguinos, y Semipelagianos, y las de los Herejes modernos".' Uno más quemado vivo en el auto de fe de 1678, Fray Francisco Manuel de Quadros, franciscano, novohispano, fue condenado por "luterano, calvinista, dogmatista y otra secta." Los otros seis enjuiciados por "luteranos" entre 1610 y 1700 fueron extranjeros y fueron reconciliados. Podemos constatar que durante el siglo XVII, la acusación de hereje protestante era utilizada para reprimir a los españoles y a los criollos subversivos políticos o desviacionistas para con la Iglesia. Los cuatro condenados a muerte no eran extranjeros. Por otro lado, las acusaciones rebasan la simple mención de luterano y calvinista y se añaden una serie de otros cargos de herejía o movimientos heréticos que demuestran el mayor conocimiento formal de las diferenciaciones intra-protestantes, y la necesidad de cargar a los condenados el peso de una acusación que tuviese mayor fuerza para abarcar el conjunto de desviaciones protestantes.

Los libros prohibidos no parecieron penetrar en La Nueva España, quizá por la disminución del comercio atlántico, y seguramente por el desinterés de los novohispanos por el protestantismo y la prioridad de los problemas internos. La biblioteca de Pérez de Soto revela el interés por los místicos españoles del siglo XVI, obras exegéticas, historias de la Iglesia y de los Santos, discusiones teológicas de problemas típicos del siglo XVII como la

doctrina de la Inmaculada Concepción y la eficacia de la oración mental, pero nada sobre el protestantismo. Esta biblioteca fue investigada por el Santo Oficio debido al interés del dueño por la astrología y la astronomía, las cuales estaban prohibidas. Entre ellos se condenó el *Tractatus Astrologicus de Ranzovius*, porque el autor es luterano, y el *Tabulee Prutenicae Caeléstium* escrito por Reinhold, el autor siendo tachado de herético. Ahí también podemos observar cómo el simple calificativo de "luterano" era usado para prohibir obras que no tenían nada que ver con aspectos teológicos. El concepto de luterano, a partir del siglo XVIII se amplió a fin de ligarlo a las subversiones políticas y científicas.

## **5. PROTESTANTISMO E ILUSTRACIÓN**

Con el acceso de los Borbones al trono de España y la defensa de las ideas de la Ilustración por Carlos III, el tribunal de la Inquisición en La Nueva España vio debilitarse su influencia a lo largo del siglo XVIII. Las reformas borbónicas abren la colonia al comercio internacional y facilitan la penetración de extranjeros proviniendo de Inglaterra y otras potencias protestantes así como de Francia. La mayoría de las acciones contra protestantes toman lugar durante la década del 1760, en un momento de gran auge económico, y tensiones internas que culminan con la expulsión de los jesuitas (1765), y de los ataques externos con la toma de la Habana por los Ingleses en 1762. Por ese tiempo fueron procesados como herejes protestantes siete soldados extranjeros que venían a prestar servicios en la colonia bajo la corona de España. Pertenecían a los batallones de Ultonia y Flandes y fueron enjuiciados al descubrirse que se habían hecho pasar por católicos y que en realidad eran protestantes.

Además de los soldados acusados de pervertir a sus compañeros españoles, la Inquisición orientó sus actividades anti-heréticas hacia los extranjeros residentes en La Nueva España. En 1768 fueron condenados cuatro ingleses residentes en Veracruz, un danés y un sueco. En el mismo auto de fe apareció un médico inglés residente en Guatemala, José Mariano Gordon, y un tal Carlos Malaspina, antiguo residente de Nicaragua. Dentro del ambiente anti-francés que reinaba en la colonia encontramos durante los últimos años del siglo a cuatro de ellos condenados como protestantes: un joven cirujano, Carlos Larot, residente de Jalapa (1768), un cocinero Antonio Guiliar procesado por "luterano-calvinista" (1768), Juan Langouran, oriundo de Burdeos "hereje luterano" iniciado de dentista y judaizante y Armando Mejanes, teniente del regimiento de la Corona (1794). El único español encontrado, Francisco Laxe, procesado en 1785, ofrece por primera vez una categoría nueva de hereje protestante, la de anabaptista. Fue considerado por la Inquisición como "el hombre más malo que se ha visto en estos tiempos, pues llegó hasta el grado de ateísta y anabaptista" ' Para con el siglo anterior constatamos una nueva asociación del término luterano, calvinista a otra definición sectaria, con los de deísmos y ateísmos. De 1790 a 1820, William Berley Taylor " nos dice haber ubicado 38 protestantes reconciliados, de los cuales 22 eran marineros, (ingleses, daneses, holandeses), la mayoría prisioneros de guerra involucrados en la lucha naval o en el contrabando y otros seis eran extranjeros (cinco alemanes y un inglés) técnicos calificados por el ministro de las Indias para supervisar actividades mineras en Oaxaca, Zacatecas y Guanajuato y en el taller de construcción de barcos de San Blas. La mayoría de los extranjeros fueron perseguidos durante la primera década del siglo XIX, culminando en el año 1807, en un momento

de activa persecución de portadores sospechosos de las ideas republicanas y de libertad de conciencia. El Inquisidor no muestra mucha urgencia en tratar el problema protestante, las instrucciones fueron lentas, y en términos generales las ideas de la Ilustración frenaron la represión.

La lucha para erradicar de La Nueva España las ideas nuevas afectaron menos a las personas y mucho más a los portadores mismos de dichas ideas, los libros, que habían penetrado con redoblada intensidad durante todo el siglo, a raíz de la aplicación comercial implantada por la Reforma borbónica. Frente al peligro de diseminación de libros heréticos, ya a principio de siglo (1707), Felipe V había promulgado las "*Reglas, mandatos y advertencias generales del nivisimus librorum et expurganulorum Index, pro Catholicis hispanorum regnis*" en el cual se seguía prohibiendo las biblias heréticas, y la circulación de biblias en lengua vulgar pues "como la experiencia haya enseñado...se sigue (por la temeridad, ignorancia o malicia de los hombres) más daño que provecho". Se prohíbe también a los textos de disputa y controversia teológica entre Católicos y herejes como Martín Lutero, Hulrico Zwinglio, Juan Calvino, Baltazar Pacimontano, Caspar Schuvenefeldio y otros semejantes de cualquier título". A los herejes de la Reforma protestante se añaden los de las diferenciaciones del protestantismo acético y pietista del siglo XVII y XVIII. Sin embargo, la aplicación más significativa del concepto de herejía protestante ocurre cuando los censores identifican obras de la ilustración como protestantismo. Un ejemplo fue en el caso de la denuncia de la obra Recherche de la Verité de Nicolás Malebranche, formulada en 1727 por el fraile Ignacio Crochet, del colegio de la compañía de Jesús en Zacatecas, por "enseñar aquí con Wiclef, Lutero y Jansenio que vivir en desolación es vivir sin gracia de

Cristo que sin ella se merece más que con ella; que quien obra por la gracia de Cristo, no obra libre y deliberada. Mente."

Para 1730 la circulación de libros heréticos parece ampliarse bastante. En 1739 Fray Juan Anglés, sacerdote de la compañía de Jesús en Manila, nos proporciona interesantes datos al respecto, al mencionar que en la cuaresma de ese año llegó a sus manos un cajón de libros del cual le convidaron a tomar los que quisiera, y que al abrirlo se horrorizó al encontrar "las Epístolas de Calvino, el Examen in Tridensinum de Martín Kemnicio", y fuera de alguno que otro sin importancia "todos los más herejes principales, Predicantes y Jurisconsultos Calvinistas". En 1740 nos asegura el P. Fr. Joan Arechederra, comisario en Manila que se han recogido en aquella comisaría desde el año 1738 hasta la fecha "700 y nueve cuerpos de Libros Hereticales de autores condenados en diversos idiomas con dos Biblias en Castellano, una en lengua Portuguesa, cinco en lengua Inglesa, dos en lengua Holandesa, seis en lengua Alemana, y tres en lengua Perciana, constando haber enviado el comisario de Yloylo, sesenta y nueve tomas que sacó de la Prova de Panay.

En Nueva España la situación era similar, pues el tráfico de libros hacia Manila pasaba por Veracruz y Acapulco. La aparición de obras heréticas era continua. Mencionaremos solamente algunas de las más significativas: El Lexicon Juris de Juan Calvino, el tratado de William Penn, intitulado Point de Crois, point de Couronne ou traite de la Sainte Croix de Christ. Fue condenado porque su autor, el fundador del estado de Pensilvania "se mantuvo siempre en la herejía". La extravagante secta de los cuáqueros, "Trémulos o Temblantes de Inglaterra" (Prohibida el 11 de mayo de

1759) ; la obra de Bossuet "Historia de las variaciones de las Igl. Protestantes" (1757).

Entre los extranjeros que introducen libros prohibidos los más sospechados son los franceses como testimonia la carta enviada en 1708 por Fr. Nicolás Muñoz al Inquisidor del Santo Oficio rogándole, desde Veracruz, que "se sirva proveer de remedio en to que toca a libros que traen los franceses a este puerto; pues habiéndoles intimado por el Notario que presentasen las memorias de todos sus libros han sido tan renuentes que ninguno de ellos la ha presentado; y han vendido muchos libros a diversos particulares . . . "

Con la introducción de los libros franceses de la Ilustración, el tribunal pasa de la condena puramente religiosa a la condena socio-política. Sin embargo las dos quedan estrechamente ligadas como aparece en las condenas a los libros de La Brugere, Fenelon, Montesquieu, Rousseau, Locke, etc. Así en el edicto de 1745 se ponen en el Index dos libros que ilustran el caso: *Le Droit de la Nature et des Sens, ou systeme Général des Principes les plus Importants de la Morale, de la Jurisprudence et de la Politique, r Les Devoirs de l'Homme et du Citoien tel qu'ils lui sons prescrits par la Loi Naturelle*, ambos obras del Barón de Puffendorf, traducidos al francés por Jean Barbeyrac, profesor de Historia y Derecho sucesivamente en dos universidades protestantes Lausanne, Suiza, y Groinguen, Holanda. Si la condenación se limita a "por ser obra de Autores Herejes su asunto herético, y contener muchas proposiciones impías, escandalosas, gravemente ofensivas a la veneración y Autoridad de los Santos Padres, y doctrina de la Iglesia Católica, sapientes haeresim, erróneas y heréticas," mezcla inconfundiblemente la condena política y la religiosa. Lo que explica que obras tales como el

Diccionario crítico de Bayle pueda ser condenado en 1749 por considerarlo lleno de proposiciones "respectivamente heréticas sapientes haeresim, temerarias, sediciosas, y aplauso de Autores Herejes y ser en suma, dicho Diccionario y tomos un Elenco de los Herejes Protestantes Luteranos, Calvinistas y filósofos Gentiles".

Como lo subraya correctamente Pérez Marchand si bien en 1756 al condenar el *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inegalite Parmi les Hommes* de Rousseau, el edicto del 27 de noviembre presenta una fraseología novedosa que señala indudablemente una nueva preocupación. "Por esparcirse en el Máximas que induce al Deísmo y al Ateísmo" constituye un caso singular, pues seguía la misma terminología. En el mismo año de 1756 se condenan libros tales como *EL Espíritu de Las Leyes* de Montesquiéu "por contener y aprobar todo genero de herejías, proposiciones temerarias, erróneas, heréticas; detractivas a ignominiosas de las Sagradas Religiones y Universidades, apoyando al Luteranismo, y Calvinismo y vilipendiando nuestra Santa Católica Religión".

El tribunal de la Inquisición identifica claramente el vínculo indisociable entre el nuevo modelo de estado propuesto y el del protestantismo. Frente al modelo aristotélico del mundo de la sociedad se levanta el modelo forjado por los puritanos, los padres peregrinos y los filósofos ingleses y franceses del pacto y del contrato social. El modelo medieval del Rey o del Príncipe lugarteniente de Dios en este mundo es el de un orden social jerárquico que limita las tentaciones y modera los excesos de los hombres, instituyen (lo un control de todos sobre todos en una red densa de obligaciones, cuyo instrumento más destacado ha sido el propio tribunal de la Inquisición. La Reforma protestante en cambio provocó

una crisis profunda, pues para los que se adherían a la nueva fe no les era posible admitir que un príncipe que quedase en el error romanista fuese el representante de Dios y el instrumento de su voluntad. En este caso el rey no está puesto por la gracia de Dios sino como un tirano que se ha impuesto y que se mantiene por la fuerza o la habilidad. De ahí que en las formaciones sociales en donde se erradicó el catolicismo surge una corriente que modificó aún el proyecto teocrático de Calvino; este proyecto se fundamenta en la doctrina del Covenant (Pacto), punto de partida de una reflexión moral que restituye las obras. Dios manifiesta su acuerdo recompensando a los que ha reconocido como justos haciendo un pacto con ellos, guiándolos hacia la salvación. La Nueva Alianza es el acto de fundación de toda sociedad, es por el Pacto, el Contrato a la vez divino y humano que el plan de Dios se manifiesta en el mundo. De ahí surge la nueva doctrina política. En este Pacto cuyas partes son desiguales, los descendientes de Abraham son iguales en su modestia y humildad. La Nueva Sociedad es de esencia igualitaria. Retomado por Hobbes, Locke, Mandeville y Smith este modelo anglosajón es secularizado por Rousseau, el "ginebrino". Este fundamento religioso y protestante es de las ideas la más adelantada por la Ilustración, y es en gran parte, difundida por las potencias europeas "progresistas" de la época; y esto queda muy bien entendido por la Inquisición. La Ilustración no es otra cosa que una encarnación de la doctrina puritana del Pacto. De ahí, pues, las condenaciones contra los herejes luteranos, calvinistas, y otros indistintamente, que encontramos en contra de los filósofos de la Ilustración.

A partir de medio siglo surgió un nuevo concepto que había que definir, una de las manifestaciones sociales de la herejía que había sido parte del modelo puritano, y

anglosajón de sociedad: el "Tolerantismo". Pérez Marchand nos dice que tal vez "podríamos rastrear hasta el edicto de 1747. La primera manifestación pública del temor a caer en la tolerancia religiosa. Esta última se perfila en aquel párrafo que al referirse a los numerosos escritos de crítica religiosa interna... los condena para no dar ocasión a los herejes sectarios de decir "de que olvidada de su cuchillo, los fomente con una descuidada tolerancia (Edicto dado en Madrid en 1747...). Surge entonces el vocablo nuevo, "el Tolerantismo condenado por la Iglesia y por el Evangelio", el "reprobado tolerantismo" (Edicto de julio de 1773) " La tolerancia no puede existir en Nueva España, pues es ajena al catolicismo y entonces a una sociedad conformada por él. El inquisidor calificando la obra del católico Pope, lo censura por sus ideas "ya por poco respeto a las cuestiones sagradas, ya por una tolerancia ajena y opuesta al catolicismo" (Archivo General de la Nación. Tomo 1382 folios 144-146 (1792). Por su lado, el dominico P. de Gandarias, al censurar la obra del Abate Mably en 1781 sobre el "Derecho público de la Europa" subraya claramente que si todavía la tolerancia política puede ser concebible, la tolerancia religiosa es imposible: "Yo bien se que la tolerancia política, no estando junta con la Dogmática o Religiosa es compatible con la Profesión Católica Romana, cuando justos motivos obligan a los Soberanos a Tolerar en sus Dominios Profesores de diferentes sectas, pero jamás me persuadiré que esta la dicte el espíritu de caridad que anima la Religión cristiana. . . pues es imposible que reine armonía entre Súbditos de Religiones diferentes, por lo que los Soberanos que la permiten lo hacen a mas no poder, no por que estén persuadidos" (Vol. 1126, Fs. 24-30).

En este sentido el espíritu de tolerancia y de libertad de conciencia es ajeno a las mentalidades conformadas por

un Estado monárquico y católico. A pesar de los cambios estructurales logrados por la Reforma borbónica, el Estado sigue apoyándose sobre el instrumento coercitivo de la Iglesia y de la Inquisición que creó durante varios siglos "un ambiente de delación que abarca la generalidad de los actos". La inculcación realizada por la Inquisición en torno al rechazo de toda otra forma de pensar que la católica romana en la colonia durante tres siglos conformó y moldeó las mentalidades a tal grado que la idea misma de la tolerancia y de la libertad de conciencia está ausente del proyecto emancipador de la Independencia novo hispana. Los lectores de libros prohibidos de finales del siglo XVIII están tan impregnados por los valores católicos que aun cuando coquetean con las ideas de la Ilustración, no pueden ir más allá de la adopción del modelo político republicano, sin lograr integrar uno de sus fundamentos, la tolerancia y la libertad de conciencia. Nos parece significativo que sean precisamente clérigos como el Padre Miguel Hidalgo y Costilla el Padre José María Morelos, que sean los líderes de las rebeliones independentistas, cuyo proyecto es sumamente conservador. Paradójicamente el padre Hidalgo está acusado por la misma Inquisición en 1810 de "libertino, sedicioso, cismático hereje formal, judaizante, luterano, calvinista, sospechoso de ateísmo y materialismo" o sea de todas las heterodoxias que representaban la sedición en la colonia. Morelos por su lado esta condenado por haber seguido a Hobbes, Helvecio, Voltaire, Lutero y de ser ateo, deísta y materialista.

Estas acusaciones fueron gratuitas pues ambos bandos se levantaron con los símbolos religiosos de la catolicidad novo hispana para los unos (Virgen de Guadalupe), española para los otros (Virgen de los Remedios). La sustitución de élites, Gaclupines por criollos, mantiene el catolicismo como religión de Estado, y no quedará otra

alternativa luego entre mantener un Estado clerical o erradicarlo. No existió un tercer camino viable que hubiera sido la de reformar el catolicismo y con eso la mentalidad novo hispana para desarrollar un modelo de poder cuya base hubiera sido similar a la de los anglosajones protestantes. De ahí el dilema de los liberales, cómo modernizar el México independiente siguiendo el modelo político norteamericano, sin protestantizarlo. "De aquí la dramaticidad de nuestro liberalismo, como lo subraya Ortega y Medina, y a los hombres que lo han sustentado y sustentan. Algunos de nuestros liberales del siglo pasado percibieron que los Estados Unidos, al emanciparse políticamente, no se emanciparon de su tradición inglesa "puritana". Para ellos "la concepción irrestricta de la libertad de conciencia, para sí mismos y para el pueblo, estaba más allá de todas sus posibilidades psicológicas e históricas": Esto quiere decir que el liberalismo que ellos profesaron careció de la base religiosa" que hizo posible entre los norteamericanos, la secularización de las ideas...

Todavía en 1822, al primer año del imperio de Iturbide, encontramos una lista de 142 libros en el Index. Como lo apunta Harry Bernstein, ya "la teología parece ser la preocupación menor. De más de 142 obras solo hay 31 que tratan de teología, las cuales incluyen temas tan liberales como el galicanismo, la Biblia protestante y muchos tratados franceses" " Habían de transcurrir todavía 35 años para erradicar constitucionalmente más de tres siglos de práctica inquisitorial y de represión a los extranjeros "luteranos" como a los libros heréticos.

## **CONCLUSIÓN**

La Lucha contra la herejía luterana tuvo como meta fundamental la preservación de las bases mismas de la sociedad colonial, apoyándose sobre normas ideológicas contrareformistas que aseguraban la reproducción de las estructuras jerárquicas y verticales de poder en el espacio colonial novohispano. En un primer momento la acusación de luteranismo fue dirigida al clero regular con el fin de derrumbar todas las tentativas de crítica de la estructura eclesiástica episcopal, clave del poder ideológico y del consenso. Las amenazas externas fomentadas por la competencia virulenta entre España y las potencias protestantes europeas llegó el Estado colonial a implementar una política de represión hacia los extranjeros y los corsarios con el fin de crear un fuerte sentimiento anti-protestante en la colonia. A la par con estos ataques, el Estado buscó controlar la producción y difusión de las ideas, sometiendo el aparato de la imprenta y redoblando el control de los libros llegados a Nueva España. Al finalizar el siglo XVI, la Contra Reforma triunfaba en Nueva España con el sometimiento del clero regular a la estructura episcopal, la difusión del sentimiento anti-protestante generado por los espectaculares autos de fe de 1574 y 1601, y el control de los instrumentos de producción simbólica por ejemplo, las imprentas. Con el siglo XVII y la crisis colonial, el enemigo interno es tachado de "luterano" indicando un vuelco semántico del concepto luterano de religioso a político, y se asocia con nuevas acusaciones ligadas a la diferenciación progresiva de los protestantismos europeos. Las reformas borbónicas fomentan el desarrollo comercial y la penetración de ideas nuevas. Inmediatamente estas ideas ilustradas están asociadas a la herejía luterana. La Inquisición subraya con esta práctica la comprensión del lazo histórico entre "el contrato social" y el modelo social "puritano". Los libros de la Ilustración fueron condenados no solamente por difundir ideas religiosas anti-católicas,

sino fundamentalmente por proponer un modelo político basado sobre la tolerancia religiosa a ideológica. Las tentativas de Independencia no lograron rebasar el marco impuesto por tres siglos de práctica represiva en contra del protestantismo y su modelo político. Constatamos cinco momentos de auge de la represión al protestantismo durante la colonia; esos corresponden a los autos de fe de 1574, 1601, 1659, 1768 y 1807. Tres ocurren en momentos del auge económico de la colonia y se dirigen hacia el enemigo externo (1574, 1601, 1768); se enjuician corsarios, piratas, impresores, residentes y soldados cuya característica primera es de ser extranjero y tener prácticas religiosas distintas a las de la Nueva España. Los dos otros (1659 y 1807) se dan en momentos de crisis política y económica interna y se dirigen hacia los enemigos *novohispanos* subversivos del orden colonial.

De una manera general, los enjuiciados por "herejía luterana" son casos aislados en Nueva España, y representan solo un mínimo porcentaje de todos los procesados. Entre ellos no encontramos a ningún clérigo o alguien con una formación teológica lo suficientemente sólida como para difundir de manera sistemática las ideas de la Reforma. Nunca fueron portadores de una estrategia de implantación de iglesias protestantes en la colonia. Los enjuiciados nominalmente protestantes por su pertenencia étnica, se limitaron a criticar las prácticas religiosas católicas que observaban o se limitaron a describir las prácticas religiosas de los países de los cuales provenían. La mayoría fueron "reconciliados" aceptando con gran facilidad el catolicismo con el fin de quedarse en la colonia y desarrollar sus negocios. Vinculada con extranjeros ingleses, franceses, alemanes holandeses y flamencos, "la herejía luterana" estuvo identificada por la Inquisición con la pertenencia política a una potencia enemiga; y consiguió difundir en el pueblo sentimientos

hostiles. La connotación política otorgada a la acusación de "luterano" se amplió con la difusión de las ideas de la Ilustración que promovían un nuevo modelo socio-político con base republicana.

La Inquisición asimiló desde principios del siglo XVIII la herejía luterana tradicional (y sus diferenciaciones anabaptistas y otras) a aquellas nuevas herejías políticas que derivaban de las ideas modernas a ilustradas "ya por poco respeto a las cuestiones sagradas, ya por una tolerancia ajena y opuesta al catolicismo" " La idea protestante de la pluralidad de cultos y de la libertad de conciencia se cristalizó en Nueva España en la difusión del concepto secularizado llamado "tolerantismo". La tolerancia fue tan ajena a la conciencia *novohispana*, después de tres siglos de intensa represión inquisitorial, que el único proyecto político subversivo que tuvo relativo éxito en la colonia, fue fundamentalmente conservador y restaurador de la cosmovisión hispana, surgiendo los líderes de los rangos del mismo clero. De ahí la raíz de la fascinación que empieza a ejercer sobre los liberales el vecino país del norte donde "la Libertad republicana (es) hija legítima de la virtud" o sea de la ética. En estos términos se expresa José Antonio Rojas, de la ciudad de Puebla de los Ángeles, escribiendo a su madre desde los Estados Unidos, en 1806.

"Yo me hallo en la bienaventurada Norteamérica donde mora la libertad, no el libertinaje sin freno, y aquella disolución sin límite que caracteriza todo el reino y sobre todo nuestra Corte, sino la Libertad republicana, hija legítima de la virtud. Ni puede ser de otro modo. Aquí, divide la tierra en cortas porciones se ve labrada por la activa manga del agricultor industrial, y lo provee de un sobrante excesivo. Allá, mal distribuida, no la cuidan los que en extensiones inmensas las tienen, ni un número

extremado de pobres puede cultivar una haneга por no tenerla". La prevención (lograda con éxito durante tres siglos), de la penetración de las ideas protestantes radicales "de la separación de iglesia y Estado, la tolerancia de diversas comunidades eclesiásticas coexistentes, el principio de la libertad en la formación de corporaciones eclesiásticas, la libertad (inicialmente relativa, claro está) de convicción y opinión en todo lo referente a la cosmovisión y a la religión" la condicionó marcadamente el futuro del liberalismo en México. Un liberalismo que adoptaría los principios políticos y económicos del vecino del norte sin su fundamento religioso y ético y que tendría, en fin de cuentas, que desenraizarse de la tradición católica romana.

## **FUENTES PRIMARIAS EDITADAS**

- Boletín del Archivo general de la Nación, México, 1949, núm. 3, pp. 473-517, y núm. 4, pp. 617-663, Contiene el Proceso contra Philips Miles.
- Boletín del Archivo general de la Nación, México, 1933, tomo iv, pp. 332-343, contiene "Auto de fe del Año 1603", Inquisición, tomo 271.
- Boletín del Archivo general de la Nación. 1971, tomo xii, núm. 1-2. pp. 247-252, Contiene dos documentos de 1579 en torno a "libros prohibidos".
- Catálogo del Ramo Inquisición del Archivo general de la Nación, México, tomo LI, núm. 42, 1980, p. 106.
- Corsarios franceses e ingleses en la Inquisición de la Nueva España siglo xvi, Archivo General de la Nación, México, imprenta universitaria, 1945, p.

- 510. Contiene procesos contra Pierre Sanfroy (pp. 3-230) David Alexandre (pp. 231-306) y Guillermo Calens (pp. 307 y ss.1.
- Cuevas, Mariano, Documentos inéditos del siglo xvr para la historia de México, México, 1914.
- Esquivel Otea, María Teresa, índice del Ramo, edictos de la Santa y General Inquisición, Archivo general de la Nación, guías y catálogos, 1977, núm. 21, p. 62.
- García Genaro, documentos inéditos o muy raros para la historia de México, México, Porrúa, 1974, p. 686. García,
- Genaro, Autos de la Inquisición de México con extractos de sus causas, 164-6-1648. México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 19] O, p. 274.
- González Casanova, Pablo, JM literatura Perseguida en la Crisis Colonial México, El Colegio de México, 1958, p. 189. Apéndice: Cartas biográficas y filosóficas de un materialista... nacido en 1773 en la ciudad de Puebla.
- Irving, Leonard, Los Libros del Conquistador México, FCE, 1979, p. 403. El apéndice contiene dos registros de libros para Nueva España en 1576 y 1600.
- \* Libro primero de votos de la Inquisición de México, 1573-1600, Archivo general de la Nación México, Imprenta universitaria 1949, p. 310.
- Pérez Marchand, Monelisa, Lina, Dos etapas ideológicas del siglo xvi en México a través de los papeles de la Inquisición, México, El Colegio de México, 1945, 237 p.
- Contiene un Apéndice las "Reglas, mandatos y advertencias generales del novissimus librorum et expurgandorum Index pro ca-tholids Hispanorum

Regnis", Philippi V, Reg. Cath. Ann. 1707. Y el Edicto de 1747 acerca de las concesiones de licencias para leer libros prohibidos.

- Torre Revelo, José. El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española. Buenos Aires, Taller. S. A.. 1940. p. 269, más Apéndice p. 233 con documentos originales.
- Tomson, Robert, An Englishman and the Mexican Inquisition 1556-1560. México, ed. Conway, 1927, p. 167.
- García Icazbalceta. Joaquín, Relaciones de varios viajeros ingleses en la Ciudad de México y a otros lugares de la Nueva España, siglo xvi, Madrid, ed. José Porrua Turanzas, 1963, p. 85. Contiene las relaciones de Roberto Tomson (1555), Regilio Bordenham a San Juan de Ulua (1564), de Juan de Chillón (1561-1586). de Enrique Hawks (1572). de Miles Philips (1582). de Tob Hortop (1568) y de Juan Hawkings (1567-1568).

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Adarn\*. Eleanor B. "Before the Buccaneers: Non-Spanish Intruders in the Caribbean 1492-1610 (Manuscrito). The Franciscan Inquisition in Yucatán: French Seamen, 1560 (manuscrito).
- Baéz-Camargo. Gonzalo, Protestantes Enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica, Casa Unida de Publicaciones. México I). F. 1959. 141 p.
- Batallón, Marcel. Eramo y España, Estudios sobre la Historia Espiritual del siglo xvi, México, FCE, 1950. 2 tomos. 1018 pp.
- Bernstein. Harry Cultura Inquisitorial Vol. n,

Tomo i, núm. 5, pp. 87-97 en Historia Mexicana Lista de 142 títulos de libros prohibidos por la Inquisición de México.

- Castanien, Donald G., A 17th. Century Menean Library and the Inquisition. Disertación para postorato. Universidad de Mirhi-san, 1951, 296 pp.
- Cuevas, Mariano, Historia de la Iglesia en México (4 vols.) México, 1946.
- De los Ríos Fernando. Refigión y Estado en la España del Siglo xvi, FCE. México, 1957, p. 199.
- Dos Revoluciones: México y Los Estados Unidos, México ed. Jus. 1976, pp. 222.
- Farris, N, M., Crown and clergy in colonial México, 1759-1821, London, The Anthlone press, 1968.
- Gage, Tilomas Viajes en la Nueva España. La Habana, Casa Ame-ricas, 1980, pp. 247.
- González Casanova, Pablo. El pecado de Amar a Dios en el Siglo xvni. Y vol. ii, Tomo 4, núm. 8 de Historia Mexicana.
- González Casanova, Pablo, La literatura Perseguida en la Crisis de la Colonia, México, El Colegio de México, 1958, pp. 189.
- González Obregón, Luis D. Guillen de Lampart, La Inquisición y la Independencia en el siglo xvii, México, Librería de la Viuda de C. Bourel, 1908, 439 pp.
- Greenleaf, Richard E. Inquisición en Nueva España. Siglo xvi. Traducción de Carlos Valdés: The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century, Universidad de Nuevo México, Alburquerque, 1969, FCE, México, 1981, pp. 246.
- \*Greenleaf, Richard, Zumarraga and the Mexican Inquisition, Academia de Washington D. C., 1961,

- 155 p. Historia Franciscana Americana.
- Greenleaf, The Mexican Inquisition and the Enlightenment, Nuevo México, Historical Review, XLI-3, 1966, pp. 131-196.
  - Greenleaf, Richard, The inquisition and the indians of New Spain, The Americas, Academia de Historia Franciscana Americana.
  - Gringoire, Pedro, Protestantes enjuiciados por la Inquisición, Historia Mexicana, xi:1 (DB), 161-179.
  - Ferraro, S. The Influence of the Philosophy of the French Enlightenment on the Separation of Church and State in México, México. 1960.
  - Haring, Clarence H. Comercio y navegación entre España y las Indias en la Época de los Habsburgos, México, FCE, 1979, pp. 460. Primera ed. inglesa 1918.
  - Humboldt, Alejandro V. Ensayo político sobre Nueva España, México, Ed. Nacional 1969, p. 211.
  - Israel, Janatan I., Razas clases Sociales y Vida Política en el México Colonial, 1610-1670, México, FCE, 1981, pp. 309.
  - Jiménez Rueda, Julio, La secta de los alumbrados en Nueva España, Boletín AGN, México, Tomo xvi, núm. 1, pp. 5-32.
  - Jiménez Rueda, Julio, Herejía y Supersticiones en la Nueva España. México, Imprenta Universitaria, 1946, p. 307.
  - Lea, Henry C., The Inquisition in the Spanish Dependencies, Nueva York 1908.
  - Lea, Henry C., A History of the Inquisition of Spain (4 vols.) Nueva York, ANS press; 1966.
  - Legoff, Jacques, Heresies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, lième-18ième siècles, París, La Haye, Mouton, 1968, pp. 484.

- Leonard, Irving O. Los libros del Conquistador México, FCE. 1959, 1979, 2a. ed. esp., 459 pp.
- Leonard, Irving, A. On the Mexican Book Trade 1576, Hispanic-American Historical Review, Vol. 17 (1949). On the Mexican book trade in 1600, Hispanic American Historical review, Vol. 9 (1941), pp. 1-40.
- Lewin, Boleslao, Los Judíos bajo la Inquisición en Hispano América, ed. Dédalo, Buenos Aires, 1960, p. 143.
- Longhurst, John E., Luther and the Spanish Inquisition. The Case of Diego de Uceda. Albuquerque, 1953.
- Longhurst, John E., Erasmo\* and the Spanish Inquisition: The case of Juan de Valdes, Albuquerque, 1950.
- Los Extranjeros en Nueva España en 1756, "Boletín AGI", México. 1939, Tomo x, núm. 1, pp. 181.
- María de Ibañes, Yolanda. El Tribunal de la Inquisición en México (siglo xvi), México, UNAM, 1979, p. 100.
- Martínez del Río, Pablo, "La Aventura Mexicana de Sir John Hawkins" "Memorias de la Academia de la Historia", Vol. u, 1943, núm. 3.
- McCrie, Tomas, Historia de la Reforma en España en el siglo xvi, La Aurora Buenos Aires, 1950, 2a. ed. p. 234.
- Medina, J. Toribio, Historia de la Inquisición en México, México, Librería Navarro, 1952, p. 450.
- Nieto, José C. Juan, de Valdés y los Orígenes de la Reforma en España e Italia, México, FCE, 1979, pp. 658.
- Pallares, Eduardo El Procedimiento Inquisicional en México, Imprenta Universitaria, 1951, p. 169.

- Peñalosa, Joaquín, *La Práctica Religiosa en México, siglo xvi*, México ed. Jus. 1969.
- Stols, Alexander M. "Cornelius Adrián César, impresor Holandés en México", *Boletín de la Biblioteca Nacional de México* Vol. 8, 1957, núm. 3.
- Trubulse. Elias, "Ciencia y Religión en el siglo xvii, México", *Colegio de México*, 1974 p. 286.
- Taylor, William B., *Protestante Before the Inquisition in México, 1790-1820*, Tesis para Maestría en Historia, Universidad de las Américas, Cholula, México.
- Valton, Emilio, *Impresos Mexicanos del siglo xvi*, México, Imprenta Universitaria, 1935, p. 244.

### **ADEMÁS:**

- Torre Revello, José, *El Libro, la Imprenta y el Periodismo en América durante la Dominación Española*, Buenos Aires, Talleres, S. A., 1940, p. 496.
- Toribio Medina, José, *La Inquisición en Cartagena de Indias*, Carlos Válesela ed., Bogotá, 2a. ed. 1978, p. 235.
- González Obregón, Luis, *Los Procesos Militares e Inquisitorial de Padre Hidalgo y de otros Caudillos Insurgentes*, México, ed. Fuente cultural, 1953, p. 383.

## **CAPITULO SEGUNDO: METODISMO Y CLASE**

## **OBRERA DURANTE EL PORFIRIATO 1876-1910**

¿Cómo y por qué el protestantismo se asienta y se arraiga en algunos sectores de la sociedad mexicana, cuyo campo religioso<sup>2</sup> había sido hasta entonces dominado exclusivamente por la Iglesia Católica Romana? A lo largo de tres siglos de colonia, la Iglesia había logrado formar los valores, los hábitos y la mentalidad de una población que aún con la Independencia siguió ligada al catolicismo. El catolicismo impregnado en la conciencia nacional produjo la escisión de los liberales ante el problema de la relación Iglesia-Estado. Un liberalismo temprano, cuyo portavoz fue José María Luís Mora, trató de alentar con el Concordato la tolerancia religiosa, manteniendo el monopolio simbólico de la Iglesia Católica y esperando conseguir una reforma (sin dañar sus intereses religiosos) subordinándola al Estado. El liberalismo de mediados de siglo, con Melchor Ocampo y Benito Juárez, ante la imposibilidad de conseguir la subordinación de la Iglesia, adoptó una política que podríamos llamar jacobina, cuyo eje fue un

---

<sup>2</sup> Utilizo el concepto sociológico de "campo religioso" en el sentido siguiente: el conjunto de actores e instituciones religiosas, productores, reproductores y distribuidores de bienes simbólicos (totalidad de prácticas y creencias religiosas) de salvación. Los actores típico-ideales del campo religioso son el sacerdote, el profeta y el brujo con sus tres instituciones correspondientes, la iglesia, la secta y la brujería. La dinámica propia del campo religioso se debe a la demanda objetiva de bienes simbólicos de salvación por los que han sido desposeídos por los clérigos de la producción y del control de aquellos bienes: los laicos. Esta demanda, y la oferta correspondiente, siempre responden a los intereses de clase de los laicos, intereses que se expresan en lo religioso por demandas de legitimación, de compensación y de protesta simbólica. Ver al respecto Pierre Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, *Revue française de sociologie*, 1971, p. 295-334, y Otto Maduro, *Religión y conflicto social*, México, CRT, 1980.

anticlericalismo manifiesto. Así se abrió el espacio social mexicano a grupos religiosos extranjeros y se impuso la separación definitiva de la Iglesia y del Estado con la consiguiente secularización de la sociedad mexicana en el nivel jurídico-político.

A raíz de la conquista de los derechos liberales formalizados en la Constitución de 1857 y en las Leyes de Reforma (después del interludio del Imperio que restableció el monopolio católico ligado a la primera posición liberal), penetraron de manera sistemática las sectas protestantes norteamericanas en las décadas de los años setenta y ochenta.

Estas sectas se establecieron en dos regiones. Por un lado, en la frontera norte surgieron congregaciones protestantes en las ciudades nuevas en plena expansión económica, desde Sonora hasta Tamaulipas. Favoreció esta implantación la cercanía de las sedes misioneras norteamericanas y la no muy densa población católica. Por otro lado, se establecieron a lo largo del eje económico de Veracruz, Puebla, Ciudad de México, Pachuca y Guanajuato.

En este estudio me limitaré a una sola de las dieciocho sociedades misioneras que se establecieron en México durante el Porfiriato: la Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal cuya sede se encontraba en Nueva York,<sup>3</sup> y que se implanta a lo largo del eje Veracruz-México-Guanajuato. ¿De qué manera esta sociedad religiosa de trasplante contribuye a fragmentar el campo

---

<sup>3</sup> La sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal norteamericana fue fundada en 1818 en Nueva York. Con la división en torno al problema de la esclavitud, se creó la Iglesia Metodista Episcopal del Sur de los Estados Unidos en 1845, con sede en Nashville, Tennessee. Esta tiene su propia sociedad misionera que inició actividades en México a partir de 1873.

religioso mexicano? ¿Qué apoyo recibe del Estado? ¿Cuál fue la reacción católica a tal penetración? ¿Qué ideología comunicó esta secta protestante<sup>4</sup> y cuáles fueron los sectores sociales receptivos a ella? Estas son las preguntas que han servido de guía a nuestra investigación.

## **1. LA PENETRACIÓN DE LA IGLESIA METODISTA EPISCOPAL**

Cuando el obispo metodista norteamericano, Gilbert Haven, tomó el primer tren del nuevo ferrocarril entre Veracruz y la capital de la República, el 25 de diciembre de 1872, encontró circunstancias muy propicias para la penetración de las sectas protestantes. Tres años después, al asumir la presidencia Porfirio Díaz, ocho sociedades misioneras norteamericanas habían empezado ya labores proselitistas, y al final del Porfiriato diez más reforzaron el nuevo credo religioso en el país.

En marzo de 1873, Haven compró en la ciudad de México, el antiguo convento de San Francisco (nacionalizado como bien del Estado por las leyes de Reforma para establecer el cuartel general de la misión metodista, por la suma de 16,300 pesos de plata; restauró el edificio al que añadió un techo con armazón de hierro sobre el antiguo patio que permitía acomodar un amplio auditorio, una capilla y cuatro departamentos que se inauguraron en

---

<sup>4</sup> Usamos la palabra "secta" en su sentido sociológico, tal como ha sido usada en particular por Ernst Troeltsch y Max Weber. La secta es una asociación voluntaria de individuos; es democrática y se caracteriza por su ascetismo antimundano. Se opone a la iglesia que se identifica con el orden dominante y los valores nacionales. La actitud de la secta hacia el Estado y la sociedad puede ser indiferente, tolerante u hostil. Ver Ernst Troeltsch, *The social teaching of the Christian churches*, London, George Alien and Unwin Ltd (la ed. 1931), 1956, 2 ts. y Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, D. F., FCE, 1964 (la ed. alemana 1922).

diciembre del mismo año. De ahí irradió la acción de la Iglesia Metodista Episcopal en cuatro direcciones.<sup>5</sup>

En primer lugar, el obispo estableció contacto en Pachuca, con un ingeniero de minas, de origen inglés y metodista, Richard Rule, quien había iniciado servicios religiosos protestantes entre los trabajadores ingleses, y había conseguido la participación de algunos mexicanos. Otro ingeniero inglés, Christopher Ludlow, llegado en 1875, se transformó a predicador local metodista y promovió la construcción de un templo, que se inauguró en 1876, durante la rebelión de Tuxtepec. Esta congregación anglo-mexicana de Pachuca extendió sus labores en los pueblos mineros de la región, donde las minas eran explotadas por compañías inglesas: El Chico, Real del Monte, Santa Gertrudis y Omitlán. Tulancingo al este, Zacualtipán en la Huasteca hidalguense y varios pueblos a lo largo del ferrocarril México-Pachuca se convirtieron en la red de congregaciones del primer circuito metodista mexicano.

Por un proceso similar, la ciudad de Guanajuato, desde 1876, se convirtió en el segundo centro de acción metodista. Los residentes ingleses recibieron

---

<sup>5</sup> Nos basamos en las *Actas de las Conferencias Anuales de la Iglesia Metodista Episcopal de México*, México, D. F., Imprenta Metodista Episcopal, 1884-1910, que se encuentran en el Archivo Metodista de México, D. F., (en adelante AMAC) y en los Annual Reports of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, New York, Printed for the society, 1873-1910, que se encuentran también en el Archivo Metodista de México, D. F. La concepción de una estrategia de expansión, basada en el ferrocarril, aparece claramente en los informes. Citamos a título de ejemplo: "In Founding Christian missions among a pagan or semi pagan people, very much of the success will depend upon the selection of the proper centers from which the work must be extended. In México, starting with the first great trunk line of railroad from Veracruz, we run away along that road from Cordova to Mexico City. At Ometusco, we branch off to Pachuca Real del Monte, Omitlán, El Chico. At Apizaco, by a branch line we reach Puebla... The second division of the work commences at the City of México and run northward along the great highway between the capital and Rio Grande. The second great trunk line of railroad starts from the Capital and runs through Amecameca valley at the head of which is Miraflores". AMAC, 1879, p. 158.

calurosamente al obispo Butler quien había sustituido a Haven en 1874. Cuatro días después de su llegada, Butler tuvo una entrevista con el gobernador del Estado, General Antillán quien expresó "su interés en recibir al protestantismo" y le aseguró que gozaría de todos los derechos otorgados por la Constitución. Otros pueblos mineros cercanos y la región del Bajío atravesada por el ferrocarril central fueron focos de congregaciones metodistas desde Querétaro hasta León.

El tercer centro de implantación del metodismo es la región de Tlaxcala y Puebla, recién transformada por el impacto del ferrocarril y de las fábricas textiles. Fuera de la ciudad de Puebla, donde se estableció el segundo cuartel general del metodismo, los circuitos metodistas de la región siguen al ferrocarril donde surgieron algunas congregaciones. Miraflores en el Estado de México, sede de una fábrica textil, cuyo dueño era inglés, fue desde 1875 el centro de un importante circuito.

El corredor Orizaba, Córdoba, Tuxtepec es la cuarta región donde se crearon congregaciones metodistas compuestas de obreros textiles o ferrocarrileros.

Además, dos regiones más lejanas, donde el ferrocarril sirve igualmente de instrumento de penetración metodista, completan el cuadro de la implantación y desarrollo de la Misión Metodista Episcopal en México durante el Porfiriato. Por un lado, se convierten en circuitos con base en la Ciudad de Oaxaca, y a partir de 1887, los pueblos ubicados a lo largo del ferrocarril del sur como Paríán, Tlalixtlahuaca y Zaachila. Y por otro lado, las ciudades terminales del ferrocarril del Istmo, San Andrés y Santiago Tula.

Crecimiento comparado del metodismo, del protestantismo y de la población en México durante el Porfiriato

Año	1876	1885	1900	1906	1910
Miembros IME	516	1 299	5 156	6 106	6 283
Protestantes		3 5000	5 1796	5 9502	6 8839
Población				13,5 Millones	15 Millones

FUENTE Actas de las Conferencias Anuales de la Iglesia Metodista Episcopal en México; La Luz, México, D. F., 1885, núm. 1, p. 18., Otis Henry Dwight, *The Blue Book of Missions for 1907*, New York, Funk and Magnolls ed., 1907, p. 37; censos generales de la nación de 1900 y 1910.

En los treinta años que van de 1876 a 1910, las ciudades que habían sido los puntos de partida del metodismo se transforman en cabeceras de una red de iglesias, escuelas y hospitales. La congregación de la ciudad de México, centro de la actividad, era también en 1910 el centro administrativo de 53 templos y 38 casas pastorales repartidas en siete distritos administrativos, con 6 283 miembros, 42 pastores y 30 predicadores locales. Contaba además con unas cincuenta escuelas primarias, secundarias, comerciales, preparatorias y teológicas. 6

La implantación había tenido lugar en los centros mineros, las ciudades industriales o pueblos transformados por la presencia de fábricas o por la llegada del ferrocarril.

<sup>6</sup> AMAC, 1910, p. 121ss.

Excepciones a esta regla eran los pueblos como Huatusco, rico centro de producción de café en la sierra de Orizaba, Tetela de Ocampo en la sierra de Puebla, o Zacuacualtipán en la Huasteca Hidalguense, donde la influencia del jefe político liberal favoreció la apertura a esta nueva expresión de la vida religiosa en México.

## **2. LAS CONDICIONES DE IMPLANTACIÓN DEL METODISMO EN MÉXICO**

Aunque los sectores económicos en manos del capital extranjero fueron muy importantes para asegurar el espacio que necesitaba el nuevo credo religioso, cuatro factores favorecieron o frenaron la extensión de las congregaciones metodistas en las regiones mencionadas: la formación de un liderazgo nacional, el apoyo del gobierno, la resistencia de la iglesia católica y la competencia de otras sectas protestantes.

El entusiasmo y la convicción del misionero no fueron suficientes para estimular la formación de congregaciones metodistas. Se necesitaba un respaldo económico continuo que permitiese adquirir edificios, pagar cuadros institucionales, fomentar publicaciones y crear escuelas. Para eso, la sociedad misionera norteamericana contaba con los ingresos de los fieles metodistas norteamericanos cuyos donativos variaban según su situación económica. A pesar de estas fluctuaciones, la ayuda financiera se mantenía constante en México, lo que favorecía al ritmo de la construcción de nuevos templos y escuelas. En términos generales sólo una cuarta parte de los fondos provenía de la feligresía nacional, la cual se caracterizaba por su bajo nivel de ingresos.

Además de la construcción de edificios y del sostén del aparato administrativo, los misioneros se ocuparon de la formación de líderes nacionales. Seleccionados por sus cualidades éticas y su convicción religiosa, estos jóvenes provenían de sectores campesinos y obreros y adquirían, a través de la formación escolar y teológica requerida, la condición de intelectual popular que combinaba las tareas propiamente religiosas con las funciones de maestro.

Si el apoyo económico y el reclutamiento de cuadros no presentaron mayor problema, la oposición de la iglesia católica fue un elemento importante para frenar la difusión del metodismo. A lo largo del Porfiriato, la iglesia católica recuperó cierto poder. Esto se manifestó en el desarrollo más intenso de sus actividades, que culminó con la proclamación de la Virgen de Guadalupe como patrona de México en 1898. Al final del régimen porfirista las procesiones y manifestaciones públicas reaparecieron a la sombra del poder oligárquico, que para perpetuarse necesitaba entre otros, del apoyo de una iglesia subordinada. Los ataques al protestantismo y a la Iglesia Metodista Episcopal (IME) en particular fueron constantes. Los sentimientos anti-protestantes eran particularmente fuertes en las regiones rurales y en las ciudades donde la Iglesia Católica ejercía mayor control. El caso de los misioneros Charles Drees A. W. Greenman es un ejemplo al empezar estas labores para la IME en la ciudad de Querétaro en 1881. De inmediato, el obispo Ramón Camacho mandó una carta pastoral a todos los miembros de su diócesis acusando a los misioneros de diseminar "doctrinas heréticas" y advirtió a sus fieles "huir de toda reunión protestante como de una plaga".<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Morgan to Blaine, 21 de mayo de 1881, United States Department of State, Dispatches from US Ministers to México, vol. 73. citado por Don Coever. The Porfirian interregnum: the presidency of Manuel González of México. 1880-1884, Fort Worth, The Texas University Press, 1979, p. 105. Ver también

Amenazó con excomulgar a quien se asociara o comunicara con los protestantes. Grupos hostiles se reunían frente la casa de los misioneros, sin que las autoridades políticas tomaran ninguna medida al respecto. Al fin, el 3 de abril de 1881, la muchedumbre atacó la casa durante cuatro horas hasta que las autoridades lograron dispersarla. Cuando una protesta fue dirigida por los misioneros al gobernador del Estado, este les recomendó salir de la ciudad, lo cual hicieron el 8 de abril y no regresaron sino hasta junio, bajo la protección de un regimiento de caballería. En Apizaco, Tlaxcala, el predicador metodista local, Epigmenio Monroy, al regresar del vecino pueblo de Santa Ana, fue atacado por un grupo de 12 católicos armados con machetes. 8 Dos de sus compañeros fueron gravemente heridos y el pastor fue dejado por muerto. Llevado al pueblo murió poco después y uno de sus acompañantes siguió la misma suerte. William Butler, obispo de la IME, informó que 58 protestantes murieron entre 1873 y 1892 debido a ataques de grupos católicos que se dirigían esencialmente contra los mexicanos convertidos y raras veces contra los misioneros que contaban con protección de la embajada norteamericana. De los 58 muertos sólo uno era misionero norteamericano."<sup>9</sup>

Además de la violencia, se usaron otros medios de coerción como la excomunión, el boicot, la negación a permitir que se les enterrara en el cementerio pueblerino. Se les acusaba también de ser la causa de todos los males sufridos por la Iglesia Católica en tiempos recientes; incluso era frecuente que se les culpara de la sequía, como

---

relato de los hechos en el Diario Oficial del Gobierno Federal, 6 de abril 1881.

<sup>8</sup> John Wesley Butler, History of the Methodist Episcopal Church in Mexico. York, The Methodist Book Concern, 1918, p. 91.

<sup>9</sup> William Butler, México in transition from the power of political romanism, to civil and religious liberty, New York, Hunt and Eaton, 1892, p. 301.

en 1892 en Cuilapan, Veracruz.<sup>10</sup> Además, los folletos católicos identificaban a las sectas protestantes con una tentativa de nueva invasión ideológica y política norteamericana,<sup>11</sup> y otros identificaban el protestantismo con la masonería.<sup>12</sup>

En la lucha ideológica entre ambos grupos, surgieron panfletos de todo tipo como el Catecismo para el uso del pueblo en que se hace una ligera comparación del protestantismo con el catolicismo y se combaten las leyes que el gobierno liberal ha dado en México contra la Iglesia Católica que apareció en 1877 en Guadalajara, donde se acusaba al protestantismo de alejar a los hombres de Dios y de desligar a unos de otros haciéndoles "vivir en un completo desacuerdo pugnando constantemente unos con otros".<sup>13</sup> La reacción constante y sistemática de la Iglesia Católica impidió la penetración protestante en las zonas rurales a donde no llegaban el inversionista o el ferrocarril, y en donde la iglesia ejercía un control total. En San Juan del Río por ejemplo, el intento de establecer una capilla metodista no dio ningún resultado, y los misioneros decidieron retirarse. En el Bajío la permanencia fue muy difícil a causa de las continuas manifestaciones de hostilidad en Silao y en Irapuato donde "el fanatismo intenso del pueblo forma una barrera contra el protestantismo tan sólida como un muro de mampostería".<sup>14</sup> En el Estado de Puebla —donde la penetración fue relativamente fácil en pueblos y aún en

---

<sup>10</sup> AMAC, VRTC, p. 38.

<sup>11</sup> AMAC, 1886, p. 27 (Informe anual del Distrito del Norte).

<sup>12</sup> Juan Bautista Ormaechea y Ernaiz, Carta pastoral sobre Protestantismo y Francmasonería que dirige a sus diocesanos el Illmo. Sr. Obispo de Tillancingo, México, D. F., 1877.

<sup>13</sup> José Ramón, Arzac, Catecismo para uso del pueblo en que se hace una ligera comparación del Protestantismo con el Catolicismo y se combaten las leyes que el gobierno liberal ha dado en México contra la Iglesia Católica, Guadalajara, Antigua Imprenta Rodríguez, 1877, p. 11.

<sup>14</sup> AMAC, 1889, p. 44.

rancherías— la ciudad de Cholula resistió —pese a los intentos que se realizaron durante casi todo el período— por el control social y la presión de la Iglesia católica.

Ante tal situación los misioneros se dirigían a los gobernantes y muchas veces directamente al Presidente. Tal es el caso del misionero presbiteriano Max Philipps quien después de violencias ocurridas en Zacatecas, escribía estas palabras a Porfirio Díaz, el 8 de abril de 1877: "No pedimos 'garantías especiales', más sí, deseamos que los gobernadores pongan cuidado especial para darnos garantías comunes y esto porque estamos expuestos a peligro especial, a causa de la enemistad de algunos romanistas violentos".

Los misioneros habían penetrado al amparo de la ley del 4 de diciembre de 1860 que proclamaba la libertad de culto en todo el territorio de la República Mexicana. Aun en 1873, el artículo lo de la Constitución había sido enmendado precisando y aclarando que "el congreso no puede dictar ley alguna estableciendo o prohibiendo cualquier religión". Los liberales consideraban muy importante la libertad religiosa tanto porque era necesaria en todo "país civilizado" cuanto porque era útil para alentar la inmigración, pero el interés principal del gobierno era debilitar la Iglesia católica, como adversario político, distrayéndola con un adversario dentro de su propio terreno simbólico. Poco tiempo después de la ejecución de Maximiliano, cuatro diputados del Congreso habían viajado a Nueva York, a la sede de la sociedad misionera de las Iglesias Evangélicas Norteamericanas (American Board for Foreign Missions) "pidiendo el establecimiento de misiones protestantes sobre el territorio de la República Mexicana, alegando que sería de gran ayuda para el gobierno civil que tenía mucha dificultad en sostenerse a causa del monopolio de la influencia sobre el

pueblo detentada por el clero romano; y porque este clero intervenía siempre en asuntos políticos".



México Diciembre 18 de 1894

Sir

J. W. Butler

Presente.

Estimado amigo

Por a' ver las grandes mas expre-  
sivas por el ejemplar que se sirve enviarme de  
su interes ante Vra. En mucho estimó sea  
nuestra de Consideración, y a' la vez le manifiesto  
mi reconocimiento por su loable empeño de dar  
a conocer a México en el Extranjero

Aprovecho esta oportunidad para referir  
le de los asuntos amigos y servidores.

Porfirio Díaz

Carta autógrafa del Presidente Porfirio Díaz a John Wialliam Butler, obispo de la Iglesia Metodista de México, de fecha de 18 de diciembre de 1894, en la cual Porfirio Díaz le agradece por el envío de un ejemplar de su obra Sketches of México manifestando su

"reconocimiento por su loable empeño de dar a conocer a México en el Extranjero".

Porfirio Díaz continuó con esta línea política, asegurando su apoyo a los protestantes y tratando de hacer ejecutar la ley en todo el país, protegiéndoles militarmente si fuera necesario. Sin embargo, la actitud del gobierno hacia las varias sectas protestantes está muy bien ilustrada por la respuesta de un gobernador a un misionero que solicitaba protección militar: "Sir, I willingly give you the desired protection as it is my duty to see that the laws are respected; and while I feel no interest whatever in your religious forms or opinions, we are all interested in encouraging the organization of a body of clergy strong enough to keep the old church in check".<sup>15</sup> "Con esta perspectiva en mente el gobernador del Estado de Hidalgo participaba personalmente en actos públicos ligados al colegio metodista de Pachuca; en Miraflores, el jefe político de Chalco asistía con frecuencia a las ceremonias de fin de año escolar en la escuela metodista. En las zonas alejadas como Tetela de Ocampo, la presencia metodista se debía a la influencia de familias liberales del pueblo, y en Huatusco, a la amistad personal del pastor metodista con el jefe político. En los estados mineros donde había mucho capital británico y norteamericano, y donde vivía una colonia extranjera, los metodistas gozaron de protección especial, mientras que en Querétaro<sup>16</sup> la conquista de la protección tuvo que hacerse recurriendo al poder central. A pesar del apoyo del estado los protestantes no gozaron de privilegio alguno. Las restricciones oficiales en torno al uso en público de vestimenta clerical fue también ampliado a varias sectas, y

<sup>15</sup> David Wells, *A study of México*, New York, Appleton and Co., 1887, p. 218.

<sup>16</sup> David Wells, *A study of México*, New York, Appleton and Co., 1887, p. 219.

se prohibió la práctica de actos religiosos en edificios estatales con la excepción de la escuela que en la cárcel de Orizaba tenía el pastor metodista José Rumbia. Al finalizar el siglo, los políticos porfiristas, frente a las manifestaciones siempre más activas de la Iglesia católica en la vida pública, seguían con el proyecto de restringir y controlar a la Iglesia católica. El propio Díaz, poco antes de su caída, al preguntársele por un grupo de misioneros protestantes sobre si las leyes rígidas que prohibían la tenencia de propiedades serían relajadas, les contestó: "Estaría bien con ustedes, señores, pero tenemos que contar con los clérigos; hemos tenido una mala experiencia con ellos; no se satisfacen con manejar a la Iglesia, quieren manejar también al gobierno".<sup>17</sup> La distancia frente a todo credo religioso y hacia toda influencia clerical aparece aún más clara en las palabras de "El Nigromante", en 1898: "no queremos decir que un movimiento protestante como tal debería ser admitido, no, mil veces no, eso sería acrecentar el demonio. El protestantismo en México es un parásito estéril, carente de todo germen ventajoso. Es un sistema extranjero, introducido en el país como asunto mercantil, es una plaga de errores y defectos similares a los de la Iglesia católica. Las sectas protestantes no 'son ni más ni menos que una anarquía religiosa en oposición a la ley católica".<sup>18</sup> De hecho, a pesar de beneficiarse con el espacio religioso abierto por los liberales, las sociedades misioneras reconocen los límites de la naturaleza y de la extensión de este apoyo. "En la mayoría de los casos —dice un misionero— no es más que una voluntad de usar el

---

<sup>17</sup> William Ross, *Sunrise in Aztec Land*, Richmond, Presbyterian Comisión of Publication, 1922, p. 112.

\*Ignacio Ramírez, político y escritor Mexicano, 1818-1879.

<sup>18</sup> El Nigromante, *El Partido Liberal y la Reforma Religiosa en México*, trabajo que su autor dedica a los dignos miembros del partido liberal quienes por medio de la tribuna, de la prensa o de las armas, han luchado en bien de la institución política, social o religiosa, México, D. F., 1898, p. 6.

movimiento misionero como un instrumento contra el poder político clerical".<sup>19</sup> Según él, las élites liberales y políticas "demuestran una abierta infidelidad o, en el mejor de los casos, una indiferencia religiosa" y su único interés es de buscar aliados tácticos que aseguren la estabilidad política, rompiendo el monopolio de la Iglesia católica.

Finalmente, un aspecto importante que limitó la expansión protestante en México durante este período, fue la competencia entre las mismas sectas. En 1897, en los Estados Unidos existían 143 denominaciones religiosas diferentes y 156 organizaciones independientes con 20 millones de miembros.<sup>20</sup> Sólo 18 de ellas estaban en México. Penetraron en desorden total y frecuentemente se encontraban en la misma ciudad, como los metodistas (del norte y del sur) y los presbiterianos, en la ciudad de México. A veces, según el desarrollo de las congregaciones y las frustraciones ocurridas, algunos individuos y hasta comunidades enteras, como la de Álzala (Puebla), pasaban de una secta a otra. Esta división entre los mismos protestantes fue un poderoso argumento usado por la Iglesia Católica para mostrar la debilidad de una "verdad múltiple". Las propias sectas trataron de organizarse para racionalizar su acción y contrarrestar las acusaciones.<sup>21</sup> Pero, más que el deseo de cooperación, fue la autoridad del misionero que tuvo importancia para justificar tal obra. El misionero tuvo entonces que sistematizar su mensaje con el fin de legitimar su presencia y su acción.

---

<sup>19</sup> Hubert Brown, *Latin America*, New York, Young People Missionary Movement, 1909, p. 235 y 237.

<sup>20</sup> El Abogado Cristiano, 4 de febrero de 1897, p. 37.

<sup>21</sup> Dos asambleas de todas las sectas protestantes que trabajaban en México tuvieron lugar en la Ciudad de México en 1888 y 1897. Ver El Abogado Cristiano, 11 de febrero de 1897, y El Abogado Cristiano, 9 de febrero de 1888.

### **3. EL PROTESTANTISMO Y LAS NUEVAS RELACIONES ECONÓMICAS**

El misionero metodista norteamericano llegó con la conciencia de pertenecer a un pueblo predestinado por el pacto hecho con Dios en Nueva Inglaterra. Este pacto, renovado en el siglo XIX se manifestaba en la expansión territorial de los Estados Unidos hacia el oeste y a partir de los años ochenta en la conquista de los mares siguiendo los lineamientos del almirante Nahan. Como parte de "un pueblo elegido", el misionero norteamericano en México sentía la necesidad de transmitir esta experiencia del "destino manifiesto". En este sentido, tenía la confianza de que "el Dios que les había evangelizado primero y luego dinamizado, multiplicado y bendecido sobre todos los demás pueblos, armándoles con acero, vapor y rayos, y enviándoles a ser la vanguardia de la humanidad", otorgaría también una oportunidad nueva a los "hermanos latinos".<sup>22</sup> El misionero restituye íntegramente esta interpretación teológica de la economía cuando alaba el desarrollo económico y el cambio de mentalidades que vive México. Así, John W. Butler, hijo de un obispo metodista, en una serie de conferencias dadas en 1893 en la universidad de Syracuse, New York, alababa el proceso económico en México y al hombre que lo ha estimulado: "Ahora miren a este país que tenía todo para fracasar; muy poco tiempo después de la caída de Maximiliano, México vino a ser una nación próspera y feliz. Durante 17 años ha gozado de una paz ininterrumpida bajo la presidencia de un hombre, el general P. Díaz, amigo de toda idea moderna que levantara el país... Cuando cayó el así

---

<sup>22</sup> Tilomas Wood, "South America as a mission field", en *Protestant missions in South America*, New York, Student Volunteer Movement, 1900, p. 213. Sobre el mismo tema ver Gene M. Brack, *México views manifest destiny, 1821-1846, An essay on the origins of the Mexican war*, Albuquerque, University of New México Press, 1975.

llamado imperio, existían menos de 100 millas de ferrocarril, en cambio ahora son 6877; sólo las grandes ciudades estaban en este tiempo conectadas por telégrafo, en cambio ahora existen 25476 millas de líneas telegráficas; había un solo Banco Nacional, ahora son 12. .. Las fábricas se levantan en muchos lugares... el capital extranjero fluye libremente en todo el país"...<sup>23</sup> Esa opinión la confirma otro misionero: "con el dinero extranjero vino también el extranjero con sus ideas nuevas, sus mercancías poco familiares, sus nuevas actitudes, su idioma extraño, sus modos caros de pensar, abriendo por todos lados canales de comunicación con el gran mundo moderno de afuera, hasta hoy desconocido por México".<sup>24</sup> Sin embargo, al observar que "el impacto norteamericano sobre el país ha sido enorme", mantenía su reserva con los capitalistas que tenían "puesto su corazón en las minas de oro y plata, las plantaciones de caucho, los bosques de naranja, el henequén y los pastos... quienes para lograr sus objetivos parecen deseosos de pisotear las más altas virtudes de la mejor humanidad norteamericana". Entre ellos constataba que "miles llevan vidas de vergüenza moral y siguen normas comerciales que harían enrojecer de vergüenza las mejillas de cualquier norteamericano verdadero".<sup>25</sup>

Para estos misioneros México era la nueva frontera que del oeste se había extendido al sur del Río Grande; también en México, el misionero partía del supuesto de "que el hombre y Dios tienen que trabajar juntos para construir un mundo decente: que no existe situación tan

---

<sup>23</sup> John Wesley Butler, *Sketches of México*, New York, Hunt and Eaton, 1894, p. 309.

<sup>24</sup> George B. Winton, *México today, social political and religious conditions*, New York, Missionary Educational Movement of the United States and Canadá, 1913, p. 151 y 161.

<sup>25</sup> James G. Dale, *México and our mission, Lebanon*, sin ed., 1910, p. 195.

mala para el hombre que con la ayuda de Dios no pueda hacer algo".<sup>26</sup>

En otras palabras el programa es bueno sólo si va acompañada del protestantismo según la lectura ideológica llevada por el misionero. Según él para realizar esta tarea "el protestantismo tiene que clavar la cultura pagana (católica y azteca) sobre la cruz de sus fracasos y de su oscurantismo", cuya expresión objetiva es el atraso económico, político e ideológico del país. Antes de su llegada "no había Biblia, ni misionero, ni luz de ninguna fuente podía penetrar o trastornar este reino de ignorancia y pecado".<sup>27</sup>

Al contrario se decía, el misionero trae una fe y una ética que contribuyen a la regeneración social y moral de un país que no solamente necesita el progreso material e intelectual sino también "una corrección del romanismo" para su propio bienestar. Le falta sólo esta "ayuda espiritual" que viene a completar "la ayuda material" otorgada por el capitalismo. Con tal comprensión de las relaciones sociales y económicas, el misionero, durante el Porfiriato, sería un agente legitimador del régimen. Además, frente al enemigo religioso, el Estado era el protector necesario al cual recurrir constantemente cuando irrumpía la violencia religiosa. Si esa era la ideología del misionero nos queda por examinar cuál fue la interpretación que hicieron los nuevos convertidos de su propia situación.

---

<sup>26</sup> Emilio Willems, *Followers of the New Faith*, Grand Rapids, Vanderbilt University Press, 1967, p. 5.

<sup>27</sup> William Buller, op. cit., p. 93.

#### **4. EL METODISTA MEXICANO**

Esta evangelización optimista y triunfalista logra una rápida difusión entre las fracciones de clases emergentes ligadas a los centros de producción y en particular al capital extranjero. Rara vez logramos tener información detallada sobre el empleo de los miembros de las congregaciones metodistas; sin embargo, la descripción que nos proporciona el misionero Drees de su congregación de Apizaco revela el origen social del metodismo: "la congregación tenía todas las características de una sociedad bien sostenida. Los miembros eran gente pobre que vivía en constante persecución. La influencia del evangelio se veía en algunos que habían sido grandes borrachos, que asistían ahora con puntualidad a los servicios, vestidos limpiamente, teniendo el espíritu claro".<sup>28</sup> Los miembros se reclutaban entre los campesinos que migraban hacia los centros de trabajo. Apizaco era un entronque de ferrocarril; lo mismo las congregaciones de Tierra Blanca (Veracruz) y Silao (Guanajuato) estaban compuestas de ferrocarrileros. Estas comunidades metodistas, ligadas a los centros de producción y a los de transportes, fluctuaban, como en Río Blanco con los despidos del personal; esta congregación integrada por obreros de la fábrica Textil se redujo a la mitad en 1903 por el desempleo y las migraciones de familias enteras.<sup>29</sup> En Miraflores, donde el pueblo vivía del molino de hilar, el dueño inglés, Mr. Robertson, introdujo la Iglesia

---

<sup>28</sup> John Wesley Butler, 1918, op. cit., p. 91.

<sup>29</sup> En Silao la congregación está en su apogeo en junio de 1906. "pero se suspendieron los cultos en diciembre... por el éxodo de casi toda la colonia a otras ciudades, causado por el cambio de división del Ferrocarril Central Mexicano, de Silao a Aguascalientes", AMAC, 1907, p. 75. También en 1905, en Zacualtipán, Hidalgo, "la congregación de la Ferería esta casi totalmente perdida, pues, habiendo paralizado sus trabajos aquella negociación, los hermanos tuvieron que emigrar a otras partes", AMAC, 1906, p. 32.

metodista (1878) cuyos miembros se reclutaban entre los trabajadores del molino. Diez años después de la construcción del templo y de la escuela, el informe del distrito subrayaba que "se ha modificado todo el aspecto de los habitantes de este lugar y la oposición a nuestra obra ha cesado casi completamente".<sup>30</sup> Además de reclutar en el sector obrero en formación, el metodismo se difundió entre ciertos pueblos indígenas ligados estrechamente a los centros urbanos o fabriles. Así, Santa Anna Atzacan, cerca de la ciudad de Orizaba, "es una población netamente indígena. Sus habitantes son laboriosos y mantienen con Orizaba un comercio activo de sus productos agrícolas. Los evangélicos viven del trabajo del campo y por lo general ganan un jornal de cincuenta centavos".<sup>31</sup> En Zaachila, pueblo cercano a Oaxaca, donde acababa de pasar el ferrocarril, el jefe indígena, el príncipe Prez, "descendiente directo del último rey zapoteca"<sup>32</sup> dirigía la comunidad metodista que agrupaba buena parte del pueblo. En estos pueblos indígenas confrontados con el cambio traído por la técnica y los transportes, el metodismo fue recibido como agente de cambio y, esencialmente, como la única posibilidad para implantar una escuela primaria popular al lado de la casa pastoral. En toda la región de Tlaxcala y Puebla, decenas de pueblos en transición o en vías de "ladinización" favorecieron la implantación del metodismo como fuerza educativa popular. Así, "tanto en la capital, Tlaxcala, como en los demás pueblos donde tenemos correligionarios, se les trata por parte de las autoridades con las mismas consideraciones que a los católicos y se les ha permitido como en Tezompantepec, Huamantla, Tlaxcala y Tepehitec, tomar parte en los puestos públicos o ser nombrados para desempeñar honrosos cargos

<sup>30</sup> AMAC, 1889, p. 40.

<sup>31</sup> AMAC, 1905, p. 62.

<sup>32</sup> John Wesley Butler, 1918, op. cit., p. 132.

escolares".<sup>33</sup> Este nuevo converso protestante se distinguía de sus conciudadanos por la adopción de los valores nuevos que difundía el metodismo: la prohibición del alcohol, del tabaco, del trabajo dominical, de los juegos de azar, y del libertinaje sexual, obligando a sus miembros a casarse civilmente. En este sentido "para ser cristiano, uno tenía que dejar el trago y cuidar bien de su familia".<sup>34</sup>

La Iglesia Metodista tenía instrumentos poderosos para difundir estos nuevos valores: el templo, la escuela, la liga de temperancia, el periódico. Esta influencia ética penetraba poco a poco y con la constante amonestación de las conferencias generales anuales que tenían comisiones especiales sobre temperancia y reposo dominical. La Conferencia Metodista de 1885 llamaba la atención en estos términos: "señalamos como prácticas inconvenientes y reprobables la asistencia y participación en las diversiones mundanas como el teatro, el circo, el baile, las tapadas de gallos y las corridas de toros".<sup>35</sup> Hacían circular folletos que provocaban la reacción del clero católico, como en Puebla en 1887, donde el obispo tuvo que defender las corridas de toros como diversión popular y herencia histórica.<sup>36</sup>

Todos estos comportamientos de rechazo a los valores tradicionales y populares coadyuvaron a la formación del tipo de trabajadores necesario a la fábrica y al trabajo

<sup>33</sup> AMAC, 1901, p. 49. También en Xochiapulco, Tlaxcala, "se ha fundado una congregación en una rancharía llamada 'Rosa de Castilla' (donde) la asistencia se compone de puros naturales que no entienden ni una palabra de español: el pastor escribe sus sermones y luego los traduce alguna persona que posee el azteca", AMAC, 1897, p. 40.

<sup>34</sup> John Wesley Butler, 1918, op. cit., p. 74.

<sup>35</sup> AMAC, 1885, p. 24.

<sup>36</sup> Remigio Tovar, El catolicismo y la corridas de toros, opúsculo escrito para la esclarecida diócesis de Puebla, y ofrecida respetuosamente a su dignísimo obispo y venerable clero, México, D. F. Tipografía Berrueco Hermanos, 1887.

moderno, y a la creación de una nueva mentalidad popular ascética. Así lo observa el dueño de una hacienda cercana a la fábrica de San Rafael donde iban a trabajar dos albañiles metodistas de Tepetitla. El pastor metodista de San Rafael informa del hecho de la siguiente manera: "el dueño de la hacienda pronto se fijó en que aquellos dos albañiles trabajaban más aprisa, vestían con más limpieza, hablaban con más decencia y eran más cumplidos con su trabajo que los demás albañiles que trabajaban allí con ellos. Un día de fiesta de los muchos que trae el calendario católico, los albañiles no quisieron trabajar excepto nuestros dos congregantes, quienes manifestaron que ellos solamente no trabajaban los domingos. Esto sorprendió agradablemente al hacendado quien preguntó a nuestros hermanos en dónde habían aprendido esas costumbres".<sup>37</sup> Sin duda, el metodismo y las diversas sociedades misioneras protestantes formaron el tipo de trabajador dócil y sometido al capital. Hemos encontrado pocas menciones de participación de protestantes en las sociedades mutualistas de mineros o ferrocarrileros; más bien toda la 'simbología y la ideología protestante toma como figura ideal al pastor-maestro de escuela. Como lo afirma el misionero Winton "el impulso que da la fe protestante al desarrollo intelectual es sólo parte de su valor. Más esencial todavía para el bienestar nacional es la elevación del carácter individual y la inculcación de la auto restricción y del amor hacia los otros".<sup>38</sup>

En este sentido el caso de la congregación de Río Blanco y de su líder, el pastor José Rumbia, se desvía de la norma y nos hace pensar en el papel que Hobsbawm <sup>39</sup> asigna a

<sup>37</sup> AMAMAC, 1904, p. 51.

<sup>38</sup> George B. Winton, *A new era in oíd México*, Nashville, Methodist Episcopal Chmch South Publishing House, 1905, p. 187.

<sup>39</sup> En Gran Bretaña "todo lo que sabemos es que el metodismo progresaba cuando el radicalismo hacía lo mismo no cuando disminuía. Este curioso paralelo puede explicarse ya sea afirmando que las agitaciones radicales em-

los predicadores metodistas en la formación del movimiento obrero inglés. Rumbia,<sup>40</sup> nacido en 1865 en Tlacolula (Oaxaca), hijo de campesinos y criado por su madre en Orizaba, era el típico pastor formado por las instituciones metodistas. Había estudiado en el colegio metodista de Puebla y se había formado en su escuela de Teología. Siguió todos los pasos de predicador local en San Andrés Tula hasta el de estudiante de cuarto año de teología en Puebla, para llegar a la función de presbítero (pastor y miembro de la Conferencia anual en 1896). Ocupó varios cargos en comisiones y coordinó las actividades del distrito metodista de Orizaba rindiendo informes anuales en la Conferencia. Fue pastor y maestro de escuela primaria en Río Blanco y Orizaba, donde a partir de 1901 desarrolló una escuela primaria nocturna en la cárcel con el acuerdo de las autoridades municipales. Logró tal impacto en Río Blanco, que en 1905 escribía "no dudo que llegue el día cuando Río Blanco sea otro Miraflores".<sup>41</sup> Ese mismo año dejó el trabajo en la cárcel "por recargo de ocupación". La casa de Andrés Mota, uno de los metodistas de Santa Rosa, ("propagandista activo y celoso quien hace dos o tres años era un hombre entregado a la embriaguez, blasfemo y pendenciero"), se prestó para reunir a sus amigos y vecinos para celebrar con ellos cultos familiares, cantar himnos, leer la Biblia y ofrecer

---

pujaron a otros obreros hacia el metodismo, como una reacción contra las mismas, o bien que los obreros se volvieron metodistas y radicales por idénticas razones". Eric J. Hobsbawm, *Trabajadores*, estudios de historia de la clase obrera, Barcelona. Grijalbo, 1979, (la. ed. inglesa 1964), p. 47.

<sup>40</sup> Siul Rossainzz Rumbia, Datos biográficos del profesor José Rumbia Guzmán, Tlaxcala, mimeo, 1962. Esta biografía de una descendiente de Rumbia no hace ninguna alusión a Rumbia como pastor metodista; deja sólo la imagen del profesor y luchador obrero. Hemos reconstruido la biografía de Rumbia en base a las AMC donde aparece citado desde 1888 cuando estaba encargado de las tres congregaciones de San Andrés Tuxtla, Ver., hasta 1909 cuando solicitó su retiro de la Conferencia Anual Metodista aunque mantmo los lazos con aquella secta hasta su muerte en 1913.

<sup>41</sup> AMAC, 1905, p. 68.

oraciones" según informa Rumbia.<sup>42</sup> En esta misma casa se discutía el tipo de organización laboral que los obreros textiles debían adoptar para defender sus reivindicaciones. El grupo de Rumbia y Mota "sostenía vagamente que debía ser una asociación no muy diferente de las mutualistas si bien con cierta orientación reivindicativa frente a los patrones".<sup>43</sup> Una tendencia más radical encabezada por José Neyra, quien había tenido contacto con el Partido Liberal Mexicano triunfó con la formación en 1906 de la sociedad "Gran círculo de obreros libres"; Mota y Rumbia participaron de las actividades del Gran Círculo, y cuando estalló la huelga en 1907, Rumbia estuvo entre los cinco líderes obreros detenidos. El crecimiento de la congregación metodista iba a la par con el crecimiento de la agitación obrera. En 1906 Rumbia informaba a la Conferencia anual que "los hermanos de Río Blanco pasan de sesenta... la congregación aumenta a tal grado que nos hace pensar 'seriamente acerca de un local adecuado".<sup>44</sup> Al año siguiente la congregación de Río Blanco fue totalmente disuelta por la huelga y "las pocas familias que allí quedan concurren al culto en Orizaba". Dos años después el misionero F. Lawyer, quien asumía la dirección del distrito metodista de Orizaba, informaba que "al llegar a Orizaba en abril hallé la iglesia sin pastor... Hace más de un año los operarios de las fábricas promovieron la más sangrienta y desastrosa huelga que se haya conocido en toda la historia de la República. Fue el fruto natural del espíritu del progreso, cuando va privado del Evangelio de Jesucristo, porque es gente dócil y pacífica, a menos de ser alborotada por los enemigos de la paz que vienen de otras partes".<sup>45</sup> Los

---

<sup>42</sup> AMAC, 1905, p. 68.

<sup>43</sup> Bernardo García Díaz, *Un pueblo fabril del porfiriato: Santa Rosa Vera-cruz*, México, D. F. SEP/80, 1981, p. 91.

<sup>44</sup> AMAC, 1906, p. 56.

<sup>45</sup> AMAC, 1908, p. 49.

comentarios del misionero reflejan la visión irenista y domesticadora de la cúpula misionera que consideraba su tarea como moralización del progreso y domesticación de los grupos obreros quienes, como lo apuntaba el mismo Lawyer, "en todo sentido son gente muy susceptible al Evangelio de Paz".

La militancia de Mota y de Rumbia como líderes obreros fue hasta donde sabemos, un hecho aislado entre los varios líderes metodistas. No tenemos datos sobre la participación de líderes o de congregaciones metodistas en las huelgas que sacudieron la zona minera de Pachuca o en las huelgas de los trabajadores del ferrocarril. Sin embargo existe una cierta semejanza entre la congregación metodista y la sociedad mutualista obrera como formas de organización popular, donde se crea un espacio relativamente autónomo de formación y educación y donde se tejen lazos de solidaridad. La congregación metodista fue, según el contexto local, un elemento de transición para grupos obreros que pasaban de una vida rural a la vida fabril, y que necesitaban todavía de una ideología religiosa. No es casual que dentro del grupo de líderes de Río Blanco hubiera una división entre la posición moderada de Rumbia y Mota que "se inclinaban por crear una organización de tipo mutualista", y la posición de José Neyra. Porfirio Meneses y Juan Olivares, de filiación magonista, "que apoyaban de manera decisiva la creación de una organización obrera militante".<sup>46</sup> La congregación metodista local, fuera del control del misionero norteamericano, servía de foco para que la disidencia religiosa condujera a una disidencia política. La participación de las congregaciones metodistas de los Estados de Tlaxcala y Puebla en la agitación

---

<sup>46</sup> Salvador Hernández, "Tiempos Libertarios, el Magonismo en México: Cananea, Río Blanco y Baja California", *La clase obrera en la Historia de México*, México, siglo xxi, t. 3, p. 143.

revolucionaria agrarista a partir de 1911 con líderes como Benigno Zenteno y José Trinidad Ruiz confirma esta hipótesis.<sup>47</sup> Falta, naturalmente, investigar cuál fue la influencia directa del magonismo y de su periódico *Regeneración* en dichos sectores. Rumbia, después de esos acontecimientos, siguió siendo pastor metodista y fue desplazado al otro extremo del campo misionero, en León, Guanajuato, donde tuvo que dejar su cargo bajo ataques de "inmoralidad" de los cuales fue eximido por la Conferencia anual de 1909. Aunque se retiró, siguió manteniendo lazos con el metodismo mexicano a lo largo de los años 1910 a 1913, aun cuando se había transformado en líder maderista en la región de Tlaxcala. Rumbia murió asesinado a la caída de Madero.<sup>48</sup>

## 5. LA ESCUELA METODISTA

En la estrategia misionera metodista, la escuela y el templo eran importantes tanto para la difusión de los valores religiosos como para el reclutamiento de conversos, por lo que ambos se difundieron al mismo ritmo. Durante la semana, el templo servía de aula y el pastor tomaba el lugar del maestro. El crecimiento de la

---

<sup>47</sup> Raymond Th. Buve, "Protesta de obreros y campesinos durante el Porfiriato: unas consideraciones sobre su desarrollo e interrelaciones en el este de México central, *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 1972, 13, p. 1-20, y "Peasants movements, caudillos and land reform during the Revolution (1910-1917) in Tlaxcala, México", *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 19, p. 112-152.

<sup>48</sup> Es interesante notar que Rumbia solicitó su reincorporación a la Iglesia Metodista desde octubre de 1909, unos meses después de haberse retirado a causa del juicio por inmoralidad. Esta reincorporación le fue negada por motivos burocráticos: "Señor Obispo, desde el mes de octubre del año próximo pasado, dirigí una solicitud de reintégame a la obra a la que pertencí por algunos años de mi vida". Carta de José Rumbia al Rev. Sr. Obispo Nuelsen. fechada en Chilpancingo, Guerrero, el 23 de enero de 1910, correspondencia Butler, expediente "Bishops", noviembre 1903-1913, Archivo Metodista Episcopal de México.

matrícula, rápido al principio, se hizo más lento al final del período porfirista, en gran parte debido al aumento del costo del mantenimiento de tales instituciones, que lograban solo una tercera parte de sus ingresos de fuentes locales.

Del total de alumnos (4,529 en 1909) la mayoría se encontraba en escuelas primarias y solo un diez por ciento en escuelas secundarias o normales. Estos colegios de enseñanza superior, ubicados en las ciudades de mayor importancia, eran escuelas para señoritas en Guanajuato, Pachuca, Ciudad de México y Puebla, e institutos para varones en Querétaro y Puebla. Las escuelas aseguraban al metodismo el prestigio ligado a una pedagogía cuyo sistema era norteamericano, aunque el contenido de las materias correspondía al programa establecido por el gobierno. De hecho estos colegios como el "Sarah L. Keen" de la Ciudad de México, gozaban la preferencia de la clase acomodada de la ciudad y tenían el favor de los gobernadores, como el de Hidalgo, que visitaban el establecimiento durante las graduaciones. También reclutaban entre los mejores elementos de las escuelas primarias metodistas alumnos de origen humilde, pero éstos eran una minoría. Como lo expresa la directora del colegio "Sarah L. Keen", "la gran mayoría de las niñas pobres no pueden permanecer en el colegio el tiempo necesario para terminar el curso normal y llegar a ser maestras. No permanecen hasta graduarse mas del cinco por ciento de las niñas que entran a nuestra escuela".<sup>49</sup> De ahí surgió su preocupación de crear una escuela para niñas pobres "que las capacite no solamente para posiciones en las que puedan adquirir un modo honesto de vivir sino

---

<sup>49</sup> AMAC, 1908, p. 79.

también los productos de su trabajo ayuden a pagar una parte de su educación".<sup>50</sup>

Los dos colegios para varones (en Querétaro y Puebla) gozaron de gran prestigio y atrajeron a sus internados estudiantes de toda la república. Estos sirvieron para formar los cuadros de la Iglesia Metodista, tanto de pastores como de maestros, especialmente en los estados de Tlaxcala y Puebla. La influencia del instituto poblano fue tal que ya en 1899 "el obispo de Puebla reunía representantes de las familias ricas de su diócesis para llamarles la atención a la creciente influencia de nuestra obra".<sup>51</sup> Sin embargo el mismo año, en su informe anual, el director subrayaba que "mucho de nuestro material nos viene de los hogares humildes y lo mejor de nuestra obra es hecha generalmente entre los pobres".<sup>52</sup>

En 1910 se inauguraron en la ciudad de Puebla los nuevos edificios del colegio, concebido como futura universidad metodista. Ofrecía primaria, secundaria, comercio, departamento de música, departamento normal y escuela de teología. Tenían dormitorios para 140 alumnos y un cuerpo docente de 18 profesores y 4 ayudantes. En el discurso inaugural, su director, Pedro Flores Valderrama, consideraba que, como los libertadores de 1810 lucharon por la independencia material de México, "nosotros como fieles descendientes de ellos, hemos trabajado y estamos trabajando por la independencia moral y religiosa del país, para ver al país enteramente libre de la ignorancia, la superstición, la inmoralidad y el pecado".<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> AMAC, 1908, p. 79.

<sup>51</sup> AMAC, 1900, p. 34.

<sup>52</sup> AMAC, 1899, p. 74.

<sup>53</sup> AMAC, 1910, p. 76.

El director del colegio metodista de Querétaro, Benjamín N. Velasco, planteó aún con mayor firmeza los propósitos del sistema educativo metodista de México. Se trataba de "promover y fomentar la educación popular, dando oportunidad a los jóvenes de posiciones humildes pero de aspiraciones levantadas y de promesa para el porvenir, y a los descendientes de nuestra raza indígena, para que con el estudio y el trabajo puedan formarse los hombres ilustrados y dignos que en el taller, la cátedra o la tribuna contribuyan al bienestar doméstico y social".<sup>54</sup> El semillero de estos "nuevos libertadores", que luchaban por la regeneración del pueblo, se encontraba en la red de escuelas primarias que acompañaron la formación de las congregaciones metodistas. La escuela de Miraflores en 1889 contaba con tres departamentos (pre-primaria, primaria e instrucción superior), 250 alumnos que "proviene de 9 pueblos circunvecinos", y 7 maestros.<sup>55</sup> En Oaxaca, estas escuelas "gozan de mayor prestigio que las municipales, tanto por la moralidad de nuestros profesores como porque la enseñanza es más práctica y completa".<sup>56</sup> El mayor número de escuelas primarias metodistas se hallaba en los estados de Tlaxcala y Puebla donde en 1908 había 22 de ellas con 1387 alumnos en 22 pueblos (sin contar dos institutos de la ciudad de Puebla).<sup>57</sup> Los maestros eran pastores de las congregaciones locales o egresados de los institutos metodistas. La congregación metodista local les daba "cierta cantidad semanal en dinero efectivo y cierta cantidad de semillas para su subsistencia".<sup>58</sup> Estos pastores-maestros, como los hermanos Ángel y Benigno Zenteno o José Trinidad Ruiz, consideraban la escuela y el

---

<sup>54</sup> AMÍC, 1906, p. 88.

<sup>55</sup> AMAC, 1889, p. 40.

<sup>56</sup> AMAC, 1897, p. 43.

<sup>57</sup> AMAC, 1908, p. 52.

<sup>58</sup> AMAC, 1906, p. 65.

templo metodista como el espacio conquistado fuera del control de la Iglesia Católica. Por otra parte, reforzaban al club liberal local para combatir al partido clerical. El gobernador de Tlaxcala, el día de la inauguración del nuevo salón de la escuela metodista de Panotla, les llama "los progresistas protestantes"<sup>59</sup> En un país en donde, según los misioneros, existían cuatro grupos ideológicos en pugna: "los papistas, los paganos, los patriotas y los protestantes",<sup>60</sup> ellos son en cada comunidad los aliados de los patriotas liberales. Son intelectuales populares enraizados en la comunidad rural que desempeñan un papel importante en la formulación simbólica del rechazo a las estructuras de dominación en el agro y del dominio del partido clerical católico. Recibieron con beneplácito la noticia de la convocación del Congreso liberal de San Luis Potosí en 1901, "deseando que de dicho Congreso resulte algún bien práctico para las masas que floridas y animadas discusiones y discursos necesitan una ayuda práctica bien definida".<sup>61</sup>

Esta red de intelectuales populares protestantes piensan que "los jóvenes cristianos deben trabajar en unión del club liberal... para hacer más potente la voz de la libertad mexicana; y que muy pronto a través de esta lucha veremos el Pabellón de los libres ondear por los aires y los monumentos erigidos a la libertad, levantados muy alto sobre las columnas indestructibles de la justicia y del derecho".<sup>62</sup> Rumbia fue uno de ellos como maestro de escuela primaria en Río Blanco e iniciador de una escuela para los presos de la cárcel de Orizaba. En septiembre de 1906, unos meses antes de la huelga de Río Blanco, en el

---

<sup>59</sup> AMAC, 1906, p.

<sup>60</sup> Hubert Brown, op. Cit.

<sup>61</sup> El Abogado Cristiano Ilustrado, 14 de febrero de 1901, p. 52.

<sup>62</sup> Miguel Magdaleno, "Deben los jóvenes cristianos trabajar en unión del Club liberal", El Testigo, Guadalajara, 15 de febrero de 1901, p. 42. 43.

momento de recordar la Independencia, en un sermón publicado en el Abogado Cristiano constata que "la condición de millares de mexicanos manifiestamente dice que la obra gloriosa de nuestros padres es nula en muchos pueblos". Según él, "estamos en la génesis de nuestra emancipación". Rumbia distingue varias causas que han impedido la emancipación: la primera es la "falta de disposición en los hombres de cultura y de saber para enseñar, para hacer eficaz propaganda de buenas ideas en favor de la clase que llamamos pueblo". La segunda se encuentra en el capital extranjero, "en cuyas manos están las grandes fábricas, las minas que se explotan, los ferrocarriles, las grandes empresas de sociedades anónimas" y en el capital nacional, "pues, la verdad es que con nuestros capitalistas pasa como con nuestros científicos e ilustrados que son más avaros que patriotas, que todo lo quieren para sí aunque se pierda todo el mundo". Y termina su prédica con un llamado a la unión de los verdaderos patriotas.<sup>63</sup>

Sin duda este discurso difiere del de los misioneros que hasta entonces habían alabado al régimen. Difiere también de otra facción de metodistas nacionales que opinaban que "los evangélicos no pueden representar el papel de revolucionarios y descontentos, provocando odios y dificultades. Inspirados en otros sentimientos e ilustrados por otro criterio enteramente distinto, los obreros verdaderamente evangélicos serán, siempre y donde quiera, hombres de orden, disciplinados y honestos de los cuales no pueden desconfiar ni maestros, ni patrones".<sup>64</sup> Así pues, el metodismo mexicano de los años que preceden a la Revolución esta divididos entre una cúpula

---

<sup>63</sup> José Rumbia Guzmán, "Y dijo Dios: Sea la luz y la luz fue", El Abogado Cristiano, 13 de septiembre de 1906, pp. 302-303.

<sup>64</sup> "Los Evangélicos y las Huelgas", Editorial, El Abogado Cristiano, 14 de junio de 1906, p. 212.

que legitima el orden y el progreso, y la mayoría de los pastores-maestros rurales y urbanos que se adhieren al movimiento liberal según su interés de clase, rebasando el mero conflicto con la Iglesia Católica. En este sentido, estoy de acuerdo con la opinión de Alan Knight, sobre los intelectuales de la revolución mexicana:

"Protestantism could represent the religious face of political dissent; it could chime in with progressive, enlightened liberalism; and it could also reflect, more practically, the educational effort of the Protestant churches, and thus the tendency for the educationally keen and upwardly mobile to turn to protestantism at the same time as they turned to political protest.<sup>65</sup>

## **CONCLUSIONES**

El metodismo surge en el país junto con el proceso de industrialización, dependiente del capital extranjero, y establece sus congregaciones cerca de los ferrocarriles, las minas y las fábricas textiles. Esta expansión económica abre nuevas perspectivas de movilidad social y permite que adquiera preeminencia una ideología que justifica el desplazamiento, y que centra su discurso sobre la auto-disciplina y los valores ligados al trabajo industrial. En este sentido el metodismo contribuyó a forjar un trabajador dócil, puntual y responsable que necesitaba la empresa capitalista.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> 88 Alan Knight, "Intellectuals in the Mexican Revolution". Ponencia presentada en la VI Conferencia de historiadores mexicanos y norteamericanos, Chicago, 8-12 de septiembre de 1981, inédito, mimeo, p. 25. El protestantismo podía representar la fase religiosa del disenso político. Podía estar de acuerdo con el liberalismo iluminado y progresista; y podía reflejar también en forma más práctica el esfuerzo educador protestante y, por tanto, la tendencia de los más bien educados y en proceso ascendente de volverse hacia el

Esta difusión de un nuevo credo a lo largo del Porfiriato se hizo con el apoyo y la protección política de los liberales y del propio Porfirio Díaz. La persecución de los protestantes en algunos pueblos del campo o en ciudades con fuerte liderazgo católico, obligó al gobierno a mandar la tropa para asegurar el orden y la libertad de creencia. El Metodismo y las demás sectas protestantes, donde penetraban, rompían la unidad de culto y de creencias hasta entonces monopolio de la Iglesia Católica. Quebrantaban la mentalidad religiosa dominante cuando penetraban en ciudades que durante siglos habían vivido al ritmo de las fiestas católicas. Ofrecían un modelo alternativo de organización religiosa democrática que abría el espacio para un "desorden" social, o por lo menos una negación del orden tradicional. Por eso tuvieron el apoyo de los liberales agnósticos que habían empujado la separación de la Iglesia y del Estado, la libertad de conciencia y de culto. Ellos consideraban que las sectas protestantes podían permitir a largo plazo un cierto pluralismo religioso y por consecuencia debilitar poco a poco la Iglesia católica sobre su propio terreno religioso.

En el caso del Metodismo podemos hablar de una religión laica que desmitifica el mundo, que redujo el número de

---

protestantismo y al mismo tiempo que se volvían a la protesta política."

<sup>66</sup> Se entiende la importancia de una ideología secularizadora de la vida del trabajador y disciplinadora en un contexto socio-cultural cuyo ritmo del trabajo está constantemente interrumpido por las fiestas. Así, por ejemplo, "un autor estadounidense se quejaba en 1906 del gran número de días descanso que disfrutaban los mineros. De acuerdo con él, en la explotación minera no se invertían más de 200 días al año. Se descansaba los domingos y los lunes, los días de fiesta nacional, los días prescritos por la Iglesia, el día del Santo Patrón de la hacienda, los días de santos patronos de las villas cercanas a la mina, el cumpleaños del patrón o del administrador, los onomásticos de los miembros de la familia; también cuando había bautismos, bodas y funerales de familiares", Juan Felipe Leal y José Woldemberg, "Del estado liberal a los inicios de la dictadura porfirista", La clase obrera en la historia de México, t. 2, siglo XXI, México, 1980, p. 31.

sacramentos, abolió el culto de los santos y las procesiones; insistió en la convicción personal sin imponerse en el nivel social como creencia obligatoria, y difundió una moral laica que coincidió con el lema liberal de la regeneración de una sociedad corrupta. Este cristianismo secularizado logró a fines del Porfiriato difundirse en el centro de la República y ofrecer una alternativa religiosa y organizacional a sectores sociales móviles que buscaban un orden regenerado.

Los obreros de las fábricas textiles de Tlaxcala o de Orizaba encontraron, *mutatis mutandis*, en la sociedad religiosa metodista una forma de sociedad de socorros mutuos. Era una asociación a la que el individuo se adhería libremente, y que si bien no creaba cajas de ahorro, desarrollaba sí, el espíritu de economizar rechazando todo derroche. En este sentido también se oponía a la fiesta religiosa católica como gasto suntuario o quema del potlatch.\* (\*Fiestas de los Indios Americanos en el Nor-Pacífico para distribución de regalos en abundancia para demostrar riqueza).

Al contrario las sociedades metodistas fomentaban la creación de bibliotecas y de escuelas y buscaban mejorar física y moralmente a sus miembros. Funcionaban además como verdaderas escuelas de aprendizaje democrático basado en la igualdad de derechos y obligaciones dentro de la congregación local. Este contra modelo no sirvió solamente para persuadir a nuevas capas sociales y hacerlas penetrar en el aparato de producción capitalista, sino que fue un espacio de transición entre la sociedad tradicional rural o urbana de estructura piramidal y autoritaria, y el movimiento obrero organizado. José Rumbia, Andrés Mota y las congregaciones de Orizaba, Río Blanco y Santa Rosa fueron buenos ejemplos de esto. Aunque su militancia en la huelga de 1907 haya sido un

caso aislado y quizás extremo entre los líderes protestantes mexicanos, en los estados de Tlaxcala y Puebla, donde se enlazaban el sector agrícola tradicional y la incipiente industria textil, la red de pastores-maestros metodistas fue un instrumento de difusión de ideas liberales antioligárquicas. El misionero norteamericano es cierto, legitimó el orden porfirista, pues necesitaba del apoyo estatal para asegurar la existencia misma del metodismo; pero el modelo autogestionario de comunidad religiosa igualitaria que proponía y las prácticas democráticas de las asambleas anuales metodistas, no solamente rompían con la práctica autoritaria de la iglesia católica, sino mas bien ofrecían un punto de referencia crítico contra el orden social vertical y represivo del Porfiriato.

Por eso a partir de 1900 cuando la propia Iglesia Católica y por consiguiente el partido clerical, se fortalecen a la sombra del Estado oligárquico liberal, convergen metodismo y liberalismo progresista. Ambos consideran que el estado porfirista está traicionando los principios liberales formalizados en la Constitución de 1857. Más que por anticatólica, esta convergencia se funda en la defensa de los intereses de clase de estos metodistas de origen rural o proletario quienes encontraron en la sociedad religiosa metodista el espacio para formular su protesta contra la dominación y la explotación que sufrían. Aunque no muy radical, su disidencia religiosa fue el máximo grado de conciencia y de disensión que estos sectores medio campesinos medio proletarios pudieron alcanzar y expresar a lo largo del Porfiriato.

## **SIGLAS Y REFERENCIAS**

- AIMEM/AC, Archivo de la Iglesia Metodista Episcopal de México, Actas de las Conferencias Anuales de la Iglesia Metodista Episcopal en México, México, Imprenta Metodista Episcopal, 1884-1910.
- AIMEM/AR, Archivo de la Iglesia Metodista Episcopal de México, Annual Reports of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, New York Printed for the Society. 1873-1910.
- AIMEM/CB, Archivo de la Iglesia Metodista Episcopal de México, Correspondencia Butler.
- Archivo del General Porfirio Díaz, 1956 México. Editorial Elede S. A.
- Arzac, José Ramón. 1877, Catecismo para uso del pueblo en que se hace una ligera comparación del Protestantismo con el Catolicismo y se combaten las leyes que el gobierno liberal ha dado en México contra, la iglesia Católica, Guadalajara, Antigua Imprenta Rodríguez.
- Brack. Gene M., 1975, México views manifest destiny, 1821-1846, an essay on the origins of the Mexican war, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Brown, Hubert. 1909. Latin America. New York, Young People Missionary Movement.
- Bourdieu, Pierre, 1971. Cénese et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, pp. 295-334.
- Butler. John Wesley, 1894, Sketches of México, New York, Hunt and Eaton.
- 1918. History of the Methodist Episcopal Church in México, New York. The Methodist Book Concern.

- Butler. William, 1892. México in transition, from the power of political romanism to civil and religious liberty, New York. Hunt and Eaton.
- Buve. Raymond Th. J., 1972, Protesta de obreros y campesinos durante el Porfiriato: unas consideraciones sobre su desarrollo e interrelaciones en el este de México central, *Boletín de Estudios Latinoamericano y del Caribe*, 13, pp. 1-20. 1976. Peasant movements, caudillos and land reform during the Revolution (1910-1917) in Tlaxcala. México. *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, pp. 112-152.
- Coerver. Don. 1979. The Porfirian interregnum: the presidency of Manuel González of México 1880-1884. Fort Worth, The Texas University Press.
- \* Dale. James G.. 1910 *Mexico and our mission*, Lebanon.
- García Díaz. Bernardo. 1981, Un pueblo fabril del Porfiriato: Sarita Rosa. Veracruz. México, SEP/80, 2.
- Hernández Salvador, 1980, Tiempos libertarios, el Magonismo en México: Cananea, Río Blanco y Baja California. La clase obrera en la Historia de México, México, siglo XXI, t. 3, pp. 101-248.
- Hobsbawm. Eric J., 1979. Trabajadores, estudios de historia de la clase obrera. Barcelona. Grijalbo, la ed. inglesa 1964.
- Knight, Alan, 1981, Intellectuals in the Mexican Revolution. Ponencia presentada en la VI Conferencia de historiadores mexicanos y norteamericanos, Chicago. 8-12 de septiembre de 1981. Inédito, mimeo.

- Magdaleno, Miguel, 1901, Deben los jóvenes cristianos trabajar en unión del club liberal, en El Testigo, Guadalajara, 15 de febrero de 1901, pp. 42-43.
- Nigromante, el, 1898. El partido liberal y la reforma religiosa en México, trabajo que su autor dedica a los dignos miembros del partido libera! quienes por medio de la tribuna, de la prensa o de las armas, han luchado en bien de la institución política social o religiosa, México.
- Ormaechea y Ernaiz, Juan Bautista, 1877. Carta pastoral sobre Protestantismo y Francmasonería que dirige a sus diócesanos c) Tilmo. Sr. Obispo de Tulancingo. México.
- Ross, Stanley. 1922 Sunrise in Aztec Land, Richmond, Presbyterian Comission of Publication.
- Rossainnzz Rumbia, Siul, 1962, Datos biográficos del profesor José Rumbia Guzmán. Tlaxcala, mimeo.
- Rumbia Guzmán, José, 1906, "Y dijo Dios: Sea la luz y la luz fue", en El abogado Cristiano Ilustrado, 13 de septiembre de 1906. pp. 302-303.
- Salmans, Levi B., 1919. Medico-Evangelism in Guanajuato, Guanajuato.
- Tovar, Remigio, 1887, El Catolicismo y las corridas de toros, opúsculo escrito para la esclarecida diócesis de Puebla y ofrecida respetuosamente a su dignísimo obispo y venerable clero. México. Tipografía Berrueco Hermanos.
- Troeltsch, Ernst, 1956, The social Teaching of the Christian Churches. London, George Allen and Unwin Ltd. la ed. 1931. 2 vol.
- Weber, Max, 1964, Economía y Sociedad, México, ICE, la ed. alemana 1922.

- Wells, David, 1887, A Study of México, New York, Appleton and Co.
- Winton, George E., 1905. A new Era in Old México, Nashville, Methodist Episcopal Church South Publishing House. 1913, México today, social, political and religious conditions, New York, Missionary Educational Movement of the United States and Canadá.
- Willems, Emilio, 1967, Followers of the new faith, Grand Rapids, Vanderbilt University Press.
- Wood Thomas, 1900. South America as a mission field, en Protestant missions in South America, New York, Student Volunteer Movement.

### ***PERIÓDICOS.***

El Abogado Cristiano Ilustrado, México, D. F., 1877-1910.  
 El Testigo, Guadalajara, 1901-1911.  
 El Evangelista Mexicano Ilustrado, México, D. F., 1878-1910.

## **CAPITULO TERCERO: LOS PROPAGANDISTAS PROTESTANTES DE LA REVOLUCION**

# CONSTITUCIONALISTA (1919 - 1920)

Desde Parral, Chihuahua, con acentos cercanos a los de 1848, el pastor congregacional Andrés R. Salas escribía en diciembre de 1910 "una ola convulsa y devastadora recorre las inmensas campiñas y las escarpadas montañas de nuestro apacible suelo". Un mes antes Francisco I Madero lanzaba el plan de San Luis y encontraba en México un sector de la población muy receptivo a su llamado. Se trataba de las distintas sectas protestantes surgidas del porfiriato. Implantadas en el norte del país, en los pueblos mineros y las ciudades nuevas surgidas al lado del ferrocarril, o establecidas en la meseta central en los centros mineros y textiles, estas sociedades religiosas habían forjado una ideología inspirada en el progresismo norteamericano que reforzaba las tentativas de cambio en contra de un régimen oligárquico agotado por más de 30 años de poder ininterrumpido. Además de los 68,839 militantes protestantes oficialmente registrados por el censo gubernamental de 1910, estas sectas gozaban de una red educativa de 179 escuelas primarias, secundarias, industriales o teológicas que contaban con más de 20,000 alumnos. Los cuadros de una tal organización habían surgido del pueblo más humilde que no hubiera gozado de la posibilidad de recibir educación alguna si no fuese a través de las escuelas misionerías. Esta élite popular compuesta por 634 pastores y maestros de escuelas constituyó con los 331 misioneros norteamericanos una red de low intellectual status, cuya mayoría difundía a nivel popular las demandas democráticas de no reelección,

de lucha contra la corrupción de honestidad en el trabajo, de redención del pueblo por la educación. Muchos de ellos eran o habían sido obreros en las minas o las fábricas textiles. Pertenecían a la iglesia protestante pero también eran líderes de las sociedades mutualistas y militaban en la masonería. ¿Cuál ha sido la importancia de estos intelectuales populares en los acontecimientos que sacudieron a México de 1910 a 1920? ¿Cómo la disidencia religiosa expresada en la adopción de un credo extranjero se transforma en disidencia y militancia política? ¿Que contenido ideológico ofrecen ellos? Esas son las interrogantes a las cuales pretendo contestar ahora.

## **1. EN BÚSQUEDA DE LA REGENERACIÓN SOCIAL**

En septiembre de 1906, el pastor metodista de Orizaba, José Rumbia predicaba un sermón en el cual consideraba que "96 años después de la gesta de la Independencia estábamos en la génesis de nuestra emancipación". Consideraba que "una de las causas que han impedido la emancipación en la mayoría de la nación es la falta de disposición de los hombres de cultura y de saber para enseñar, para hacer eficaz propaganda de buenas ideas en favor de la clase que llamamos pueblo". Unos meses después dirigió el movimiento huelguístico de Río Blanco. En toda la república pero en particular en los centros fabriles habían surgido nuevos hombres de cultura quienes frente a la mala disposición de los científicos y otros grandes intelectuales, difundían en el pueblo ideas nuevas. En diciembre de 1909, Andrés R. Salas, se dirigía a los miembros de la sociedad de obreros Miguel Hidalgo haciendo hincapié "en la fuerza de la unión para conquistar un laurel de libertad, para hacer desaparecer el

pauperismo de en medio de las clases menesterosas, para matar el analfabetismo reinante en medio de ese conjunto de seres que giran alrededor de la ignorancia y del fanatismo". A través de la unión "la clase obrera se levanta haciendo sentir su empuje", constataba el orador. Al final del porfiriato estos intelectuales populares rescataban las figuras del Padre Hidalgo o la de Benito Juárez llamando así sus sociedades mutualistas y las escuelas protestantes. Pedían del individuo "la pureza personal" y demandaban la "elevación moral del pueblo mexicano". Trabajo honesto, educación popular, democracia eran ideas que difundían en las masas y que permitían enjuiciar todo un régimen que se caracterizaba por la corrupción, la educación elitista y la no participación política de los ciudadanos. Coqueteaban con el PLM y el anarco sindicalismo, pero no representaban el sector más radical de la clase obrera. Militaban más bien en las sociedades mutualistas y defendían en sus congregaciones religiosas y ante todo en la prensa religiosa sus aspiraciones a la reforma pacífica del capitalismo. Cuando Madero lanzó el plan de San Luis encontró en algunos pastores y maestros de escuelas protestantes, en particular en Chihuahua y Tlaxcala y Puebla donde las iglesias protestantes estaban bien implantadas, un apoyo revolucionario y una organización que podía respaldar las exigencias de cambio. Como la ha mostrado Deborah Baldwin, Ciudad Guerrero desde donde va a expandirse el movimiento revolucionario era un centro protestante. El pastor de la Iglesia congregacional local Jesús Grijalva había sido un activo presidente del club maderista. En noviembre de 1910 decidió juntarse con 40 hombres provenientes de la congregación protestante en mayoría, con la guerrilla de Pascual Orozco. Pascual Orozco mismo pertenecía a una familia protestante congregacional muy activa y había sido bautizado. En su casa todavía en octubre de 1911 el

misionero Eaton y el pastor Valencia celebraban el culto. En diciembre de 1911 las fuerzas federales trataron de reconquistar Ciudad Guerrero pero fueron rechazadas en Cerro Prieto por las fuerzas de Orozco reforzadas por las de Villa y de José de la Luz Blanco, él mismo un convertido congregacional de Tomasáchic; lucharon contra ellas en Cerro Prieto y fueron obligados a replegarse. Braulio Hernández, maestro de escuela y pastor congregacional en Zaragoza, Chihuahua fue con Abraham González uno de los organizadores de los revolucionarios en el Estado. Hernández había tenido estrechos contactos con el PLM cuando enseñaba en Zaragoza y según Bezley, había reforzado estas ideas en González. Ambos crearon el "Centro Antireeleccionista Benito Juárez" en Zaragoza preparando el terreno para las ideas maderistas. Naturalmente, después de la victoria, Hernández fue nombrado por su amigo Abraham González, secretario general del Estado de Chihuahua. Un tercer pastor congregacional, I. J. López, de Batopilas, Chihuahua, fue el organizador del Club Liberal en dicho centro minero. En fin, el propio periódico iniciado por Madero para combatir las ideas de los científicos, el Anti-Reeleccionista tuvo como jefe de redacción desde noviembre de 1909 a Moisés Saénz, joven egresado de la preparatoria presbiteriana de Coyoacán.

En el centro de la república la respuesta a las ideas de Madero fue también muy favorable entre líderes protestantes, en particular en Tlaxcala y Puebla. José Rumbia que había asumido el liderazgo en las huelgas de Río Blanco y era un antiguo pastor metodista (desde 1887, casi los principios del metodismo en México) y Benigno Zenteno desde 1908, predicador local metodista en Tepetitla, Tlaxcala, encabezaron la rebelión armada después del asesinato de la familia Serdán en Puebla. El primero de junio de 1911, Zenteno entraba en compañía

de Isidro Ortiz en la capital del Estado para fomentar el maderismo. Rumbia se volvió el editor del órgano de las ideas maderistas en la región, La Nueva República; era, según lo demuestra Raymond Buve II el consejero de Antonio Hidalgo, gobernador maderista de Tlaxcala.

Madero encontró en algunos de estos pastores y maestros protestantes un interés por organizar el movimiento y en tomar las armas si era necesario. Ellos veían en Madero a alguien que iba a combatir las injusticias sociales y en particular promover la reforma agraria. El Evangelista Mexicano, órgano de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, expresaba bien en estos términos las esperanzas del pueblo: "El pueblo, el verdadero pueblo, esa masa social que viste y alimenta con su sudor a reducidísimo número de dichosos, ese pueblo pide justicia y mayor cantidad de bienestar en la herencia común del planeta, la revolución reciente si cumple sus promesas hará surgir una ley sabia y equitativa conducente a desapropiar a esos herederos del perico de los palotes sus vastísimos terrenos que poseen improductivos para cederles a la gran masa de mexicanos que se mueren de hambre". Pero esta reivindicación radical en torno al régimen de la tierra era promovida por una minoría dentro de las filas protestantes en aquel momento. La mayoría se contentaba con un régimen democrático que permitiera mejor vida al obrero sin poner en tela de juicio el orden capitalista. Atacaban solamente el orden porfirista que no permitía la democracia y enfatizaban que la solución a los problemas del obrero se encontraba en la moralización del trabajo. Coincidían con Madero quien pedía al obrero sacudir los vicios como sacudió la tiranía de Díaz. En este sentido sostenían que "uno de los mayores peligros de la situación se halla en la expectación bastante generalizada entre la clase obrera de que el nuevo gobierno va a producir grandes cambios en

los jornales, en la distribución de bienes raíces y de la riqueza".

Este discurso protestante que siempre había luchado contra el ocio y la borrachera se unía al del gobierno y del capital extranjero cuando subrayaba: "No hay que hacerse ilusiones. La ley ineludible es que cada quien tiene que labrar su propia fortuna. El gobierno puede hacer algo en el sentido de facilitar medios de educación y de marcar el alto a los opresores; pero no puede hacer prosperar a nadie que no lo merezca por su carácter y por sus trabajos. Bien se dice que no hay tiranía tan opresiva y fatal como la de los vicios y de la ignorancia. El día que se expatrien éstos, habrá felicidad y bienestar, pero no se alcanza sino por esfuerzos individuales". Esta fe en el esfuerzo individual surgía de su propia experiencia de excampesinos transformados en obreros y redimidos por la escuela protestante. Por eso también esperaban del gobierno de Madero un apoyo a la educación popular. Para ellos la educación popular protestante había producido en México "un creciente número de jóvenes de rectas y firmes convicciones, de despejada y activa inteligencia, de inquebrantable resolución y denodado patriotismo; un grupo que esparcido en todas partes de la república no puede menos que producir efectos sobre el progreso del país". Sin embargo ante todo, los misioneros y los pastores protestantes esperaban de Madero a alguien que pusiera en vigor las leyes de Reforma en cuanto a la separación de la Iglesia y del Estado. Atacaban duramente tanto la política de conciliación de Porfirio Díaz como la aparición de "rugientes y terribles enemigos que con sus amenazas anublan el brillante porvenir de nuestra república", el partido católico, "enemigo del progreso, del naciente gobierno, del partido liberal y del pueblo evangélico". En julio de 1911, el órgano de la Iglesia congregacional en el norte llamaba la atención sobre "el nuevo derramamiento

de sangre que hoy se deja entrever". Invitaba al pueblo evangélico a no quedar pasivo y pedía que "antes que el fusil, el cañón y la metralla hagan que se vierte la primera gota de sangre, salgan los evangélicos al campo de batalla no para esgrimir el acero sino el arma poderosa del amor. La justicia antes que por el acero, debe triunfar por la razón y el amor". En vista de preparar la lucha sobre el terreno político ellos proponían crear "ligas de patriotas que pongan en práctica medidas para educar al pueblo sobre sus deberes como ciudadanos".

En noviembre de 1911, Francisco I. Madero visitaba el colegio inglés (metodista) de Saltillo prometiendo libertad de conciencia y el desarrollo de la enseñanza gratuita "por que antes se tenía hambre y sed de justicia, ahora se tiene hambre y sed de instrucción". Poco antes Andrés Osuna, ex director de la instrucción pública en Coahuila, expulsado por el gobierno de Díaz, escribía triunfante en la *Methodist Review* de Nashville Tennessee: "Hay muchas razones para creer que México nunca recaerá en un estado de desorden político crónico". Sin embargo, frente a la propia impotencia de Madero en materia de reforma agraria y a su incapacidad para controlar al país, los líderes protestantes que habían liderado la rebelión en noviembre de 1910 retoman las armas. Se habían radicalizado ya no desde las iglesias protestantes sino más bien en el mismo proceso de lucha. En el norte Pascual Orozco reanudaba la rebelión en febrero de 1912 y Braulio Hernández junto con Vázquez Gómez conspiraba contra Madero. Benigno Zenteno, defraudado por Madero se juntaba al zapatismo y regresaba a la guerrilla. Poco antes en Morelos un pastor metodista llamado José Trinidad Ruiz, de Tlaltizapan, ayudaba a Montano y Zapata a redactar el Plan de Ayala. Entre noviembre de 1910 y febrero de 1913, las iglesias protestantes en su conjunto habían apoyado la lucha para el restablecimiento

de una democracia burguesa y habían apoyado el derrumbe de Díaz. Pero lejos de ser homogéneo este sector popular dividido entre una mayoría reformista y una minoría constituida por líderes maderistas que se habían radicalizado en la misma lucha. Con el triunfo de Huerta después de la decena trágica los unos y los otros se van a encontrar en la lucha para derrumbar al nuevo régimen, los primeros apoyando la revolución agraria radical y los segundos siguiendo al constitucionalismo carrancista.

## **2. UNA RED DE ESCUELAS Y PASTORES EN TLAXCALA Y PUEBLA**

Para entender la raíz del liderazgo popular en la revolución mexicana la participación de los pastores y maestros de escuelas metodistas de Tlaxcala y Puebla es paradigmático. En febrero de 1911, un misionero metodista describía de la manera siguiente el impacto del metodismo en la región: "Esta sección de la República (integrada por territorios de los estados de Puebla, Tlaxcala y una porción de Morelos) está dedicada a la agricultura y a la industria fabril porque se encuentran muchos arroyos de las montañas que proveen agua en abundancia para el riego y para proporcionar fuerza motriz a las ruedas de un buen número de fábricas de hilados y tejidos. La obra de la misión establecida en todos los lugares más grandes y en muchos de los pueblitos situados en la falda de las montañas o bien colocados en los valles; se pueden ver las capillas metodistas en las cuales nuestros congregantes se reúnen para cantar himnos y para leer la Palabra de Dios que es útil para la enseñanza, para reprensión, para corrección y para instrucción en justicia. Nuestras iglesias nunca son pretenciosas, no solo por falta de fondos sino porque la simplicidad está más en armonía

con la condición de los adoradores quienes, por lo general, no son ricos en los bienes terrenales". En la región en aquel año los metodistas contaban con 43 congregaciones, 1,427 militantes, 16 escuelas diarias con 1,322 alumnos y dos colegios de prestigio en Puebla con 634 alumnos.<sup>22</sup> Entre ellos habían surgido líderes como José Rumbia y Benigno Zenteno. Pero más que personas eran familias que habían sido convertidas como la familia Zenteno de Tepetitla, la familia Rojas de Papalotla y la familia Sánchez de Tepehitec. Estas familias de campesinos y obreros textiles encontraron en el metodismo una organización que respondía a sus aspiraciones de educación y liderazgo. Una vez educados en las escuelas metodistas regresaban a los pueblos y se volvían líderes religiosos o laicos. En estos pueblos donde no había escuela gubernamental, el pastor-maestro de escuela metodista era el defensor del liberalismo en contra de la escuela católica y de los intereses que representaba. La ideología liberal juarista defendida por el metodismo convergía con los intereses de estos campesinos obreros que aspiraban al progreso y al desarrollo de la pequeña propiedad rural. A principio de 1913, Rumbia había organizado un ejército de miles de campesinos y obreros para ocupar las oficinas del gobierno en Tlaxcala y para luchar contra las ligas campesinas en mano de los terratenientes. Con la decena trágica la represión fue muy dura. El mismo muere con varios líderes en febrero de 1913 y bajo el régimen de Huerta la sospecha en contra de los protestantes se hizo más viva. Las primeras medidas tomadas por el gobierno fueron las de presionar a los pastores protestantes de la región amenazándoles con las levadas forzadas, pues como lo anotó el informe metodista de 1913, "parece haber un prejuicio de parte de las autoridades en contra de los protestantes". Una tercera parte de los pastores habían sido enlistados para el ejército en contra de las reglas de la conscripción. En el estado de

Oaxaca el cambio de régimen estimuló el recrudecimiento de actividades antiprotestantes pidiendo su expulsión por perturbar la moralidad y la tranquilidad del pueblo oaxaqueño. Además se les tachaba de ser traidores a la patria e instrumentos de la posible intervención americana. Sin embargo, lejos de ser quinta columna, los protestantes en Puebla organizaban la lucha revolucionaria. Alfonso Herrera, uno de los maestros del Instituto Metodista Mexicano de Puebla pertenecía a la junta revolucionaria clandestina carrancista de la ciudad y la imprenta del colegio imprimía en diciembre de 1913 el decreto revolucionario expedido por Pedro Morales en Tlaxcala (quien se había aliado al constitucionalismo en octubre) para restituir las tierras de los pueblos que habían sido ilegalmente alienadas por los terratenientes. En las fábricas de hilados y tejidos de Atlixco en ese mismo momento se vendían semanalmente 125 ejemplares del Abogado Cristiano, periódico metodista, cuando la prensa revolucionaria estaba censurada. Y el comité metodista para la educación recomendaba "un especial, cuidado en la educación cívica de la juventud dado que en el estado actual de la acción se necesita un pueblo cristiano verdaderamente patriota".

En abril de 1914, con la invasión norteamericana en Veracruz, los metodistas poblanos se movilizan. El colegio se vacía y los pastores y maestros ingresan a la revolución a tal grado que el misionero informa en 1915 que 'tantas escuelas e iglesias han quedado abandonadas por distintos motivos que no me será fácil daros idea clara de las condiciones actuales acerca de lo que ha quedado de la floreciente obra de los años pasados'. Pues "cuatro quintas partes de nuestros estudiantes de los departamentos secundarios y normal y casi todos los alumnos de la escuela de teología son soldados".

Sin embargo no se alistaron en el ejército del gobierno. Como lo relata el mismo informe "a raíz de haber desembarcado los soldados americanos en aquel lugar, hubo un sacudimiento patriótico en la juventud de la ciudad, alentado por varios empleados del gobierno y algunos soldados del ejército federal. Todos los jóvenes mexicanos querían lanzarse a la guerra; pero nuestros estudiantes, más cautelosos que los de otros colegios, comprendieron desde luego que no se trataba más que de un lazo tendido por el Presidente de la República para seguir sosteniéndose en el poder que de una invasión extranjera; y por eso fue que ellos en vez de alistarse en las filas del ejército federal, lo hicieron en el revolucionario esperando como sucedió que cayendo el Presidente Huerta, terminaría en nuestro país la intervención del ejército de los Estados Unidos". Ángel Zenteno, Andrés Ángulo, Anastasio Maldonado, Carlos Sánchez, Fortunato Castillo, Samuel López, Leopoldo Sánchez, Daniel Rodríguez, el propio Alfonso Herrera entre otros, tomaron las armas con los constitucionalistas. Mientras tanto para rechazar todas las acusaciones de traición, el director del colegio metodista de Puebla en una carta del 13 de abril al gobernador del estado, general Juan Hernández, pedía que se mandara un instructor militar y el 8 de mayo ponía a su disposición el plantel "en caso de que el ejército de los Estados Unidos siga invadiendo nuestro territorio" para utilizarlo como hospital.

La unión sacra en contra de Huerta duró en la región hasta los acuerdos de Teoloyucan de agosto de 1914. El gobernador provisional carrancista, Máximo Rojas, requisó las propiedades de oficiales Huertistas y de líderes de la Liga (creada por los terratenientes). Andrés Ángulo, secretario de Domingo Arenas otro caudillo regional, confiscó las colecciones de libros de las bibliotecas de las familias porfiristas con el propósito de crear bibliotecas

populares. La alianza sin embargo se quebró cuando Arenas se rebeló contra Rojas el 12 de noviembre de 1914. Los pastores y maestros de escuelas metodistas se dividieron entonces según lazos familiares pero también según sus intereses. Con Rojas se juntaron los campesinos, los rancheros, y los intelectuales populares que apoyaban el constitucionalismo. Con Arenas se encontraban los elementos más radicales, campesinos-obreros del centro y sur de Tlaxcala y los maestros agraristas como Andrés Ángulo, Juan Vázquez y Ramírez egresados del Instituto Metodista de Puebla. Zenteno también se alió con Arenas apoyando una rebelión que tuvo un contenido agrarista pero que se distinguió del zapatismo morelense por su carácter mixto de movimiento campesino-obrero. En ambos bandos el pastor- maestro rural metodista como intelectual pueblerino tuvo la función de dar coherencia a los intereses de los campesinos y obreros organizándoles en la lucha contra el explotador. Ellos se habían formado como redactores en las columnas del periódico de la Iglesia Metodista Episcopal en México.

En 1913 encontramos un texto del propio Andrés Ángulo exaltando la educación moral en el hogar y la escuela. Daniel Rodríguez por su lado escribe sobre "la importancia de la educación cívica en nuestras escuelas para formar los verdaderos patriotas". En plena decena trágica subrayaba que "en ninguna de nuestras escuelas se denigra la Constitución, ni las Leyes de Reforma; en todas ellas se glorifica a Juárez y a los grandes liberales. Algunas de nuestras escuelas en los pueblos son las únicas que celebran festivales patrióticos y algunas veces las juntas patrióticas locales dejan todo el arreglo del programa en las manos de nuestros maestros". En Papalotla en particular, Ángulo acostumbraba organizar cada año una fiesta de la educación. La escuela protestante

aliada a los elementos liberales de los pueblos de Tlaxcala y Puebla servía como instrumento de lucha en contra del partido clerical y contribuyó a forjar los valores cívicos y patriotas que rescataban la tradición liberal constitucionalista. En agosto de 1914 el Abogado Cristiano celebrando el triunfo de Carranza afirmaba "nosotros haremos siempre silenciosamente nuestra parte ocupando nuestro puesto en la obra de regeneración moral y social de nuestra amada patria". Unos meses después la mayoría de los protestantes estaban en las columnas constitucionalistas sea con Jesús Carranza o con Obregón, los pastores y maestros rurales ocupando cargos de oficiales medios.

### **3. LOS ORADORES PROTESTANTES DE LA REVOLUCIÓN**

A fines de 1914 la revolución se escinde entre constitucionalistas y villistas mientras el zapatismo sigue rebelde. Carranza necesitó más aún, y en forma sistemática, difundir el movimiento constitucionalista tanto afuera como dentro del país. Afuera se trató de convencer al gobierno de Wilson que Carranza iba a preservar los intereses norteamericanos mejor que Villa. Un aliado natural del carrancismo lo conformaron los misioneros protestantes. Mientras los grupos de presión representantes de los hombres de negocios apoyaban a Villa, los misioneros protestantes difundían en la prensa religiosa y profana las ideas de Carranza. Carranza en Coahuila había tenido un estrecho contacto con ellos, y había ligado amistad con Samuel Guy Inman, enviado por la Iglesia de los Discípulos de Cristo en Piedras Negras. Inman adherido al evangelio social, movimiento religioso progresista norteamericano que luchaba contra la

corrupción del gran capital, había logrado acumular poder, como secretario general del Comité de Cooperación para América Latina de todas las sociedades misioneras norteamericanas. Estaba en la Liga de las Naciones por la Paz y a partir de 1919 dirigió un periódico llamado La Nueva Democracia órgano del progresismo para América Latina. Publicaba artículos y libros en apoyo a Carranza y en contra de la Intervención Norteamericana en México. J. W. Butler, patrón del metodismo en México escribía también en septiembre de 1914 artículos en contra de la anexión de México y se declaraba en Búfalo, Nueva York en contra de la intervención frente a 5,000 personas en el Elmwood Music Hall. En Tennessee, George B. Winton otro misionero metodista redactó artículos en el Nashville Banner en favor del constitucionalismo cuyos enemigos según él eran los científicos y el clero. Denunciaba que los unos y los otros ayudaban a Villa y Zapata y usaban sus influencias en los Estados Unidos a través de los hombres de negocios y de la Iglesia Católica Norteamericana. Winton reconocía que Carranza "respecto a la cuestión agraria tiene una posición extremadamente conservadora y que en lugar de adoptar las confiscaciones como base de distribuciones como lo ha hecho Villa en Chihuahua, dice que los títulos legales deben ser respetados". Sin embargo consideraba que el constitucionalismo era "una continuación del esfuerzo mexicano para libertarse de las tiranías políticas, religiosas e industriales". Por su lado Andrés Osuna, radicado también en Nashville en 1914 servía de agente de propaganda carrancista en los Estados Unidos, acercándose a los medios políticos de Washington o publicando artículos. Carranza sabía que tenía que desconfiar de los intelectuales ligados a Díaz y después a Huerta. También sabía que el clero católico se había transformado en el enemigo del constitucionalismo en particular después de los actos anticlericales desatados por los ejércitos constitucionalistas. Era lógico que en tal

contexto se haya tornado entonces hacia estos intelectuales populares de origen protestante formados por los misioneros norteamericanos que lo apoyaban. Encontraba en ellos cuadros populares dispuestos a servir para difundir el constitucionalismo. A fines de 1914 en Veracruz Carranza confiaba la dirección de la "Oficina Central de información y propaganda revolucionaria" a un pastor metodista llamado Gregorio A. Velásquez. Esta oficina de propaganda revolucionaria había sido creada en un primer momento (junio de 1913) en Hermosillo, Sonora, bajo la conducción de Herminio Pérez Abreu. Su hermano Adolfo en México, D. F. organizaba el espionaje de las actividades huertistas y mandaba información a Hermosillo vía Douglas, Arizona. Pero también recibía información de la oficina de Hermosillo por el mismo canal, y la redistribuía con mucho peligro y clandestinamente en la ciudad de México, informando de los planes constitucionalistas. El 16 de abril de 1914 recibió su credencial de agente confidencial de la revolución en México, y creó una sucursal de su servicio en Veracruz dejando al Ing. Victor, vio Góngora como agente confidencial constitucionalista. Ya desde México y Veracruz ambos organizaron una "activa propaganda en todos los Estados del sureste y en el propio Veracruz", con un periódico llamado El Dictamen. En esta labor tanto en México como en Veracruz encontramos ya varios protestantes colaborando con Pérez Abreutó En diciembre de 1914 la oficina de Veracruz se transformaba con la instalación del gobierno en dicha ciudad en oficina central. Gregorio Velásquez tomaba la dirección y reagrupaba en la oficina a 'sus contactos protestantes de la República nombrando como sub-jefe a José Velasco, también pastor metodista. Pedro Navarro, Conrado Morales y Jacinto Tamez ex-alumnos del colegio presbiteriano de Coyoacán fueron oradores de dicha oficina. Moisés Sáenz, Luis Torregrosa, Lisandro Cámara,

Benjamín Celaya, los cuatro pastores y/o maestros de la iglesia presbiteriana en México, prestaron sus servicios a la oficina. Velásquez publicaba un boletín diario de información sobre los últimos acontecimientos militares y noticias relacionadas a nombramientos y actividades constitucionalistas en Veracruz. El aspecto más importante de la labor de la oficina era la organización de equipos de oradores de la revolución, encargados de ir de pueblo en pueblo para difundir la literatura constitucionalista y los grandes principios defendidos por Carranza. Así, de abril a fines de junio de 1915, Lisandro Cámara, Benjamín Celaya y Trinidad Beltrán Pérez emprendieron una gira a través de los estados de Veracruz, Tabasco, Oaxaca y Chiapas. En los pueblos donde estaba establecido el ejército constitucionalista reunían a la población, daban conferencias sobre el constitucionalismo, e informaban sobre las victorias militares. Fundaron también clubes de propaganda constitucionalista como el 30 de abril de 1915 en Tonalá, Chiapas. Organizaban también una red de agentes de la oficina nombrando por ejemplo a Fidel F. Cortés de Tehuantepec como delegado de la oficina de propaganda revolucionaria el 21 de mayo de 1915. Cortés había fundado en Oaxaca el club "Oaxaca libre" y en Tehuantepec, Puebla, instaló y presidió un club revolucionario denominado "Jesús Carranza". A partir de su nombramiento como agente de la oficina, publicó artículos en el periódico Pueblo Istmeño de Tehuantepec exhortando a la población "a tomar las armas en pro del constitucionalismo y en contra del jesuita Dávila y los felicistas" presentándose "como leal amigo y acérrimo partidario del pueblo, ese pueblo humilde que siempre ha sido tratado como bestia de carga por los magnates y ha sido el tope de los déspotas terratenientes porfirio-huertianos". Por su lado Gabino Jiménez, electo presidente del club de propaganda constitucionalista "General

Maclovio Herrera" de Tonalá, Chiapas, instalado por los enviados de la oficina de Veracruz, producía en junio de 1915 un documento sobre "la enseñanza y su estado general en la república" llamando al pueblo "a sacudir el yugo opresor del oscurantismo, de la ignorancia y la indolencia", y apoyar a Carranza; preguntaba: "¿Cuándo sacudiremos el yugo opresor de ofuscamiento e indolencia?" y contestaba "cuando nuestro pueblo instruido, moralizado y consciente de sus derechos exija de sus mandatarios el cumplimiento de la ley, de la justicia, de la instrucción; cuando deje esas costumbres inmorales de adulación, de servilismo, de bajeza, insensatez, pereza y apatía congénitas que por maldita ley de atavismo nos envuelve y cobija" y agregaba: "Sólo la educación permite al pueblo despertarse y estar alerta para distinguir los revolucionarios capaces, honrados y laboriosos". Añadía que Carranza "ha hecho efectivo el principio educativo, núcleo y base de un futuro de gloria, ha dignificado a los maestros de escuela, se ha ocupado de los mártires de la enseñanza"; y en un lenguaje muy cercano al de los protestantes comparaba a Carranza con el Dios del Antiguo Testamento: "el mundo consciente lo aprueba, lo sigue, lo bendice y lo glorifica, el pueblo despierto y capacitado ya lo conoce y lo seguirá y tomará como su genio; y el lo pastoreará hasta encumbrarlo y sacarlo de la abierta condición de idolatría".

Esta oficina de propaganda movilizando estos intelectuales populares lanzó la lucha ideológica sobre el modelo del discurso que había sido el de las misiones protestantes desde varios años. No sorprende así ver a Luis Torregrosa tomar la palabra de parte de dicha oficina en un parque de Veracruz sobre el tema "del papel que pueden cumplir los principios religiosos en la obra de reconstrucción". Con las victorias carrancistas uno de estos pastores y maestros protestantes regresaron a sus

labores como Lisandro Cámara. Otros siguieron ofreciendo sus servicios en el periodismo constitucionalista: Velásquez dirigió El Pueblo en el D. F. y José Velasco El Demócrata en San Luis Potosí. Otros entraron en la educación pública. Ahí también Carranza había decidido apoyarse en los protestantes.

#### **4. CARRANCISMO Y EDUCACIÓN**

El gobierno de Carranza emprendió una política educativa descentralizada que dejaba únicamente a los territorios federales bajo la dirección de la Secretaría de Educación Pública. De agosto de 1914 hasta septiembre de 1916, Félix Palavicini fue el funcionario oficial a cargo de la educación. Graduado en el Instituto Juárez de Tabasco con título de ingeniero en topografía, Palavicini había sido diputado maderista, había seguido como diputado "renovador" durante Huerta, y se había aliado a Carranza en víspera de la victoria. Quizás es por eso que Carranza desconfiaba de él, e impuso como director general de la Educación Pública del D. F. y territorios federales a su amigo Andrés Osuna, educado en las escuelas misioneras metodistas y en universidades norteamericanas, había sido director de instrucción pública de Coahuila durante el gobierno de Miguel Cárdenas. Por su liberalismo había tenido que abandonar el cargo en los últimos años del porfiriato y se había radicado en Nashville, Tennessee, estudiando en la universidad Van-derbilt y trabajando para las misiones metodistas. Había sido un activo propagador del carrancismo en Washington y en el sur de los Estados Unidos, hasta que Carranza lo llamó para ocupar el cargo a principios de 1916. Muy rápidamente la tensión creció entre él y Palavicini. Este último lo trataba de sectario y pro-yanqui e hizo todo para tratar de sacarlo. En una carta

a Carranza en víspera de su renuncia (julio 1916) lo acusaba de colocar a sus familiares y correligionarios en puestos de la administración pública. El problema verdadero sin embargo era que se sentía amargado por no tener el poder real pues "en la reducida jurisdicción de la Secretaría de Instrucción pública, las dos terceras partes de los empleos del presupuesto corresponden a la Dirección de Educación Primaria, normal y preparatoria a cargo del señor Osuna". La divergencia entre ambos era más política que en torno al sistema educativo. Ambos rechazaban la visión jerárquica de la 'sociedad de la educación porfirista dirigida por las leyes científicas de la evolución. Este modelo educativo había según ellos conducido a la acumulación de la riqueza en pocas manos y a la no participación de las masas. En su lugar querían una educación dirigida hacía el pueblo para forjar hombres nuevos con iniciativa, competencia y espíritu democrático. Era exactamente lo que promovían las escuelas misioneras protestantes desde sus comienzos en México. Lo expresó muy claramente en pleno porfiriato Benjamín N. Velasco, director del Instituto Metodista de Querétaro. Se trataba "de promover y fomentar la educación popular, dando oportunidad a los jóvenes de posición humilde pero de aspiraciones levantadas y de promesas para el porvenir, y a los descendientes de nuestra raza indígena, para que con el estudio y el trabajo puedan formarse los hombres ilustrados y dignos que en el taller, la cátedra o la tribuna contribuyen al bienestar doméstico y social". En esta línea Osuna adelantó la idea de la creación de una escuela secundaria que hiciera de lazo entre la instrucción primaria y la preparatoria, para permitir el acceso a la educación superior a las "clases humildes". Criticaba duramente la educación elitista anterior: "Los revolucionarios mas conocedores afirman, sin vacilación de ninguna especie, que los intelectuales estuvieron siempre del lado de la dictadura porfiriana y del lado de la

usurpación de Huerta, con rarísimas excepciones que somos los primeros en conceder. Las escuelas normales por ejemplo, han estado destinadas a las clases privilegiadas y no han formado el elemento director de la sociedad que realmente se preocupe por la educación de las masas y por el mejoramiento social". "En su primer año de gestión Osuna creo el consejo técnico de educación que permitió "eliminar por completo las ideas y los intereses personales para entregarnos a la dilucidación de cuestiones puramente técnicas". Puso en marcha el servicio médico escolar por primera vez, empujó el desarrollo de las escuelas industriales retomando como modelo las escuelas industriales metodistas de la ciudad de México. Llamó al respecto la profesora Paula Sotres de Rivera, maestra del colegio metodista Sarah L. Keen de la ciudad de México, para que ayudara a instalar una escuela industrial parecida a la que existía en Santa Julia a favor de las clases desposeídas, creada por la misionera Laura Temple. Reclutó también otra maestra de dicho colegio, Concepción Pérez, para dar pláticas sobre temperancia, moralidad e higiene en la penitenciaría y en muchas de las fábricas del DF. Sobre todo Osuna inició una campaña de saneamiento del ramo eliminando a los maestros corruptos y promoviendo normas para el reclutamiento. Organizó una comisión depuradora con el fin de eliminar los directores que cobraban el sueldo sin tener escuela alguna. Eso le valió fuertes ataques encabezados por el propio Palavicini a fines de 1916. Pero su amistad con Carranza quien lo estimaba como "excepcionalmente apto y buen pedagogo" lo mantuvo en el cargo hasta mayo de 1918, mientras con la nueva constitución las escuelas pasaban bajo la dirección de los ayuntamientos. Osuna no fue el único protestante a tener cargos importantes, en particular en los estados donde había gobernadores protestantes o fuerte implantación de escuelas protestantes. En Coahuila Gustavo Espinosa Míreles (presbiteriano) tomó como

director de instrucción pública a José María Cárdenas maestro de la misma denominación. En Guanajuato Miguel Peralta gobernador en 1915 ocupó en el mismo cargo a Moisés Sáenz; en Hidalgo, Benjamín Velasco antes de dirigir la visita de los maestros constitucionalistas a los Estados Unidos, fue director de la educación primaria. En Puebla el gobernador Cesáreo Castro que tenía estrecha amistad con el director del Instituto Metodista Mexicano puso becarios en dicha institución, y en Yucatán, Salvador Alvarado cuyo programa tenía el respaldo íntegro de las misiones protestantes se dirigió a ellas para reclutar maestros. En el D. F. a partir de 1916 Moisés Sáenz, egresado de la preparatoria presbiteriana de Coyoacán, tomaba la dirección de la escuela nacional preparatoria, Alfonso Herrera ex maestro del colegio metodista de Puebla entraba como secretario de la Universidad Nacional, mientras muchos maestros protestantes asumían cargos de menor importancia. Lo que más llama la atención durante estos años es la doble militancia laica y religiosa de estos maestros. Osuna da conferencias en la Iglesia Metodista de Gante donde invita también al rector de la Universidad, Alfonso Pruneda, Sáenz hace lo mismo en Guanajuato y después siendo director de la preparatoria asume funciones importantes en una organización de jóvenes protestantes y en 1919 dirige una revista protestante. El forjó en estos años una pedagogía que desarrolló después como subsecretario de educación pública. Esta pedagogía inspirada en su maestro John Dewey aliaba los principios de la escuela activa y los de la ética protestante. En 1917 Sáenz planteaba que la escuela evangélica tenía una superioridad sobre las escuelas oficiales "algo tan importante que todo hombre que piensa un poco no vacila en considerarlo como la llave del buen éxito en la vida. Este algo es su tendencia a fomentar la formación del carácter". Para el joven educador mexicano, "la educación integral debe formar al

hombre al nivel intelectual y físico como moral". Los hombres que conjugan estos tres niveles de educación son los futuros jefes del país, la élite que va a permitir el proceso de la nación mexicana hacia un orden nuevo cuyo eje es la escuela. Pues los tiempos reclaman "hombres rectos de conciencia y de ideales que oyeron el llamado de los tiempos y como buenos se aprestaron a la lucha".

En la Asamblea Constituyente de Querétaro la discusión del artículo tercero sobre la educación reveló la ambigüedad de la posición protestante. Querían destruir la educación clerical pero no laicizar totalmente la educación y dejar un espacio para esta educación protestante que había forjado en ellos una ética del deber, de la iniciativa y de la honradez. Osuna se opuso públicamente al Artículo 3o. en una declaración a los periodistas en Querétaro defendiendo la opción a la educación religiosa. En la asamblea misma el más arduo crítico de los protestantes fue el propio Palavicini expresándose en estos términos:

"Y bien señores diputados, el mimetismo del sacerdote protestante es admirable, el 'sacerdote protestante ha organizado clubes de deportes que tienen toda la terminología inglesa, ha organizado la Asociación Cristiana de Jóvenes donde se hace música, se recitan malos versos, se baila el 'one step', y de cuando en vez se abre la Biblia y se leen las epístolas de San Pablo; pero no se detiene ahí el ministro protestante que no puede distinguirse de los otros sacerdotes porque no lleva, repito, ni anillo episcopal, ni bonete, ni corona, sino que se infiltra en todos los establecimientos oficiales disfrazado de revolucionario radical. Aprovechando todos los elementos que paga el catolicismo mexicano, cobra con la mano derecha el sueldo de profesor laico, mientras con la mano izquierda recibe el dinero de las misiones protestantes de la República norteamericana, que es el

precio para la evangelización de la República mexicana y que es un aspecto de la conquista". La aprobación del Artículo 3o. que abolía la instrucción religiosa en las escuelas públicas y privadas y la del Artículo 27 que prohibía a las iglesias tener propiedades no fueron implementados de manera estricta para con las escuelas y propiedades protestantes. Los líderes protestantes se mostraron cooperadores y aún lograron contornear la ley sin violarla como en el Instituto Metodista de Puebla donde el director informaba en 1919 que "con respecto a la práctica teníamos una oración diaria en el colegio y la asistencia a los cultos de la iglesia. Esos mismos servicios los tenemos hasta el día de hoy con una ligera variante; es que en vez de clase de catecismo que se daba antes y que la ley nos ha prohibido, tenemos en su lugar y fuera de los trabajos de clase, tres capítulos de la Liga Epworth (sociedad de jóvenes cristianos) que funciona cada semana con cultos, reuniones sociales o junta de negocios".

Las escuelas protestantes crecieron considerablemente durante los tres últimos años del carrancismo por la situación desastrosa en que se encontraba la educación pública, en particular en el campo. El informe de 1919 apuntaba a esta "sed insaciable de escuelas más que de templos. Por todas partes se encuentra asediado el superintendente por grupos de hermanos y aún de extraños a la causa que piden escuelas y más escuelas". En 1920 en Papalotla es el propio general Máximo Rojas quien inaugura la nueva escuela metodista. En febrero 1918 el colegio metodista para mujeres de la capital, el Sarah L. Keen, inaugura una sección preparatoria en la cual la directoria subraya "la importancia de una educación superior y más liberal para la mujer en este país". También el mismo colegio abre un departamento Montessori con la señorita Adelia Palacios quien llevó estudios con la doctora Montessori en Roma y quien aplicó "este método

natural y el más satisfactorio para el desarrollo del niño". La revolución inspira también nuevas prácticas pedagógicas como en el colegio metodista de Querétaro donde se rompe con la práctica anterior que consistía en nombrar un Prefecto para hacer reinar la disciplina: "Entonces resolvimos ensayar un procedimiento democrático y después de amplias explicaciones y exhortaciones procedimos a la elección de un monitor entre los educandos mismos. Con agradable sorpresa notamos casi desde el primer mes un cambio radical pues los alumnos se sujetaron con gusto y buena disposición a la autoridad nombrada por ellos mismos. Esto no solamente es ventajoso y bueno para la dirección y los profesores sino altamente educativo para los alumnos." Además para 1919 implementaban el "modelo" del "municipio escolar" para hacer más efectiva la educación cívica.

En mayo de 1919, Samuel Inman iniciaba unas consultas con el embajador mexicano Bonillas, en Washington, sobre la posibilidad de construir una universidad protestante en México, con el apoyo del departamento de Estado, las fundaciones Carnegie y Rockefeller y el presidente Dabney de la Universidad de Cincinnati quien encabezó el comité patrocinador. La respuesta de los educadores protestantes mexicanos fue favorable para un centro educativo de alto nivel que enfatizara el estudio vocacional y la preparación de maestros. Inman recibió también durante una visita en México "the assurance of President Carranza and other Mexican leaders that the institution would be welcome". La coyuntura parecía favorable también del lado de las varias sectas protestantes que habían decidido unir sus esfuerzos para racionalizar su presencia en el país dividiéndose el territorio, y "uniendo 'sus fuerzas en ciertas instituciones como la Escuela de Teología, la imprenta, un hospital, una universidad. . .

"Con la caída de Carranza en 1920, el proyecto de universidad protestante fue relegado a los archivos, dejando a los protestantes los campos de la educación primaria y sus colegios de prestigio, para difundir los principios de una educación democrática.

## **5. CONTRA LA INTERVENCIÓN NORTEAMERICANA**

Mientras dentro del país los maestros protestantes contribuyen a crear el nuevo sistema escolar, afuera los misioneros y las iglesias norteamericanas actuaban sistemáticamente en contra de la intervención norteamericana en México. Ya desde 1914 los medios católicos en los Estados Unidos se habían declarado en favor de la intervención por las informaciones recibidas en torno a actos anticlericales por parte de los constitucionalistas. En Yucatán y en Nuevo León las iglesias católicas habían sido cerradas por los nuevos amos. Luis Cabrera había tratado de tranquilizar a la opinión pública publicando un panfleto titulado La cuestión religiosa en México en el cual establecía que "los propósitos del gobierno constitucionalista respecto de la iglesia católica no son los que pudieron deducirse de los actos aislados como consecuencia de la guerra, y sobre todo de la intervención del clero en nuestras contiendas políticas ha tenido que sufrir en algunas ocasiones". Aseguraba que las Leyes de Reforma en materia de libertad de culto iban a subsistir respetando la separación de la Iglesia y del Estado, "garantía para el ejercicio de cualquier culto".

El otro grupo interesado en la intervención era el grupo de los intereses petroleros, mineros, industriales y agrícolas

norteamericanos en México. En varias ocasiones el gobierno de Wilson escuchaba la voz o confiaba en representantes de las iglesias protestantes, norteamericanas para hacer negocios. Ellos desde muy temprano habían manifestado su apoyo a Carranza y su deseo de paz en la prensa religiosa y la profana, como lo hemos visto. Después de la expedición punitiva de Pershing en 1916, el presidente Wilson creó una "alta comisión para México" con el fin de lograr un arreglo. Solicitó la participación de uno de los líderes religiosos más respetado en los Estados Unidos en aquel tiempo, pidiendo a John R. Mott, secretario general de la YMCA, integrar la comisión formada por Franklin Lañe, secretario del interior y el juez George Gray, ex senador del estado de Delaware. Entraron en diálogo con los delegados mexicanos, Luis Cabrera, Ignacio Bonillas y Alberto Pañi el 8 de septiembre en Nueva York consiguiendo un acuerdo el 24 de noviembre. Este fue rechazado un mes después por Carranza por que el protocolo no exigía la salida inmediata de Pershing.

La acción más concertada de los misioneros protestantes norteamericanos para combatir el intervencionismo tuvo lugar cuando el 8 de agosto de 1919 el Senador Albert B. Fal, republicano de Nuevo México, introdujo una resolución en el senado requiriendo una investigación sobre los daños sufridos por ciudadanos norteamericanos en México.

Un comité de investigación fue organizado en septiembre y durante 9 meses recibió 257 testimonios. Los pro-intervencionistas fueron encabezados por la Asociación nacional para la protección de los derechos americanos y la Asociación de productos de petróleo con el respaldo de Edwar Doheny presidente de la "Pan American Petroleum and Transpon Company". Los anti-intervencionistas

fueron representados por la Liga de las Naciones libres cuyo presidente era un pastor metodista James Mac Donald y por el Comité de cooperación para América Latina (CCLA) cuyo secretario general era Samuel Guy Inman. El Comité de cooperación para América Latina fundado en 1913 en respuesta a la negación de las iglesias europeas de inmiscuirse en América Latina, considerada por ellas como continente cristiano, buscaba unir los esfuerzos de las distintas sociedades misioneras norteamericanas trabajando en América Latina. En 1914 en Cincinnati, Ohio, una reunión del comité había delineado la política del comité para México. Desde entonces el CCLA movilizó las iglesias norteamericanas en contra de la intervención. En 1919 de la lista de testigos seleccionados por la comisión Fall, Samuel Inman secretario general del CCLA y George B. Winton (misionero metodista en México) dieron su testimonio en contra de la intervención. Inman aún redactó y publicó un libro en el mismo año 1919, tratando de defender el derecho de los mexicanos a resolver ellos mismos sus problemas y argumentando que la "revolución presente es una revolución transformadora y que el gobierno de Carranza sin que haya desterrado todos los males tiende a mejorar la situación en todos los aspectos".

En febrero de 1919, veinte delegados de misiones norteamericanas se reunieron en México para discutir su política religiosa en el país. Tuvieron una entrevista con Carranza quien aseguró "creer en la eficacia del trabajo misionero americano en México y estar complacido con el programa educativo delineado por ellos y apreciar el apoyo que ellos le habían manifestado por difundir impresiones correctas de este país en los Estados Unidos". La conferencia formuló una declaración ampliamente difundida en los Estados Unidos subrayando que después de haber visitado varias regiones del país, "Many

encouraging evidences were found of the fact the country is slowly but surely returning to normal conditions socially, economically, and politically. While some outlying districts are still greatly disturbed, practically all the centers exhibit stable conditions. We recognize keenly the many difficulties against which the Government is working in restoring the country to a normal life, and register our hearty sympathy with the Mexican people in their earnest struggle toward real democracy; we pledge ourselves to do all within our power to promote a closer friendship and clearer understanding between the two neighboring republics". A pesar del esfuerzo de las iglesias protestantes la comisión Fall en su informe del 28 de mayo de 1920 recomendó la intervención armada si las condiciones actuales perduraban. Sin embargo el presidente Wilson no tomó en cuenta esta sugerencia y la intervención no tuvo lugar. Los misioneros protestantes norteamericanos encabezados por dos de ellos con larga experiencia en México habían demostrado su fuerza en movilizar la opinión pública. Doheni mismo trató varias veces de neutralizarlos con apoyo económico. En 1916 había ganado 200,000 dólares apostando sobre la reelección de Wilson. El los ofreció a Mott para la obra de la YMCA en México. Este lo rehusó con cortesía. Mas tarde la fundación Doheni financió el comité Dabney para estudiar el proyecto de universidad protestante en México, fondos que fueron retirados precisamente después de los testimonios de Winton e Inman en la comisión Fall.

## **CONCLUSIONES**

Entre 1910 y 1920 uno de los elementos importantes de la difusión de las ideas revolucionarias fue el intelectual-popular formado por las sociedades misioneras

protestantes en México a lo largo del Porfiriato. Ya Cockroft había señalado el papel de movilización que tuvieron los maestros rurales para interpretar la revolución a las masas. Estos pastores maestros formados en los centros culturales metodistas, presbiterianos o congregacionales rescataban en muchos pueblos el liberalismo juarista. Eran la contrapartida a la vez secular y religiosa del cura y del partido católico en particular donde no había escuela laica. Se formaban como líderes en estos templos protestantes donde aprendían a hablar en público y experimentaban prácticas democratizantes. A ellos recurrían las comunidades rurales para los actos cívicos y las sociedades mutualistas en sus aniversarios. Al llamado de Madero varios se transformaron en líderes militares. Pero fue solo después del régimen de Huerta y el llamado carrancista que respondieron al constitucionalismo. Su trayectoria fue para la mayoría como lo escribió uno de ellos "del maderismo al constitucionalismo y después de la Convención de Aguascalientes todavía al constitucionalismo". Sin embargo no fueron un grupo homogéneo. La mayoría deseaba una reforma de la sociedad capitalista oligárquica y aspiraban a un régimen democrático con amplio espacio para la educación popular, y "la regeneración" del país con la educación moral religiosa que ellos habían encontrado en el protestantismo. Criticaron la gran propiedad y el capitalismo pero no proponían más que la difusión de la pequeña propiedad campesina y un capitalismo social. En este sentido tanto el programa de Madero como luego el de Carranza respondían a sus aspiraciones para las cuales no tuvieron reparo en tomar las armas y pasar de la disidencia religiosa a la disidencia política. Una minoría de estos líderes populares fue más allá de estos límites impuestos por la ideología protestante y su ética. Su radicalización fue el producto más bien del propio proceso político que les llevó del protestantismo y del liberalismo

a las armas y luego afuera del protestantismo a una subversión más radical del orden dominante. Fue el caso de Orozco y de los varios pastores y maestros congregacionales en Chihuahua; ellos respondieron al llamado de Madero pero cuando vieron que Madero mantenía el mismo orden económico y social siguieron la rebelión. En Tlaxcala y Puebla, Benigno Zenteno pasó del maderismo al zapatismo y apoyó al líder agrarista Domingo Arenas cuyo secretario era el maestro metodista Andrés Ángulo. Aunque sus exigencias éticas se habían forjado en un principio dentro de las filas metodistas o congregacionales estos líderes se habían radicalizado dentro de los movimientos armados.

Carranza supo aprovechar del elemento reformista del protestantismo mexicano. Entendió muy bien que estos cuadros intermedios eran capaces de asegurar un liderazgo popular permitiendo controlar los procesos demasiado radicales zapatistas u obreros. Podían insertar en las masas las ideas constitucionalistas. Como lo ha mostrado Berta Ulloa, los cuadros directivos del constitucionalismo en Veracruz provenían todos de las élites maderistas de la xxvi legislatura. Carranza tenía que llenar las posiciones intermedias con cuadros nuevos de confianza visto que no podía confiar ni en los intelectuales porfiristas ni en los católicos. Encontró en estos protestantes que habían participado de los varios ejércitos constitucionalistas las personas indicadas. Existían, es cierto, una afinidad electiva entre el anti-clericalismo de muchos constitucionalistas y el anti-catolicismo de los protestantes. Tenían la ventaja de no poder crear un grupo de presión cohesionado (siendo una minoría dividida en varias sectas) y no podían amenazar el poder político como lo hacía la iglesia católica. Por eso Carranza les confió la dirección de la oficina de propaganda e información revolucionaria en Veracruz y recurrió de

nuevo a ellos para desarrollar la educación federal. Estos aliados naturales e incondicionales del constitucionalismo constituían la base reformista del movimiento, cuando Obregón por su lado buscaba bases entre los obreros con el Pacto de la Casa del Obrero Mundial. Siguió siendo una base del carrancismo en particular cuando la lucha para el poder se desató entre Bonillas y Obregón en 1920. Los misioneros entendiendo bien la única oportunidad que se presentaba, trataron de reagrupar las fuerzas protestantes con proyectos de unión. Habían logrado crear un grupo de apoyo importante al carrancismo en los Estados Unidos. Fueron los principales oponentes a la intervención propugnada por los grupos de presión industriales. Su protesta convergía de alguna manera con el pensamiento progresista de Wilson y Bryan. Compartían esta misma creencia "that moralit-y should be the principal consideration in international conduct" y el mismo entusiasmo misionero para las buenas obras encarnadas en las instituciones democráticas, expresión de los ideales cristianos. Sin embargo Inman expresó muy claramente el marco de este apoyo que buscaba un movimiento revolucionario más radical: "The Mexican has studied little socialism as it has been studied in Europe. He knows little of K. Marx and it is fortunate that the leadership of this revolution has not been of the extreme type which would have lead México into the terrible condition in which Russia finds herself today. It might be pushing the parallel too far to say that if Villa had succeeded instead of Carranza we would have a bolshevist reign in México now just as in Russia".

El nuevo grupo que había alcanzado el poder incluyó varios protestantes para el regocijo de los misioneros. Pero muchos de estos pastores-maestros-revolucionarios no penetraron las nuevas burocracias estatales y regresaron a

sus comunidades, unos siguiendo la lucha agrarista y otros buscando nuevos fervores religiosos.

El mexicano ha estudiado poco al socialismo a diferencia de Europa. Conoce poco a K. Marx y es afortunado que el liderazgo de esta revolución no ha sido del tipo extremo que hubiese llevado a México a una situación desastrosa como en la que se encuentra Rusia hoy día. Puede ser que estemos exagerando, pero habría que decir que si Villa hubiera triunfado en lugar de Carranza tendríamos un régimen bolchevique ahora como en Rusia.

Unos pocos siguieron la lucha agrarista en Puebla: Gumaro García (San Martín Texmelucan) y en Miraflores (Estado de México): Abraham Ávila.

## **FUENTES PRIMARIAS**

### **Archivos:**

- Archivo de la Iglesia Metodista de México, México, D. F. (Actas de la Conferencia Actual de la Iglesia Metodista Episcopal en México, 1910-1920, México, D. F., imprenta metodista episcopal) y (Correspondencia John W. Butler).
- Conductores Mexicanos (Condumex). Archivo Venustiano Carranza, Fondo xxi, México, D. F.
- Archivo del Protestantismo en México, Instituto Internacional de Estudios Superiores, Fondo Seminario Evangélico Unido, México. D. F.

## Entrevistas:

- Entrevista de J.-P. Bastían á Gonzalo Báez-Camargo, mayo de 1978.

## Periódicos:

- El Testigo, Guadalajara, 1901, 1905, 1910, 1911.
- El Ramo de Olivo, Ciudad Victoria, 1878.
- El Abogado Cristiano Ilustrado, México, D. F., 1906, 1913, 1914, 1916.
- El Evangelista Mexicano, México, D. F., 1911.
- El Mundo Cristiano, México, D. F. 1919.
- El Faro, México, D. F., 1916, 1917.
- La Nueva Democracia, Nueva York, 1920.
- Christian Advócate, New York, 1915.
- The Methodist Quaterly Revéw, \ash\illt-, 1911, 1914.
- The Missionary Review of the World, New York, 1914.

## BIBLIOGRAFÍA

- Archivo de Don Francisco I. Madero: Epistolario, 1900-1909, México, D. F., Ediciones de la Secretaría de Hacienda, 1963.
- Gonzalo Báez-Camargo, Los Protestantes en la Revolución Mexicana, Estudios Ecuménicos, México, D. F., 11, 1971, pp. 14-16.
- Jean Fierre Bastián, El protestantismo de Moisés Sáenz o la ética protestante fundamento de la

escuela activa en México, Taller de Teología 1979, 5, pp. 63-73.

- William H. Beezley, Insurgent governor, Obrahim González and the mexican revolution in Chihuahua, Lincoln, Neb., University of Nebraska Press, 1973.
- Raymond Buve, Peasant movements, caudillos and land reform dur-ing the Revolution (1910-1917) in Tlaxcala, México, Boletín de Estudios de América Latina y de! Caribe, 1975, pp. 113-152.
- William J. Castleman, On this Foundation, a Historical Literal y Bio-graphy of the early Ufe of Samuel Inman covering the period 1877-1904, Saint Louis, Mis.. Bethany Press, 1966 .
- Christian Work in Latín America, Panamá Congress, New-York. The Missionary Educational Movement, 1917, 2 tomos.
- James D. Cockroft, El maestro de primaria en la Revolución Mexicana, Historia Mexicana, xvi:4 (64), 565-587.
- Ethan T. Collón, Memoirs, New-York, YWCA library, 1969.
- James D. Eaton. Life under two flags. New-York. Barnes and Co., 1922.
- Mark T. Gilderhus, Diplomacy and Revolution, Tucson, LUniversily of Arizona Press. 1977.
- Larry D. Hill, Emissaries to a Revolution. Woodrow Wilsons Exc-cutive Agents in México, Baton Rouge. Louisiona State University Press, 1973.
- Eric Hobabwan, Trabajadores, estudios de historia de la clase obrera, Barcelona, Grijalbo, 1979.
- Howard Hopkins, John R. Mott, Grand Rapids, Berdmans, 1982.

- Informe rendido al C. Venustiano Carranza Primer Jefe del Ejército Constitucional encargado del Poder Ejecutivo por el Prof. Andrés Osuna, Director General de Educación Pública, referente a las labores del año escolar de 1916. México, D. F., Departamento Editorial de la Dirección General de Educación Pública, 1917.
- Samuel Guy Inman, Christian Cooperation in Latin America. New-York, Committee on Cooperation, 1917.
- Samuel Guy Inman, Intervention in México. New York, Association Press, 1919.
- Elma C. Ireland. Fifty years with our Mexican Neighbours. Saint Louis, The Bethany Press, 1944.
- Journal of the 27th delegated general Conference of the Methodist Episcopal Church, May 1-4, 1916, Saratoga Spring, N-Y, New-York, The Methodist Book Concern, 1914.
- Mary Kay Vaughan, Estado, clases sociales y Educación en México, México, D. F., Sep. 80, 1982, 2 tomos.
- Francis G. Kelley, Blood Drenched Altars, Milwaukee, Bruce Publishing Co., 1936.
- Francis G. Kelley. Book of the Red and the Yellow. Chicago, The Catholic Church Extension Society, 1916.
- Thomas Walter Laqueur, Religion and respectability. Sunday schools and English working class culture, 1780-1851, New Haven and London, Yale University Press, 1976.
- Melgarejo Randolph y Fernández Rojas, El Congreso constituyente de 1916-1917. México, D. F., Departamento de Talleres Gráficos de la

- Secretaría de Fomento, Colonización e Industria, 1917.
- Jean Meyer, Los Batallones Rojos, Historia Mexicana, 1974.
- Michael Meyer, The course of Mexican history. Oxford University Press, 1979.
- Andrés Osuna, Por la Escuela } ¡a Patria, México. D. F. Casa Unida de Publicaciones, 1943.
- Félix F. Palavicini, La Patria por la Escuela, México, Linotipografía, 1916.
- Félix F. Palavicini, Palabras y acciones, s. e.. 1919.
- \*Félix F. Palavicini, Mi vida Revolucionaria, México. D. F., Ediciones Botas. 1937.
- Robert E. Quigley, American Catholic Opinions of Mexican Anti-clericalism, 1910-1936, Cuernavaca, SIDOC, Sondeo 27, 1969.
- Berta Ulloa, La encrucijada de 1915, Him 3, México, D. F., El Colegio de México. 1979.
- Josefina Zoraida Vázquez, Nacionalismo y Educación en México, México, D. F. El Colegio de México, 1979.
- George B. Winton. México Today, social, political and religious conditions, New York. The Methodist Book Concern, 1913.

### **TESIS NO PUBLICADAS:**

- Deborah Baldwin, Variations within the vanguard, protestants and the Mexican revolution, Tesis para doctorado en filosofía, Departamento de Historia, Universidad de Chicago, 1979, mimeógrafo.
- Dennis W. Lou, Fall Committee, An investigation of Mexican affairs, Ph. D. dissertation, Indiana University, 1963.

- Marian E. McKechnie, *The Mexican Revolution and the National Presbyterian church of México, 1910-1940*, Ph. D. dissertation, American University, 1970.
- James E. Helms, *Origins and growth of protestantism in México to 1920*, Ph. D. dissertation, University of Texas, 1955.

\*\*\*

## CAPITULO CUARTO: EL PROTESTANTISMO DE MOISES SAENZ, O LA ETICA PROTESTANTE, FUNDAMENTO DE LA ESCUELA ACTIVA DE MEXICO

Moisés Sáenz entró en 1924 a la Secretaría de Educación Pública (SEP), durante el gobierno del general Obregón, sucediendo pronto en el cargo de Subsecretario a José Vasconcelos. Este último no dejó de criticar a Sáenz, tratándolo de misionero protestante y como agente de una supuesta invisible invasión norteamericana que iba a subvertir a México. A decir verdad, Sáenz no fue miembro

activo de ninguna Iglesia por razones políticas a partir de 1924. Pero sí fue parte de esa generación de jóvenes evangélicos formados por las escuelas misioneras y las universidades norteamericanas. Estos jóvenes fueron los que salieron en masa de sus colegios cuando la revolución para apoyar la línea constitucionalista. Fue un educador apasionado y consciente de que la educación podía contribuir a solucionar el problema del atraso económico del país. Como impulsor del indigenismo, su atención se dirigió con otros amigos personales como Manuel Gamio y Rafael Ramírez al sector indígena para integrarlo a la nación. Paradójicamente el hombre que le sucedió en la SEP, Narciso Bassols, a pesar de ser más radical políticamente, siguió una política educadora que sirvió mucho más a un desarrollo capitalista del campo.

Esta aparente contradicción entre su nacionalismo sincero y su apertura al modelo norteamericano, no se puede esclarecer sin entender a Sáenz como "ideólogo y activista protestante". Hasta la fecha este aspecto en la formación de Sáenz no ha sido estudiado, pues es algo que no dejó aparecer de manera explícita en sus escritos o en la documentación oficial.

Pretendemos en este trabajo llenar este vacío, estableciendo qué concepto de religión heredó Sáenz del protestantismo misionero y cómo esto influyó en su comprensión del papel de la escuela en México. Utilizaremos textos redactados por Sáenz durante su militancia religiosa temprana. Son algunos escritos dispersos, del joven Sáenz, publicados en varias revistas protestantes mexicanas o internacionales. Además de los artículos directamente firmados por Sáenz y que van del año 1917 al año 1924, tenemos acceso a los editoriales del periódico protestante publicado por una unión de las denominaciones presentes en México a partir de 1919, que

se intitulaba el Mundo Cristiano, y del cual Sáenz fue director interino de julio a octubre de 1919. Además nos parece necesario ubicar la formación cristiana y educativa de Sáenz dentro del proyecto de las iglesias protestantes en México para restituirle su contexto real y lograr ubicar la fascinación de Sáenz por el modelo norteamericano de educación.

## **1. LA ESCUELA PROTESTANTE EN MEXICO**

Las sectas protestantes que penetraron en México a la sombra del poder liberal, no tuvieron su éxito por su poder espiritual, o por el mero apoyo político que recibieron, sino más bien por los servicios sociales que ofrecieron. La escuela y el hospital fueron los dos puntos de lama de la conquista pacífica de estas iglesias. Sin embargo la escuela fue el eje principal de la difusión de las ideas religiosas y del pensamiento político social del protestantismo norteamericano. Los metodistas, los Presbiterianos, los Bautistas y los Congregacionales construyeron la escuela rural o urbana al lado de sus templos. En la mayoría de los casos el pastor evangélico era también el maestro de la escuela. Iba a redimir a México de las tinieblas del paganismo católico que había embrutecido a las masas por sus prácticas rituales. El misionero, y muy pronto el pastor mexicano predicaban al contrario un "evangelio" que creaba hombres conscientes, activos en la formación y el desarrollo del país encaminándolo hasta el progreso económico, el capitalismo, y el progreso político, la democracia. La escuela venía a ser el lugar privilegiado donde los valores del nuevo orden industrial emergente bajo las inversiones de los capitalistas extranjeros, serían difundidos. Sin

embargo los misioneros se dieron cuenta de que podrían ganar mucho, en términos de desarrollo de sus organizaciones, si lograban convertir a las capas dominantes de la sociedad. Con este fin desarrollaron escuelas secundarias que venían a traer a México lo mejor del modelo norteamericano de enseñanza. Así se levantaron colegios prestigiosos en Puebla, México, Chihuahua, Monterrey, Saltillo donde acudían los jóvenes de la burguesía liberal emergente que mezclaban a los jóvenes más brillantes de la pequeña burguesía o de las capas nuevas del proletariado cuyos padres habían sido ganados al protestantismo. Los primeros no se convertían pero se llenaban del modelo norteamericano, mientras los segundos iban a constituir la nueva élite del protestantismo mexicano militando en los grupos de jóvenes y/o encuadrando a las iglesias.

Sáenz a nacido en Mezquital, N. L. en 1888 viene de una familia de un convertido por los Presbiterianos; su padre era un pequeño propietario rural que logró entrar luego en la burocracia del estado de Nuevo León. Moisés Sáenz, caso típico, sigue las escuelas Metodistas y Presbiterianas cuyo acceso era gratuito a los hijos de convertidos, en primer lugar en Monterrey para la primaria, y luego en el Seminario y Colegio Presbiteriano de Coyoacán donde se gradúa en 1907.

Esta escuela presbiteriana integraba sus futuros cuadros eclesiales al mismo plan de estudio que los demás estudiantes que seguían un nivel de preparatoria. Sáenz, sin embargo opta por una carrera de maestro graduándose en la normal de Jalapa, Ver. Decide ir a perfeccionarse con beta de la iglesia presbiteriana norteamericana en el Washington y Jefferson College en Washington, Pa., y luego en la Universidad de Columbia de Nueva York donde recite el título de Doctor en Ciencias.

De regreso en 1915, milita en los grupos de jóvenes cristianos protestantes, y por su formación logra ser nombrado director de la educación en el estado de Guanajuato. Por su trasfondo protestante obtiene con el apoyo de Andrés Osuna, amigo suyo, director de la educación bajo Carranza, el ser nombrado en 1919 director de la Escuela Nacional Preparatoria. Mientras asume el cargo de Secretario nacional de las escuelas evangélicas en México, sigue enseñando hasta 1920 en la escuela preparatoria presbiteriana de Coyoacán, asume por tres meses la redacción del "Mundo Cristiano" y preside la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA) en México.

Así Sáenz, es un hombre del norte, de la frontera, educado por las escuelas protestantes y por los misioneros norteamericanos, fascinado por el problema indígena, cuando es nombrado como director general de la educación en el Distrito Federal, y luego entra como oficial mayor de la SEP en 1925 y como subsecretario de educación en 1926.

Vamos a examinar cómo se relacionan en sus escritos de 1917 a 1924 su formación religiosa con su comprensión del papel de la educación en México.

## **2. LA FILOSOFIA RELIGIOSA DE SAENZ Y SU IMPACTO SOBRE LA EDUCACION**

Sáenz entre 1916 y 1924 ocupa cargos menores dentro del sistema educativo revolucionario y es un cuadro importante de las iglesias protestantes en el país. Estas iglesias viven una etapa de unificación de fuerzas a intereses con el fin de racionalizar sus trabajos y

aprovechar el reconocimiento que tuvieron por la participación de sus pastores y laicos dentro del movimiento constitucionalista. Sáenz apoya a fondo esta política de frente y asume como interino, la dirección del semanario protestante llamado "Mundo Cristiano". Además acepta ser nombrado secretario de la organización de escuelas evangélicas de todo el país. Crea en el "Mundo Cristiano" una sección de educación a la disposición de los maestros evangélicos y laicos del país que esencialmente será para difundir los métodos de educación inspirados en la pedagogía de John Dewey, el maestro de la universidad de Columbia donde estudiara en 1920.

### **Una religión eficaz y práctica**

En los artículos publicados en los periódicos evangélicos durante este período encontramos el pensamiento de Sáenz frente a la religión. Cuando define el programa de la revista que llama ("El Mundo Cristiano") lo describe como "el propagandista y defensor de todo buen movimiento que tenga que ver con la difusión a implantación de los principios e ideales de Cristo, desde los que afectan a la purificación y salvación del alma de los hombres hasta los que tienen que ver con la limpieza y curación material de sus cuerpos"

Sáenz entiende al hombre como 'ser religioso que puede ser redimido por los ideales del Cristianismo. Pero no de cualquier cristianismo, sino más bien de una religión que tiene un aspecto práctico forjando el carácter de los individuos y transmitiendo valores que sirven al progreso del orden social.

El protestantismo es esta religión del progreso y del mandamiento ético, que transmite el ideal de la honradez y de la responsabilidad ante Dios y ante los hombres. Pues "la religión no es mera abstracción. . . es algo más práctico y eficaz". El protestantismo en México puede ser la base de una sociedad regenerada por las virtudes puritanas, las cuales son, como lo recuerda uno de sus colegas director del colegio metodista de Puebla, Victoriano D. Báez, "el cultivo y desarrollo de la democracia, el respeto absoluto de la libertad, la consagración definitiva de los derechos del hombre".

Así, Sáenz ve en la nueva generación de jóvenes evangélicos la esperanza de una regeneración del país. Aquí está la oportunidad para estos jóvenes: propagar virtudes del ideal del cristianismo protestante, en los varios oficios profanos que abre el estado revolucionario.

Entre ellos la escuela es el lugar privilegiado donde pueden servir a sus prójimos los evangélicos. Pues "la escuela es hija de la iglesia y los principios del progreso social radican en la idea religiosa" Y que va a poder, en las circunstancias de la construcción de la nueva sociedad, saltar el ghetto de las iglesias para difundirse por la pedagoga de los tiempos modernos, la escuela. Cristo, entendido como el Maestro Divino, que enseña a sus discípulos las reglas de vida activa, fundamenta la acción del maestro de la escuela cuya acción es similar.

### **El trasfondo religioso de la escuela laica**

Sáenz fue siempre un ferviente defensor de la escuela laica, y si defendió la posibilidad de mantener la enseñanza privada, apoyó desde siempre el artículo tercero

de la Constitución. Pues las escuelas protestantes contribuían a una laicización de la enseñanza en México, rompiendo el monopolio católico.

¿Qué concepción tiene Sáenz de la escuela? En primer lugar entiende la escuela como la iglesia de los tiempos modernos, el monumento que ha sustituido a las catedrales de la edad media. Por eso la pasión del hombre moderno es la educación, su nuevo fervor religioso es la construcción de escuelas. Así nos dice "la educación ha llegado a ser un culto y las escuelas son las expresiones materiales de este culto"

En segundo lugar la escuela tiene una función eminentemente social, la de preparar al hombre a la vida común, la de hacer del hombre "un ciudadano, un agente de producción y un consumidor inteligente; además recuerda que "no en el orden de la importancia, sino más bien en el orden del discurso" tiene la escuela otra función fundamental: la de formar el carácter ético.

Aquí radica el trasfondo religioso de la escuela. Añade "la educación y la religión se tocan y se confunden en este punto. . . en este sentido toda religión debe ser educativa y toda educación debe -ser religiosa".

La escuela retoma, sobre un modo laico la función ética del protestantismo. Va a ir formando el carácter individual, la fuerza personal en torno "al trabajo activo de noble ambición y en contra del pecado de ociosidad. Una de las tareas fundamentales del educador consistirá en formar y desarrollar la voluntad fuerte del niño, para que venga a ser un productor activo dentro de la sociedad.

El será la base sólida del único orden político compatible con el progreso, la democracia. Pues la democracia no es

posible en un pueblo inculto y tampoco es posible sin un trasfondo moral.

Así política y escuela, se fundamentan en el mundo ético del protestantismo, laicizado, motivador del espíritu de empresa, "al cual se debe una buena parte el progreso del mundo".

Así a la preparación del niño para la vida cívica y social se debe añadir el "valor del ideal" ético que se encuentra en la religión de la honradez y de la responsabilidad. Juntos acabarán con la "falta de honradez herencia de cuatro siglos del árbol maldito que se llama el clericalismo".

Por eso es que Sáenz puede concluir su artículo en torno a la pregunta del "para qué educamos a nuestros hijos" presentando la sagrada alianza laica de "los padres y amigos, del periódico, del libro y del ministro del culto" los cuales comparten con el maestro "la responsabilidad de hacer de este ser maravilloso que el Creador nos ha dado. . . un hombre digno."

En otras palabras la religión ética es el fundamento, la raíz de la actitud pedagógica y de sentido de la escuela moderna. La escuela asume así una función religiosa pero laicizada. Como la escuela surgió a lado del templo evangélico, así la escuela retoma el aspecto práctico de la ética religiosa, la de forjar el carácter del individuo. Como "no hay religión que valga la pena de ser profesada que no demande esfuerzo y vehemencia", no hay escuela moderna que no sea pedagogía del esfuerzo.

## **El templo y la escuela se complementan**

Aún más, para Sáenz, el maestro y el pastor se complementan, como la escuela y el templo evangélico. La escuela desarrolla una pedagogía del individuo como ser social, lo prepara para la vida de ciudadano dentro del estado democrático burgués, en cuanto al templo evangélico toca al hombre en su unicidad de ser creado por Dios pues "cada corazón es un templo cerrado y cada hombre tiene necesidades únicas y personales". Ambos empujan al individuo a ser un "esforzador lo que quiere decir vencer la inercia de la vida".

Aun en 1917 Sáenz piensa que la escuela evangélica tiene una superioridad sobre las escuelas oficiales "algo tan importante que todo hombre que piensa un poco no vacila en considerarlo como la llave del buen éxito en la vida. Este algo. . . es su tendencia a fomentar. . . la formación del carácter". Para el joven educador mexicano, la educación integral debe formar el hombre al nivel intelectual o físico y moral.

Los hombres que conjugan estos tres niveles de educación son los futuros jefes del país, la élite que va a permitir el proceso de la nación mexicana hacia la luz de un orden nuevo, cuyo eje es la escuela. Pues los tiempos reclaman "hombres rectos, de conciencia y de ideales que oyeron el llamado de los tiempos y como buenos se aprestaron a la lucha". Por eso puede añadir: "Si nosotros evangélicos y en virtud de 'serlo tenemos algo que los hombres de nuestros tiempos reclaman y necesitan, debemos darlo."

Pero a la larga la escuela laica va a realizar lo que las iglesias iniciaron como modelo del progreso: una escuela que sea forjadora de personalidades y una escuela que vaya integrando una gran parte de la población, los indígenas víctimas de otra religión retrógrada, y éticamente pervertida.

Dentro del contexto de la no escolarización de los millones de indígenas y de campesinos, la escuela va a ser entendida como misión. Sáenz retomará enteramente el concepto de "misiones culturales" iniciadas por Vasconcelos. Pero le va a dar un sentido práctico ético. Los maestros son los nuevos misioneros laicos "predicando el evangelio de México y el evangelio de la vida rural y del servicio social."

La ética del protestantismo, a través de la filosofía de John Dewey, penetra en el modelo de educación rural implementado durante los años de dirección del subsecretario Sáenz: "Motivación, respeto para la personalidad, auto expresión, vitalización del trabajo de la escuela, democracia dentro de la educación" ' serán el motivo de una experiencia pedagógica novedosa.

Así esta escuela laica que aprobaron los constituyentes de 1917, no carece de una filosofía y de una política como lo piensa Victoria Lerner.

Se pretende "neutral", pero se fundamenta en el ideal ético del protestantismo cuyo rigorismo ético sirve perfectamente los intereses del capitalismo extranjero y nacional en plena construcción.

## **CONCLUSIONES**

Sáenz como evangélico, ha sido formado por las escuelas misioneras y por la ideología de la ética del protestantismo.

Esta ética coincidió con la perspectiva de regeneración del país proclamada por los constitucionalistas de 1917. Muchos educadores, maestros protestantes, tuvieron acceso a cargos de dirección bajo Carranza, Obregón y Calles. Sáenz fue uno de estos jóvenes evangélicos a quienes se abrieron las oportunidades del presente.

Entendió durante este primer periodo de su vida a la religión como el fundamento ético del hombre. Vio en el protestantismo esta religión que podía por su imperativo categórico de honradez y su dinámica hacia la libre empresa, fundamentar a la escuela que puede retomar lo mejor del protestantismo, para hacer del joven mexicano un ciudadano activo. La escuela activa sustituye al templo universalizando lo que los evangélicos habían empezado en una escala pequeña, logrando tocar a las masas a indígenas, liberándolas de los vicios morales ligados al catolicismo. La escuela debía ser el centro cultural del pueblo llevándolo al desarrollo de su propia comunidad. Este despertar del pueblo en torno a sus intereses se haría a través de la formación de personalidades cuyo carácter moral incorruptible les iba a ubicar en el frente de lucha para el bien común. Sáenz retomó del protestantismo liberal anglosajón este concepto del hombre como esforzador en búsqueda del bien común. Interés privado y público debían coincidir en la defensa de un nacionalismo abierto a los modelos pedagógicos del extranjero y al modelo económico norteamericano, hacia "el justo tipo de desarrollo, a la vez espiritual y material". Creía que sólo la educación que prepara a hombres moralmente fuertes iba a regenerar a México.

Sin duda alguna no se puede dudar el nacionalismo de Moisés Sáenz. Por su educación fue sin embargo, siempre abierto al mundo norteamericano donde tenía muchas amistades. Otros educadores de su época, como José

Vaconcelos y Manuel Gamio demostraron la misma apertura, colaborando con sus escritos y siendo parte del cuerpo consultor de la revista panamericana "La Nueva Democracia" publicada en Nueva York por intereses protestantes. No fue por casualidad que en México de los años 20, invadido por el capital norteamericano, el general Obregón para quien "los EU son naturalmente el país de donde podemos aprender más", designó a un protestante como subsecretario de Educación Pública. El rigorismo ético del protestantismo estaba a la orden del día. Obregón mismo desarrolló una intensa campaña contra el alcoholismo, encabezándola en 1925 por otro protestante, Andrés Osuna. La modernización capitalista de la sociedad mexicana necesitaba una ideología con fundamento ético que mejorara el funcionamiento de las fábricas y de la explotación de los trabajadores. Como lo escribe Gramsci para el Fordismo, "la coerción se combina con la convicción". Es decir una ideología puritana garantiza el rendimiento económico. En este contexto, Sáenz fue el hombre que necesitaba un gobierno orientado hacia el desarrollo del capitalismo en México. Su protestantismo ético, lo llevó a entender el papel de la escuela como forjadora del carácter y de la voluntad del individuo hacia el espíritu de empresa, este espíritu del capitalismo, cuya fundamentación ética encontró en el protestantismo norteamericano.

## CAPITULO QUINTO: PROTESTANTISMO Y POLITICA EN MEXICO

El protestantismo existe en México desde hace más de un siglo como fenómeno religioso. Son las leyes de la Reforma las que rompen la prohibición de penetración de otros credos religiosos además del católico romano. Así, este movimiento religioso es en México, como en el resto de América Latina, un factor exógeno, importado de fuera, y, en particular para México, desde los Estados Unidos. Sin embargo, frente a la oposición tenaz de la Iglesia católica romana, el protestantismo ha tenido el apoyo de los regímenes políticos sucesivos desde la Reforma. Subjetivamente, las sectas protestantes se han defendido siempre de no ser políticas ni tomar posiciones políticas como iglesia. Sin embargo, como cualquier institución que produce bienes simbólicos, las sectas protestantes no escapan a una función política directa o indirecta. La ideología producida por el misionero y luego por el pastor evangélico trasmite una nueva visión de la sociedad y del mundo (cosmovisión) que se opone a la anterior, ligada al viejo mundo colonial. Mas, como aparato religioso de la superestructura, las sectas cumplen con un papel de legitimación del nuevo orden económico y político emergente en México desde la Independencia hasta hoy. Por eso no podemos aceptar la declaración, de buena fe, no política de las iglesias protestantes en México. Al contrario, queremos investigar la relación constante entre la sociedad civil y la sociedad política en México, desde el campo religioso protestante, como uno de los vehículos simbólicos privilegiados del nuevo orden que surge con la implantación del capitalismo dependiente. Este protestantismo, al afirmarse explícitamente como no político, cumplió un papel político que queremos examinar a lo largo de su historia en México.

Para facilitar el estudio abordaremos sucesivamente los períodos limitados por los siguientes cambios políticos significativos ocurridos: de 1821 a 1857 con la formación del Estado nacional; de 1857 a 1872 con la Reforma liberal; de 1872 a 1910 con la oligarquía liberal; de 1910 a 1940 con la Revolución Mexicana, y de 1940 a 1978 con la socialdemocracia burguesa. Consideremos pues como criterio de toda periodicidad, no los acontecimientos intraclesiásticos sino los cambios de hegemonía ligados a la lucha de clase que atraviesa el desarrollo del capitalismo dependiente. En fin, a lo largo de nuestro trabajo definiremos como protestantismo en México a las varias "iglesias evangélicas" que penetraron durante la segunda mitad del siglo XIX y que se entienden, sociológicamente, como iglesias históricas, y a los varios grupos religiosos llamados "pentecostales" cuya penetración empieza después de la primera etapa de la Revolución (1917) con su auge actual, entre las capas marginadas anónimas de las grandes ciudades.

## **1. LA CONFIGURACION DEL ESTADO NACIONAL**

Una vez lograda la Independencia, la lucha se da entre los sectores conservadores ligados al antiguo orden feudal colonial y la burguesía emergente que defiende la implantación del capitalismo liberal en el país. La cuestión religiosa entra muy rápidamente en el corazón de los debates políticos, pues la Iglesia, uno de los aparatos ideológicos más potentes del orden colonial, mantiene privilegios económicos y político-jurídicos exorbitantes que frenan el desarrollo de la burguesía industrial naciente. Los liberales al tratar de conseguir aliados ideológicos que pudieran ayudarles a romper el bloque

hegemónico de los conservadores con la Iglesia Católica Romana van a tratar de apoyarse sobre nuevas ideologías importadas a fin de romper el dominio ideológico conservador a integrar sectores emergentes en la lucha por la liberación capitalista. Además de los masones se busca apoyo en el protestantismo. La lucha de los liberales se va a dar contra el Artículo 3o. de la Constitución de 1824, que daba lugar a la intolerancia y a asegurar la protección oficial a la Iglesia Católica Romana, y contra el Artículo 154, que perpetuaba los privilegios del clero y de los militares. El más significativo portavoz liberal de su generación, el doctor José Luis Mora, en su revista política de 1837 define la marcha política del progreso como el programa anticlerical del régimen de Gómez Farías: desamortización de los bienes del clero, abolición de los fueros, desamortización de los monasterios y difusión de la escuela laica. Sin embargo, Mora no fue anticatólico. Sentía un gran respeto por los sacerdotes de las parroquias; veía en el clero bajo, como muchos reformadores, un aliado, y abogaba, como vanguardia de una Iglesia secularizada y reformada como Zavala y Rocafuerte, en pro de la tolerancia religiosa. Para Mora la tolerancia es cuestión de educación y la escuela forma parte de esta obra de regeneración y de formación de un espíritu público.

Por eso Mora apoya la venida a México del pastor inglés Diego Thompson que vino a traer a México el sistema lancasteriano de escuelas mutualistas y la Biblia. Thompson era agente de la Sociedad Bíblica de Londres, de la cual Mora se convierte en representante durante algunos años en México, pues le interesaba muchísimo la idea de hacer circular ampliamente la Biblia en el país, como instrumento contra la intolerancia oficial. Por otro lado, el protestantismo ejerció una cierta atracción sobre los liberales por ser la ideología religiosa del país vecino

que tanto admiraban por sus instituciones y su política social y económica. Para ellos Estados Unidos era el soñado mundo utilitarista donde las relaciones Iglesia-Estado y las costumbres religiosas cobran significación especial. Rocafuerte, en su ensayo sobre la tolerancia, subrayó los efectos benéficos que ésta había tenido en Estados Unidos; inclusive aseveró que "los protestantes son más activos, más industriosos y más ricos que los católicos" y pensó que la práctica democrática de nombrar a los pastores era "compatible con el sistema de igualdad popular." Zavala por su lado se maravilló de las regulaciones puritanas impuestas a los obreros de Lowell, las comparó con las de los conventos mexicanos y descubrió el espíritu de secularización de la sociedad capitalista emergente.

Durante todo este período de pre-reforma, los liberales estaban fascinados por el espíritu utilitarista de la sociedad norteamericana, pero fueron bastante reservados frente al protestantismo como conjunto de valores culturales ajenos a la hispanidad, a la cual encarnaba mucho más la Iglesia Católica Romana. Por eso el gran problema fue cómo modernizar una sociedad hispánica tradicional sin norteamericanizarla y sacrificar con ella su identidad nacional.

Trataron de conseguir una reforma de la Iglesia Católica Romana, pero a fin de cuentas terminaron arrinconados por una Iglesia incapaz de reformarse y dejar sus privilegios y por la imposibilidad de encontrar valores propios que sustituyesen a los que habían hecho a los Estados Unidos tan fuertes e irresistibles. Paradójicamente, el Estado modelo se había vuelto antagónico con la guerra de 1843. Fueron partidarios de un catolicismo reformado que hubiera podido mantener la identidad nacional en contra de la amenaza de

transculturización que representaba el protestantismo. Por eso los primeros reformadores trataron de implantar una Iglesia católica mexicana. Unos años más tarde, la propia emperatriz Carlota, escribía a la de Francia, planteando bien el dilema de los liberales: el pseudo catolicismo formado por la conquista con la mezcla de la religión de los indios, murió con los bienes del clero que era su base principal.

"Como un pueblo no puede dejar de tener una religión, muchas personas se inclinan al protestantismo como es cómodo y sobre todo menos dispendioso, porque los sacramentos cuestan mucho y tal vez también en previsión de un porvenir que no parece lejano, el de la absorción por la raza americana.

En este estado de cosas reconocer el catolicismo como religión de Estado es sustituir el catolicismo del siglo XIX, con sus luces, su caridad y su abnegación, a los restos podridos del catolicismo del siglo XVI a introducir un culto nuevo, depurado, indispensable desde el punto de vista político para la conservación de lo rata española en América y el único capaz de poner un dique a la invasión de las sectas americanas."

## **2. LA REFORMA LIBERAL**

Con las leyes de Reforma de 1859 que establecían la libertad de culto y de conciencia en la República Mexicana, la reserva frente al protestantismo se transforma en recepción calurosa. El presidente Benito Juárez, que logró su victoria política apoyado por Estados Unidos varias veces, fue un defensor de la implantación del protestantismo en el país. El historiador Justo Sierra en

su Historia de México le presta palabras muy claras en cuanto al protestantismo, que expresan el deseo de que éste se mexicanizara conquistando a los indios que necesitan de una religión que les obligue a leer y no a gastar sus ahorros en cirios para los santos y que es la religión de la cual "mucho depende la felicidad del país".

Sin embargo, las esperanzas de reforma de la Iglesia católica no dejaron de subsistir cuando Melchor Ocampo hizo gestiones desde 1859 para formar una Iglesia independiente de Roma con los sacerdotes que se habían adherido a la reforma liberal. Lo interesante de este apoyo político fue que dio lugar a la primera Iglesia protestante -del país pues los padres constitucionalistas, una vez constituidos en Iglesia mexicana en 1861 por el presbítero Ramón Lozano en Santa Bárbara de Tamaulipas y luego en la ciudad de México, tuvieron muy rápidamente que vincularse, para poder sobrevivir, a la Iglesia episcopal norteamericana cuyo primer misionero llegó en 1869 como agente de una sociedad misionera interdenominacional. La política de desamortización de los bienes del clero fue un aspecto fundamental del desarrollo del capitalismo en México, al liberar mano de obra para la industria, el comercio y el desarrollo de los ferrocarriles; el protestantismo surgió paralelo a este nuevo desarrollo en los pueblos y ciudades liberales en vías de modernización. Monterrey, Villa de Cos, Real del Monte, Pachuca, fueron ciudades de implantación de un protestantismo que encontraría en los liberales un apoyo firme pero distante, pues ninguno se convirtió. Este protestantismo penetra en las clases pobres de la población en vías de proletarización al servicio de las compañías extranjeras. El ingeniero inglés o norteamericano, el comerciante, el cónsul y el misionero son los símbolos del hombre redimido por el capitalismo.

Convierten a los obreros "diciéndoles que para ser cristianos tienen que dejar el trago y cuidar a su familia." Las congregaciones emergen en ciudades como Villa de Nava, Coahuila, donde "el ramo mercantil así como el agrícola se desarrollan con mayor animación que antes y donde las aspiraciones y el celo de los habitantes en cuanto al lucimiento y prosperidad de su pueblo están en competencia" y donde las congregaciones evangélicas tienen "todas las características de estas sociedades bien sostenidas, donde la gente es puntual, se viste limpiamente y tiene el espíritu en buen estado."

Con el porfiriato estos pueblos modernizados se van a duplicar bajo la inversión del capitalismo norteamericano, el protestantismo y el inversionista penetrando lado a lado.

### **3. LA OLIGARQUIA Y EL PROTESTANTISMO**

Es sólo durante el porfiriato cuando el protestantismo va a lograr su primer gran auge de penetración en México. Por un lado, el intermediario de Maximiliano había reforzado la dominación de la Iglesia católica; por otro lado, las sectas norteamericanas tenían que confrontar el máximo conflicto nacional norteamericano entre las burguesías del norte (proteccionistas) y las del sur (librecambistas). Sólo a partir de los años setenta y con el desarrollo del capitalismo en México, la puerta se abre. Todos los misioneros van a actuar como agentes legitimadores del progreso capitalista en contra del atraso de la sociedad tradicional feudal-esclavista. Son portadores de la luz dentro de las tinieblas. Para ellos el país que vive transformaciones económicas radicales necesita, además

del capital norteamericano, de la regeneración espiritual que le acompañe. El protestantismo cooperas en la formación de las clases medias emergentes, vistas como los fundamentas de la democracia ligada al nuevo orden económico. Por eso, el misionero trae la escuela al desarrollo económico que va a implantar de manera más sistemática "los valores necesarios al bienestar nacional que son: la elevación del carácter individual y la inculcación de la auto-restricción y del amor para los demás que trae el cristianismo".

El gobierno da su entero apoyo al desarrollo de la iglesia protestante durante el porfiriato. Así, en Coahuila el gobernador don Evaristo Madero, "liberal y hasta radical, enemigo del clero católico, da facilidades para la predicación del evangelio. En Saltillo el misionero Powel cultivó la amistad con este gobernante y con su influencia consiguió propiedades, pagando por supuesto su valor, para escuelas y templos en Saltillo, General Cespeda y Parras. Fue amigo también del general Julio M. Cervantes, de J. M. Garza Galán y del licenciado Miguel Cárdenas, quienes ocuparon sucesivamente el gobierno del estado de Coahuila. Lo fue también del general Bernardo Reyes, gobernador de Nuevo León, y de don Juan Bustamante, gobernador de San Luis Potosí. Además fue buen amigo del presidente Díaz, quien lo recibía de preferencia cada vez que tenía que tratar algún asunto."

El acuerdo entre gobierno y protestantismo es perfecto a tal grado que la segunda asamblea protestante de todas las denominaciones reunida en la ciudad de México del 27 al 31 de enero de 1897 envía una carta al presidente Díaz para "significarle la alta estimación en que le tienen todos los protestantes de la República por las excepcionales dotes que ha desplegado como buen político".

El presidente y los gobernadores se muestran favorables al protestantismo. La Iglesia metodista de Gante, en la capital, es la sede de servicios conmemorativos para el emperador Guillermo I de Alemania, el presidente Garfield y el general Grant, a los cuales asisten el presidente y los oficiales del gabinete, el cuerpo diplomático y altas personalidades civiles. La Iglesia católica romana, frente a esta invasión de sectas, trata de difundir la sospecha de los fines políticos de estos grupos religiosos como punto de lanza del imperialismo norteamericano. Sin embargo, los clérigos protestantes "explican claramente que los misioneros protestantes son siempre obedientes de las autoridades civiles bajo cualquier gobierno en todo el mundo".

El gobierno, cuyo apoyo es incondicional en la lucha para romper la hegemonía política de la Iglesia católica romana, punto trató de hacer del protestantismo la religión del Estado. Lo expresó así claramente un gobernador contestando a un misionero que había pedido la protección militar para su iglesia amenazada por una manifestación católica:

"Señor le doy con mucho gusto la protección deseada, pues corresponde a mi deber de hacer respetar las leyes; y aunque no manifiesto interés alguno para con sus opiniones o formas religiosas, si nos interesa estimular la organización de un cuerpo de clérigos lo suficientemente fuerte para contener a la vieja iglesia."

Los misioneros tampoco se dejaron engañar pues analizaron con mucho realismo el apoyo del gobierno y de los liberales: definido como "infidelidad abierta o, a lo mejor, una indiferencia religiosa cuyo esfuerzo principal se dirige a asegurar la estabilidad política y perfeccionar el

sistema de educación popular" y como "voluntad de usar al misionero como un instrumento contra el poder político del partido liberal". Así encuentran sabio para el trabajador evangélico el reconocer este hecho y "ser libre de todo alianza".

"Al término del porfiriato volvieron los trajes talaes, el toque de campanas, las procesiones religiosas y mil maneras de culto externo. Pues el gobierno había logrado lo que buscaba: quebrantar el poderío económico de la Iglesia en cuanto representaba una instancia feudal que obstruía el desarrollo del capitalismo."

En esta lucha se usó al protestantismo para romper la hegemonía religiosa y desviar el conflicto. Así lo anota muy bien A. Cueva, una vez logrado este propósito la Iglesia puede retomar su lugar "ya no en un plan de igualdad y competitividad, sino mediante la incorporación subordinada y refuncionalizada."

Al final del porfiriato las iglesias son totalmente incorporadas al proyecto capitalista pero ahora como elemento supeditado al nuevo polo de poder. El propio Díaz, cuando, cuestionado por un grupo de misioneros protestantes poco antes de su caída, sobre si las leyes rígidas que prohibían la tenencia de propiedades serían relajadas, explicó contestando: "Sería bien con ustedes, pero tenemos que pensar en los clérigos; hemos tenido una mala experiencia con ellos; no se satisfacen con manejar a la iglesia; quieren manejar al gobierno también".

Durante el porfiriato, el protestantismo, cuya máxima fase de implantación se ubica en los años 1870-1890, años de desarraigo de la oligarquía reaccionaria y de desarrollo del capitalismo, va a tener toda libertad para establecer su proyecto. Escuelas primarias y secundarias, hospitales, y

una prensa de excelente calidad van a reforzar la predicación del misionero cuyo contenido refleja la ideología del "destino manifiesto" que México puede compartir con el país hermano si logra convertirse a la democracia y al progreso de los cuales el evangelio es parte integrante.

En 1910 las iglesias protestantes de todo el país reportan una membresía de 30 mil fieles, lo que permite pensar que la comunidad protestante mexicana debía contar con unos 100 mil simpatizantes. Esta comunidad, dominada por el modelo importado del misionero norteamericano; desempeña un papel de apoyo a la oligarquía liberal. Eso permite leer cantos misioneros de alabanza al Estado del cual lo siguiente es representativo:

"Que dejen sus estados y autoridades locales cooperar con el gobierno central para con la protección de la industria moderna, de las ventajas educacionales y de la libertad religiosa; dejen multiplicarse sus escuelas, dejen extender por todos lados su prensa libre, dejen las iglesias evangélicas multiplicarse a través del país . . . y la tierra de Moctezuma, Hidalgo, Juárez y Díaz se levantará con toda la fuerza de su nueva vida para reconocer, como su dirigente y guía divina, al Rey de Reyes y Señor de los Señores." Sin embargo un futuro no tan jubiloso se preparaba.

#### **4. LA REVOLUCION DEMOCRATICO-BURGUESA**

Las iglesias evangélicas, en manos de los misioneros, se quedaron bastante distanciadas de los problemas sociales que surgían en los últimos años del porfiriato. Ellos

mismos reconocieron que "al principio de la agitación política, nosotros los americanos en México, casi unánimemente simpatizábamos con el bando de Díaz, aunque por supuesto, no teníamos el derecho de tomar partido. Naturalmente nuestro interés se ligaba al mantenimiento del orden público". El régimen oligárquico que se apoyaba sobre los junkérs, la burguesía compradora y el capital monopólico extranjero iban a tener que ceder frente a la fuerza emergente de la clase media apoyada 'sobre reivindicaciones agrarias y obreras. Las iglesias protestantes, después de desarrollarse en las regiones industriales y mineras del siglo XIX, se habían implantado en las zonas de inversión del capital norteamericano, a la sombra de las compañías que apoyaron 'siempre la creación de templos, y de todo otro servicio, como pertenecientes al capital extranjero. Así, además de las clases medias emergentes de pequeños comerciantes, de ferrocarrileros y de maestros de primaria y de secundaria educados en los colegios evangélicos, el protestantismo reclutaba en el medio obrero y aun en el campo. Además, muchos braceros regresaban convertidos desde Estados Unidos.

Todos estos, por su origen social, representaban sectores potencialmente disconformes con el orden social del porfiriato.

Por tanto, no sorprende encontrar protestantes en los movimientos prerrevolucionarios, en particular con afinidad al Partido Liberal Mexicano (PLM) de los hermanos Flores Magón. Pues la coalición del PLM comprendía "también obreros, campesinos, pequeños comerciantes y en general una mezcla de clase baja y de la clase media baja."

Así, en la huelga de 1906, en Cananea, con la Green Copper Consolidated Co., su líder obrero, Esteban Baca Calderón, tenía un pasado protestante congregacional como maestro de escuela dominical. Un año después, en Río Blanco, los obreros textiles hacen huelga y es el pastor metodista José Rambia, quien protesta en numerosas ocasiones ante el gobernador Teodoro Dehesa por el mal trato económico y social a los obreros. En Tabasco, durante estos mismos años, el magonista Ignacio Gutiérrez," afiliado al protestantismo, suscriptor de Regeneración, y Montero, que a fuerza de trabajo llegó a próspero mercader al extremo de llamársele el cacique de Río Nuevo, son quienes llaman a secundar la rebelión del norte.

En el norte los Orozco, padre a hijo; líderes de arrieros, fueron miembros de la Iglesia metodista de Cuauhtémoc, Chihuahua.

Por otro lado en el sur, con el movimiento iniciado por Emiliano Zapata militan también muchos evangélicos. El metodista Otilio Montaña, maestro de primaria, ayuda a Zapata a redactar el Plan de Ayala (25 a 28 de noviembre de 1911). Al principio de la campaña gubernamental de 1909 de Madero, Montaña pronunciaba en Morelos discursos elocuentes acerca de la guerra "de los pobres contra los ricos." Fue uno de los jefes zapatistas de la Soberana Convención Revolucionaria, vicepresidente de la mesa directiva con Soto y Cama (elegido el 9 de enero de 1915), y el 11 de junio de 1915, en el gabinete de Francisco Lagos Cházaro, ministro de la Instrucción Pública. Firmó también la ley agraria del 26 de octubre de 1915 que fue un aporte original y valioso a la doctrina agraria de México.

Otro joven metodista, José Trinidad Ruiz, deja el pastorado para estrechar su relación con Zapata, mientras otro pastor metodista de Tlaxcala, Benigno Zenteno es uno de los generales de Zapata.

El PLM provenía más bien de los trabajadores industriales y de pequeños comerciantes a intelectuales pequeño burgueses, que de los ejidatarios y pequeños propietarios donde reclutaba él zapatismo. Sin embargo, los dos movimientos tuvieron mucho en común con el campesino, a juzgar por la alianza que más tarde hicieron Zapata y el PLM, y por la tendencia de los campesinos de apoderarse espontáneamente de las tierras y de los molinos durante la Revolución.

Si los protestantes tomaron parte activa en las luchas obreras y zapatistas, si algunos simpatizaron con el movimiento magonista, la mayoría apoyó el movimiento constitucionalista de la Revolución.

Los jóvenes intelectuales de la pequeña burguesía protestante vaciaron los colegios protestantes -Chihuahua, San Luis Potosí, Coyoacán, Puebla, Pachuca y otros- uniéndose a las fuerzas revolucionarias. Muchos pastores dejaron sus congregaciones como E. W. Paniagua y José Trinidad Rodríguez, que fueron generales. La mayoría de ellos apoyó en primer lugar a Madero y luego a Carranza. Así, en los primeros días de 1912 una comisión de evangélicos es recibida en el Castillo de Chapultepec por Madero, a quien entregan una Biblia en nombre del pueblo evangélico de México. Este último les contestó:

"Estoy sumamente agradecido por este obsequio tan interesante que ustedes me hacen; estén seguros que lo aprecio en todo su valor. Abrigo la misma creencia que

ustedes acerca del valor de sus principios para la elevación de los pueblos, pues estoy cierto que solamente la moral cristiana engendrará a los pueblos. Felicito a ustedes ardientemente por la buena obra que están haciendo, cooperando a la elevación moral del pueblo mexicano. El pueblo mexicano es de nobles sentimientos, es bueno y heroico; lo único que le ha faltado es la ilustración, y éste será uno de mis mayores esfuerzos: trabajar por su ilustración para que pueda ser capaz de comprender los principios tan elevados de este libro. Sigán ustedes en tan generosa empresa y así cooperarán conmigo en la elevación del pueblo mexicano."

Madero fue asesinado el 22 de febrero de 1913 y es Carranza, gobernador de Coahuila, quien sigue su lucha constitucionalista. Los evangélicos entonces se levantan en masa. Carranza había sido desde siempre un firme apoyo de la obra evangélica del misionero de los Discípulos, Samuel Cuy Inman, en Piedras Negras. También había tenido como director de la Instrucción Pública a un evangélico metodista, el profesor Andrés Osuna.

El protestantismo mexicano gana su inserción política social por su participación en el movimiento popular integrándose, en primer lugar, al proyecto maderista democrático liberal y luego al constitucionalismo carrancista que responde a los intereses de la clase media obligada a tomar medidas en favor de los campesinos y de los obreros. Contribuyeron a forjar así la ideología "revolucionaria" al calor de la lucha; esta ideología fue obra, aun en sus aspectos más radicales de una clase media urbana en ascenso que "también pretendía proteger las grandes masas campesinas y los crecientes grupos obreros, pero respetando a incrementando la estructura capitalista". Aparte de algunos brotes de radicalismo

obrerista y agrarista, el protestantismo nacional era apto para la revolución democrático-burguesa que superaba la vía reaccionaria oligárquica a implantaba el capitalismo en México.

Este protestantismo acepta la revolución como ola de moralidad y de regeneración de una sociedad, lo porfiriana, que dejaba demasiado espacio a la Iglesia católica refuncionalizada, empobrecía a las masas campesinas y obreras y bloqueaba el ascenso de la pequeña burguesía. El Abogado Cristiano en 1916, explica muy bien por qué los evangélicos han sido partidarios de la Revolución cuando comenta:

"A nadie se le oculta que el verdadero evangelio hace del hombre un acérrimo partidario de la honradez, de la verdad y de la justicia; hace de él un enemigo irreconciliable de toda forma de inmoralidad y que émulo de Jesucristo, cuyos altos principios profesa y practica, de corazón naturalmente, toma el partido del pobre y del humilde, del oprimido y del que llora en tanto que aborrece a los tiranos y a los verdugos"

Esta toma de partido es un apoyo político al proyecto democrático-burgués de la revolución mexicana.

A partir de la victoria y de la elaboración de la Constitución de 1917, el protestantismo recupera sus iglesias y jugará el papel ideológico de legitimador del Estado democrático-burgués. Su papel se define como una tarea moral que el futuro diputado evangélico, Leopoldo García, en aquel entonces cronista de la Convención Evangélica de 1916, define así:

"Estamos a las puertas de un gran despertamiento de la conciencia nacional. Obreros del evangelio, estén listos y

preparados para alimentar con nobles ideales el hambre y la sea de todo un pueblo que espera de vosotros le mostréis el camino factible de la regeneración por medio del evangelio que es poder para salvar a todo aquel que cree."

Además, los misioneros que habían regresado después del exilio forzado debido a la intervención americana de Veracruz (1914) encuentran una mayor aceptación aun para la obra protestante. Pues la Revolución había puesto en el poder a una nueva clase gobernante, y muchos de ellos habían sido educados en escuelas protestantes o eran protestantes. Con Obregón y Calles el apoyo al protestantismo va a ser aún más evidente y será parte de la estrategia de lucha contra la Iglesia católica. Moisés Sáenz, un presbiteriano, participa en el gobierno de Obregón como ministro de Instrucción Pública, sucediendo a Vasconcelos. Su hermano, Aarón Sáenz es nombrado jefe del gobierno del Distrito Federal y luego gobernador de Nuevo León; Andrés Osuna se convierte en gobernador de Tamaulipas. Los políticos meten a 'sus hijos en el colegio metodista de la ciudad de México (Sarah L. Keen). Obregón y Calles acordaron donativos a la MICA (Young Mens Christian Association, Asociación Cristiana de Jóvenes).

Del lado protestante las iglesias apoyan con todo vigor la campaña de regeneración social antialcohólica iniciada por Obregón y ampliada por Portes Gil, de tal modo que el Congreso Evangélico de La Habana» dirigido en gran parte por mexicanos, envió un mensaje de felicitación a Portes Gil por su campaña antialcohólica. En el mismo Congreso, el diputado agrarista mexicano, Leopoldo Camarena (profesor y metodista), consideraba cómo algunas de las realizaciones más notables de la Revolución, "la creación de la pequeña propiedad rural

mediante el programa agrario, la organización y encauzamiento del movimiento obrerista y los grandes esfuerzos en favor de la educación popular". Los protestantes norteamericanos no esconden tampoco su simpatía para con los revolucionarios, como lo manifiesta este telegrama enviado por las iglesias episcopales de Toledo (Ohio) y Taylor (Pen) al presidente Obregón: "Millones de americanos se solidarizan con usted y rezan por su lucha para librar a su gran país del grillete que la Iglesia católica romana le ha impuesto".

Así pues, en la lucha anticlerical los protestantes son de gran apoyo para los revolucionarios y para la política extranjera de Estados Unidos; los protestantes sirven de enlace con la gran empresa ideológica de enmarcar el imperialismo bajo la imagen del Panamericanismo.

Basta leer las obras del ex misionero de Piedras Negras, Samuel Guy Inman," para entender la importancia que el gobierno norteamericano otorga a las iglesias dentro de su estrategia política con América Latina. Ya en 1917, durante una visita como secretario ejecutivo del Comité de Cooperación para América Latina de las iglesias norteamericanas que han revisado su estrategia después del Congreso Continental de Panamá, éste nota, "la constante y amigable influencia de los misioneros. . . que tienen una influencia para el bienestar internacional, es imposible de calcular. Un libro debería ser escrito sobre lo que las escuelas evangélicas hacen para interpretar América Latina y América del Norte la una a la otra."

Misioneros y capitalistas están de acuerdo con que necesitan los unos de los otros para mantener el progreso como lo entiende Estados Unidos. Inman lo desarrolla en un libro que escribe sobre el Panamericanismo y que lo hará uno de los consejeros más apreciables de los

gobiernos norteamericanos en relación con América Latina. Por otro lado, un hombre de negocios establece aún más claramente la complejidad de la misión y del negocio en la conquista económica y política de México de los años 20:

"Es el campo donde yo creo que la cooperación de las compañías americanas y de los misioneros americanos en México llevaron a la solución de los últimos problemas mexicanos. Por su lado, las compañías listas y ansiosas de servir, encuentran a través de las misiones una media por el cual su dinero y la gran fuerza de su prestigio tendrán una orientación eficaz. Las corporaciones petroleras, mineras y ferrocarrileras extranjeras no repararon, creo, en poner sus recursos y su oportunidad a disposición de trabajadores de los cuales, están convencidos, pueden mejorar la moralidad y la capacidad productiva de los cuales su negocio depende."

Los años 1917 a 1934 son los años de la gran alianza entre el gobierno, los protestantes y los hombres de negocios. En septiembre de 1921, el país festeja su primer siglo de vida libre y soberana. El presidente de la república invita oficialmente a los evangélicos de la capital para que participen en los festejos; el 28 de septiembre más de 4 mil evangélicos se den cita en el teatro "Esperanza Iris" para un programa especial de gratitud a Dios por la bendición de nuestra independencia nacional. Es invitado el presidente de la república, quien acepta enviando en su nombre al general Celestino Gasca, gobernador del Distrito Federal." Los revolucionarios del norte se habían vuelto poco a poco unos capitalistas, y los protestantes habían seguido legitimando más y más el orden social "revolucionario" que favorecía el desarrollo de un capitalismo dependiente en manos de las burguesías nacionales y extranjeras. La crisis de 1929 y sus

repercusiones en México con la toma de poder posteriormente por Cárdenas iba a deshacer momentáneamente la triple alianza del capital, la política y la religión.

Con la crisis económica mundial que arranca en Estados Unidos en 1929, los gobiernos dependientes tienen un margen de maniobras para imponer una cierta radicalización populista. En México, es el presidente Cárdenas quien logra a la vez una radicalización política con una línea socializante, ideológica -con la enseñanza del socialismo en las escuelas-, y económica --con las nacionalizaciones-.

Las iglesias evangélicas que habían sido consideradas como aliadas de los gobiernos de Madero, Carranza, Obregón y Calles, van a sufrir también la ola de anticlericalismo que desató el último gobierno. Cárdenas es afecto a otros credos; como lo menciona claramente un observador interesado de la época, W. C. Townsend,

"durante esta crisis, las diferentes iglesias protestantes se habían sometido a las exigencias del gobierno. Las escrituras de propiedad de sus iglesias se habían transferido a favor del Estado; la mayoría de sus escuelas fueron cerradas, a sus ministros los obligaron a registrarse y en algunos casos a pagar impuestos especiales de clerecía; en cuanto a los ministros que no pertenecían al país, se les prohibió que ejercieran como pastores. De todas maneras, los protestantes sí se alarmaron, y con razón, pues la maquinaria de Calles, dio manos libres a los furiosos dirigentes de su campaña antirreligiosa. En varios estados cerraron las iglesias protestantes y se expulsó a sus ministros; algunos niños fueron puestos en la escuela bajo influencias agnósticas; en ciertos casos, congregaciones enteras desaparecieron al renegar de su fe

los creyentes débiles que tendieron a congraciarse con las autoridades. Pero la mayor parte de las iglesias protestantes continuó con sus tareas y algunas aumentaron sus fieles. Por ejemplo en Tabasco, después de la enconada persecución emprendida por el gobernador Garrido Canabal, las fuerzas evangélicas se encontraron más fuertes."

Estos ataques llevaron a los protestantes mexicanos a publicar un folleto, precisamente en 1934, que tendía a mostrar la lealtad del protestantismo a la Revolución Mexicana. En este texto los protestantes se presentan como herederos de "la tradición histórica de los indios conquistados y esclavizados, de las heroicas chusmas insurgentes y de los indómitos chinacos de la Reforma" y como la vanguardia de la Revolución, por ser precursores del "gran movimiento de educación campesina y de incorporación indígena que actualmente forma parte del programa de la Revolución."

¿Por qué semejante declaración de fe revolucionaria se complementa con toda una reflexión sobre la propiedad colectiva y privada? Por los ataques duros que por primera vez la Revolución dirige al protestantismo. Ataques al nivel de una de las arenas preferidas de divulgación evangélica: la escuela. La mayoría cierra, y la educación socialistas prohíbe la enseñanza de cualquier credo. Ataques también de dirigentes obreros que denuncian precisamente la alianza del protestantismo y del imperialismo norteamericano. La CROM y Lombardo Toledano denuncian a las sectas como vanguardia del imperialismo, "un elemento conquistador, amigo del capitalista y enemigo del obrero que se ha propuesto mediante sus escuelas, sus templos y sus deportes, la norteamericanización del pueblo mexicano."

A pesar de todo, la situación queda favorable para las iglesias evangélicas. Van a perder fuerza en la educación primaria y 'secundaria tomada directamente por el gobierno o afiliada a los, programas de la SEP, es decir sin posibilidad de seguir ningún programa de enseñanza religiosa. Sin embargo, las iglesias evangélicas cuyos maestros se habían reunido con representantes de las juntas misioneras y del Comité de Cooperación de América Latina (cc1A) en la ciudad de México los días 16 y 17 de marzo 1934; deciden reorientar el trabajo pedagógico misionero en las zonas indígenas donde el gobierno busca apoyo. Se llama la idea de la escuela misionera rural. Aun más, el gobierno va a dar puerta abierta a todo grupo religioso que busque trabajar para la educación de los indígenas. Así, el Instituto Lingüístico de Verano puede desarrollar sus actividades oficialmente a partir de 1935, aunque ya desde 1934 su rector, W. C. Townsend, se encontraba trabajando con el respaldo de la SEP, como lo confirma un reporte de discusión entre S. G. Inman, secretario del CCLA y un oficial de la SEP:

"Hace poco un oficial del gobierno encontró a un tal señor Townsend de Guatemala que había pasado la frontera y trabajaba entre los indios. Cuando se le preguntó qué hacía, él explicó que estaba ayudando a los indios. Pero no tenía permiso alguno de parte del gobierno; así, lo enviaron a la ciudad de México y se le aconsejó reportarse conmigo. El me explicó que deseaba ayudar a los indios. También me mencionó que estaba traduciendo el Nuevo Testamento en uno de los idiomas indígenas de Guatemala, lo que me hizo pensar que estaba deseoso de hacer propaganda religiosa. Le pregunté sobre este asunto y dijo que su solo deseo era de servir a los indígenas. Le dije que si no iba a hacer propaganda y sólo a servirles, le daríamos el permiso. Y así le hemos dado un permiso para

trabajar, bajo estas condiciones, entre una de las tribus indígenas."

En fin, durante estos años de terror blanco contra la religión, el protestantismo busca reacomodarse a la nueva coyuntura política. Pero este reacomodo se hace sobre una posición de velada sospecha de un gobierno que defiende la educación socialista, laica y atea. El protestantismo, que había sido la vanguardia de la revolución burguesa, viene a dudar de la revolución populista que pone en peligro su razón de ser. A este respecto es muy significativo que precisamente por primera vez en 1934 surjan desde el sector protestante ataques al marxismo. El libro del secretario general del Consejo Nacional de las Iglesias Evangélicas de México, profesor Gonzalo Báez-Camargo, sobre la verdad y los errores del marxismo, es muy significativo. Para el autor, el cristiano se opone al odio y debe reconciliar y unir donde el marxismo divide. Así añade: "desde el punto de vista de la verdadera justicia, no debemos permitir que el capitalista robe al obrero su participación en los beneficios de la empresa, pero tampoco debemos quedar conformes con que el obrero despoje al capitalista de lo que le corresponde. Esto último está bien según la "justicia" canónica del marxismo, pero si nuestra justicia no fuese mayor que la de los escribas y fariseos no entraremos en el Reino de los Cielos que es justamente el reino de la fraternidad y de la salud social".

Este texto refleja la posición dominante del protestantismo para con la radicalización política que vive México. Sin embargo, una minoría, dentro de las iglesias evangélicas, va a radicalizarse durante estos mismos años. En particular una rama de la Iglesia metodista encabezada por un ex líder agrarista revolucionario, el profesor Gumaro García, de San Martín Texmelucan, va a estructurarse

como movimiento "Unidad y Progreso" alineándose totalmente sobre lo más radical del gobierno populista.

## **5. LA SOCIAL-DEMOCRACIA MEXICANA Y EL PROTESTANTISMO**

Estas tensiones entre el campo religioso y el campo político van a superarse con la elección del presidente Ávila Camacho. Afirmando "soy creyente", éste va a poner fin a las relaciones tensas entre Iglesia y Estado. Representando los intereses de la clase media y de la gran burguesía beneficiaria de la Revolución, él proclama, en junio de 1940: "un pueblo no es una mezcla heterogénea de clases, cada una luchando para sus intereses; es una gran unidad histórica enraizada en el pasado y luchando juntos por un futuro común." Las iglesias evangélicas, cuya fracción dominante abogaba exactamente por esto, van a entrar con entusiasmo renovado en el proyecto político reformista de los gobiernos revolucionarios de los años 40 en adelante. El Congreso Evangelista Nacional, reunido en Puebla en 1939, ya plantea la necesidad de la alianza de las iglesias y del gobierno en el mejoramiento económico y espiritual de los grupos laborales, rechazando el comunismo con su guerra de clase. Estos planteamientos no hacen sino reflejar la situación de clase de los sectores protestantes, pues, como lo nota el sociólogo norteamericano Merle Davis en su estudio de las iglesias evangélicas de México en 1940, "el estado económico y social de los evangélicos, en comparación con el resto de la comunidad, es sumamente brillante y hace entrever la posibilidad de un grupo evangélico fuerte y vigoroso para el futuro".

Con el desarrollo de los grupos pentecostales," que surge precisamente como reflejo (y protesta) contra el desarrollo económico capitalista dependiente que hace migrar a millones de campesinos a los suburbios de las metrópolis, los evangélicos van a aumentar considerablemente a partir de 1950. Sin embargo, este protestantismo totalmente refuncionalizado y subordinado al proyecto político y económico, tendrá menos oportunidad profética sobre los problemas provocados por el desarrollo mexicano.

Más aún, va a ser instrumentalizado para la nueva lucha ideológica provocada por el desarrollo de la guerra fría entre el bloque soviético y el bloque capitalista. El Estado mexicano ya no encuentra su enemigo en la Iglesia católica sino en el comunismo y en los movimientos radicales que en el país pretenden orientar las luchas sociales hacia una radicalización de la revolución democrático-burguesa. Esta línea va a endurecerse con la toma del poder por Fidel Castro en Cuba. Durante este período el protestantismo mexicano va a ser poderosamente "trabajado" para que produzca un discurso condenador del socialismo.

Aun cuando de sus filas surjan elementos con espíritu de lucha y de compromiso hacia los desposeídos, el protestantismo dominante sirve de instrumento del gobierno para comparar a los más radicales. Así, en los años 1950 un líder evangélico morelense, Rubén Jaramillo, encabeza un movimiento agrarista que logra agrupar a miles de campesinos sin tierras. Iniciador del proyecto (sociedad cooperativa) del ingenio "Emiliano Zapata" de Zacatepec (1938), del cual fue primera presidente del Consejo de Administración, no logró sustraerlo al sistema político corrupto. Rechazó entrar, por sus convicciones morales, en este sistema político donde hubiera tenido un "futuro brillante". En 1943 se levantó en

armas con varios zapatistas correligionarios, contra la "leva" para el servicio militar obligatorio.

En 1944, beneficiado por una amnistía de Ávila Camacho, organizó el Partido Agrario Obrero Morelense (PAOM) y lo registró legalmente para contender con sus mayorías en dos elecciones de gobernador del Estado (1945-1952); coordinó huelgas de cañeros del Ingenio de Zacatepec. En 1958 el gobierno de López Mateos le ofrece amplias garantías y le promete apoyo para resolver los problemas campesinos en el Estado. Los emisarios de López Mateos son el pastor metodista Nacho González, un general llamado Rubén Peralta, evangélico, y el profesor Salatiel Jiménez, metodista que tenía acceso con el presidente López Mateos por medio de su esposa presbiteriana. Jaramillo acepta la propuesta y el abrazo de López Mateos. Al principio López Mateos parece ayudarlo, pero pocos años después Rubén Jaramillo es defraudado cuando el gobierno no entrega los llanos de Michapa y El Garián a los campesinos. Antes de levantarse de nuevo en armas, llegaron los asesinos el 23 de mayo de 1962 y lo matan a él y a su familia en las minas de Xochicalco. Fue la policía judicial del Estado encabezada por Heriberto Espinosa (alias "el pintor").

No es una casualidad, pues, que Jaramillo cayera en 1962. Sus reivindicaciones y las de sus compañeros ponían en peligro el orden capitalista dependiente y podían ser un brote de luchas guerrilleras que así como habían tenido éxito en Cuba, podrían haberlo tenido, como lo demostró años después, el levantamiento, en el Estado de Guerrero, de un maestro de escuela llamado Lucio Cabañas. Su movimiento termina aplastado como las protestas estudiantiles de Tlatelolco en 1968.

Mientras tanto las iglesias evangélicas se sienten desposeídas de su proyecto social. En 1956 las 19,769 escuelas primarias y las 507 secundarias establecidas por el gobierno rebajan en mucho las 250 escuelas evangélicas establecidas antes de la Revolución. La docena de hospitales y clínicas son integrados al Plan del Departamento de Salubridad Nacional que cuenta con más de 200 centros en el país. Reconocen pues las iglesias "que como los departamentos de educación y de salubridad han tomado ya la delantera en estas obras, conviene buscar nuevas fronteras para la Iglesia ante las necesidades del hombre."

Encuentran que "el traslado de millones de ciudadanos de poblaciones pequeñas hasta Guadalajara, Monterrey, Tampico y México, en donde las costumbres campestres y poblana no se ajustan al ambiente ciudadano, plantea una frontera agudamente llamativa". Pero este trabajo, se va a entender como adaptación y como salvación espiritual. En 1960, los asuntos que marcaron la Convención Evangélica Nacional reunida en San Luis Potosí son: "afirmar la doctrina escrituraria, buscar el avivamiento por el Espíritu Santo, promover la evangelización personal y la unidad en el Espíritu Santo" Este repliegue espiritualista se va a expresar en un repliegue del movimiento ecuménico de México. Se logran enviar algunos delegados a la Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana de Lima, Perú, pero "el envío de esa delegación causó no pocas angustias al Concilio Evangélico de México, dada la indiferencia de los que viven en su ínsula conservadora y niegan todo apoyo a empresas evangélicas interdenominacionales a internacionales." En Lima, el doctor Eugenio Stockwell, de Buenos Aires, afirmaba que "las iglesias evangélicas no pueden rehuir un enfrentamiento con los problemas sociales y políticos de nuestros días". Era un grito al cual respondió el silencio de las iglesias mexicanas. Silencio

que pudo ser cómplice. Cómplice de la muerte de Rubén Jaramillo; cómplice de la clase dominante que llevaba al país hacia el empobrecimiento de las mayorías. Una complicidad que resultaba política y funcional para un sistema político que busca el apoyo de la clase media emergente. Apoyo que padece hoy en las filas pentecostales y de las iglesias históricas, que siguen apartándose de sus orígenes históricos, del proyecto liberal de apoyo a las demandas reformistas de la Revolución Mexicana," y de las demandas radicales del evangelio. El protestantismo hoy día, por el contrario, refuerza el apoyo público al status quo sociopolítico.

## **CONCLUSIONES**

El protestantismo siempre ha constituido un fenómeno minoritario en México. El análisis histórico, que hemos desarrollado, nos ha permitido establecer que a pesar de su poca importancia numérica, su entrada, su implantación y su desarrollo han sido ligados a las luchas políticas en el país. Para concluir este trabajo que esperamos ampliar próximamente, adelantaremos las siguientes tesis que hemos tratado de comprobar.

- El protestantismo ha sido aceptado con temor por los liberales, por entender que representaba una ideología que ponía en peligro el modo de ser hispánico.
- Ha sido aceptado como ideología religiosa que podía romper el monopolio de la Iglesia Católica Romana.
- Ha sido un agente de modernización de la sociedad mexicana de la segunda mitad del siglo xix,

incorporado y subordinado al proyecto del Estado oligárquico.

- Formó y estructuró una clase media emergente que iba a entender la necesidad imperiosa de participar en las luchas contra la oligarquía liberal.
- El protestantismo mexicano participó en masa en la revolución defendiendo, según su interés de clase, la línea constitucionalista, pequeño-burguesa.
- Por su participación logró respeto y apoyo de los gobiernos constitucionales apoyando la política nacionalista.
- Es uno de los elementos que inspiró a los gobiernos revolucionarios que crearon el nacionalismo mexicano moderno (PNR) cortándolo de la hispanidad y modelándolo sobre valores norteamericanos con la exaltación paralela de la mexicanidad (indigenismo).
- Con la radicalización cardenista, el protestantismo se replegó en un apoyo oficial a la revolución y un terror grande por el anticlericalismo que ya sobrepasaba el anticatolicismo tradicional.
- Algunos sectores protestantes apoyaron el proceso cardenista (unidad y progreso, Rubén Jaramillo), pero fueron marginados del protestantismo.
- El protestantismo refuncionalizado y subordinado al proyecto desarrollista se replegó a la esfera privada para asegurar el consenso en torno a la hegemonía sociopolítica del grupo dominante, y para apoyar la lucha anticomunista.
- El protestantismo en México ha sido y es un aparato ideológico del Estado capitalista dependiente, cumpliendo con la función de legitimar el orden "democrático-burgués".

# CAPITULO SEXTO: PROTESTANTISMOS MINORITARIOS Y PROTESTATARIOS EN MEXICO

En México como en otras partes de América Latina, uno solo puede hablar de protestantismo en forma plural. Como lo ha demostrado Lavile d'Epina y en Chile y Argentina,' los protestantismos latinoamericanos pueden ser clasificados por medio de una tipología en función de sus génesis como de sus estructuras y funciones. Los tipos fundamentales de dicha tipología (la secta, la secta establecida, la denominación y la iglesia) cruzados con las varias modalidades de transplatación (protestantismo étnico y protestantismo de conversión), nos dan la posibilidad de establecer un orden en la proliferación de sociedades religiosas protestantes. Los ocho tipos elaborados por Lavile se reducen tradicionalmente a tres sectores: por un lado el protestantismo "histórico" formado por las iglesias de origen misionero que penetraron a partir de la segunda mitad del siglo XIX; se relacionan todavía con sus iglesias madres, las grandes denominaciones norteamericanas. Por otro lado encontramos las misiones de fe, organizadas por cristianos independientes a partir de los años 1920 como sociedades interdenominacionales, utilizando técnicas modernas de evangelización de masas o dirigiéndose a sectores particulares de la población como los indígenas o los estudiantes. Finalmente, el pentecostalismo reagrupa el

conjunto de sociedades religiosas que acentúan las manifestaciones "calientes" de su conivencia y de su espiritualidad. El conjunto de estos protestantismos representan un 3% de la población total de México hoy. Se dividen en un centenar de sociedades religiosas dominadas en sus tres cuartas partes por los pentecostalismos. Estas sociedades religiosas protestantes aparecen como minoritarias de un punto de vista demográfico.'

## **1. PROTESTANTISMOS SUBORDINADOS**

Sin embargo lejos de ser calificadas por la apariencia demográfica, su carácter minoritario está marcado más bien por la posición objetiva, subordinada que ocupan dentro del campo religioso mexicano como también dentro de la sociedad global. Estos protestantismos son subordinados a la vez frente a los catolicismos dominantes y frente a las clases sociales dominantes. Constituyen una minoría nacional subordinada, sujeta a discriminación, explotación y opresión de un punto de vista estructural y superestructural, dentro de una formación social capitalista dependiente dividida en clases sociales. Además de la contradicción de clase, una contradicción secundaria ubica de manera subordinada a estos protestantismos, es la contradicción ciudad-campo. Estos protestantismos se nos aparecen entonces como subordinados en cuanto a segmentos de sectores sociales dominados urbanos (lumpenproletariado y pequeño burguesía emergente) y rurales (sociedad tradicional en vía de desintegración y/o reestructuración). Reclutan fundamentalmente en los grupos sociales en estado de armonía y en vía de aculturación. Su religión es popular y es parte integrante de la cultura subalterna mexicana. No

es solamente la religión exógena traída por los misioneros norteamericanos o por los líderes nacionales regresados de los Estados Unidos; como cualquier religión popular se caracteriza por su fragmentariedad, integrando en un conjunto coherente tanto los elementos importados como valores y prácticas propias a las clases dominadas mexicanas. Es precisamente en esta fragmentariedad de los contenidos religiosos integrados por los protestantismos mexicanos que encontramos a la vez su carácter atestatorio y protestatorio. En cuanto religión dominada y subordinada, es una religión manipulada por las clases dominantes con el fin de ampliar, profundizar y consolidar el consenso necesario al mantenimiento de la hegemonía. Como lo ha mostrado Lombardi Satrani para el folklore, a los protestantismos cargan valores dominantes y cumplen con un papel atestatorio; hasta ahora esto ha sido fuertemente subrayado. Sin embargo, por su propia posición dentro de la estructura de clase, y como grupo dominado, los protestantismos mexicanos expresan también una resistencia a la dominación y entran en una estrategia opuesta a las clases dominantes. Estas, de hecho, no logran nunca controlar totalmente la vida colectiva. Una cierta resistencia de los dominados se manifiesta en particular en la tendencia a la autonomía religiosa de dichos grupos. La ruptura de la hegemonía católica, iniciada a partir de la segunda mitad del siglo xix, y la fragmentación actual del tempo religioso mexicano se explica por la estrategia de resistencia que sectores dominados y subalternos desarrollan a través de los protestantismos. En lugar de ser parte de una amenaza imperialista, son más bien la expresión de la capacidad de innovación de parte de sectores populares cuando los campos políticos y económicos están cerrados o bajo el control férreo de las clases dominantes. Las sociedades religiosas, en un tal contexto, vienen a ser uno de los raros

espacios donde una resistencia y una protesta son posibles de manera relativamente autónoma.

Nos proponemos demostrar entonces que los protestantismos mexicanos, como sociedades religiosas subalternas, relativamente autónomas dentro del campo religioso dominado por los catolicismos. (ahí también la religión popular católica se articula de manera subordinada al catolicismo dominante), manifiestan una protesta que posee dos componentes subrayadas por Desroche: contestación (protest within) y protesta (protest without). Su función atestatoria, que tomaré en cuenta para hacer un breve balance de las interpretaciones desarrolladas hasta hoy, se entiende solo como parte de una totalidad religiosa cuya característica es la fragmentariedad. Como lo ha visto Otto Maduro "el conflicto entre los intereses opuestos de autonomía de parte de los dominados y de hegemonía de parte de los dominantes, se traduce por un conflicto latente o abierto, dentro del campo religioso, entre los actores religiosos ligados a una a otra de estas tendencias".

## **2. PROTESTANTISMOS ATESTATORIOS**

Hasta ahora las investigaciones llevadas en torno a los protestantismos latinoamericanos y mexicanos han subrayado casi exclusivamente su función atestatoria y conservadora. Lalive d'Epina y ha demostrado cómo la sociedad religiosa pentecostal que surge de una situación de anomia social, reconstruye la estructura paternalista de la hacienda y se desarrolla como sociedad sustitutiva, en huelga de la sociedad global. Emilio Willems, por su lado, ha notado el papel integrador de los protestantismos que facilitan la movilidad social de sus miembros

preparándolos para los valores urbanos dominantes. En México, insistí sobre el carácter dependiente de las sociedades religiosas protestantes en cuanto instrumento de penetración ideológica constitutivo de una pequeña burguesía emergente, cortada de los valores tradicionales y modelada sobre los valores norteamericanos como garantía de un éxito económico y social, muy relativo sin embargo. Más recientemente una institución protestante de tipo "misión de fe", el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), difundido en el mundo entero y de origen norteamericano, ha sido el objeto de un estudio profundizado y crítico de parte del Colegio de Antropólogos mexicanos. El ILV penetró en México en 1935, durante el gobierno más radical y populista que haya conocido el país con el General Lázaro Cárdenas. Bajo el beneficio de este apoyo y con la cobertura de un trabajo científico de estudio de los idiomas indígenas con el fin de defender las culturas autóctonas y de promover la integración de los indígenas a la nación, esta sociedad religiosa desarrolló una labor misionera de evangelización en el medio indígena, como lo hacen hoy docenas de otras. Los antropólogos, analizando el material difundido por el ILV han demostrado que la ideología de esta sociedad religiosa reforzaba el individualismo y el voluntarismo eliminando toda idea de organización, de cooperación y de solidaridad; desarrollaba las ideas de sumisión y de pasividad provocando el desinterés para toda protesta de tipo político; fortalecía también la imagen del trabajador ideal para el gran capital apoyando a idealizando los aparatos políticos, administrativos y represivos del Estado y presentaban una imagen de los Estados Unidos como expresión más acabada de una sociedad ideal. El estudio de los antropólogos concluye con la acusación central en contra del ILV como representante de un organismo de penetración, manipulación y represión trabajando en México al servicio del imperialismo y del Estado,

utilizando la antropología, en sentido amplio, como instrumento dócil de control social. Es interesante subrayar que con esta acusación, los antropólogos convergen con los ataques -lanzados desde hace mucho por la Iglesia Católica Romana, por sindicatos mexicanos de los años 1930, y más recientemente por los cristianos (protestantes y católicos) de izquierda; para todos ellos, el protestantismo se reduce a ser la vanguardia del imperialismo norteamericano en América Latina.

### **3. PROTESTANTISMOS PROTESTATARIOS**

Está bien claro que las varias interpretaciones que acabamos de exponer, insisten sobre aspectos fundamentales de la función de atestación de los protestantismos en México y América Latina. Pero ninguna planea la contradicción que hemos subrayado como constitutiva de los protestantismos en cuanto religión minoritaria subordinada. Al contrario de los que reducen el papel de los protestantismos populares a ser instrumentos de enajenación, afirmamos que los protestantismos son a la misma vez enajenados en cuanto parten de un sistema de dominación a inalienables porque son apropiados solamente por las clases subalternas, de los cuales son constitutivos al nivel cultural. Reducirlos a su función enajenante manipuladora y atestataria, es dejar de lado su fragmentariedad. Para desarrollar este argumento dentro de los límites de este breve capítulo y de la ausencia de trabajos en este sentido, quisiera esbozar la función protestatoria de los protestantismos mexicanos.

En primer lugar, los protestantismos han sido protestatorios desde un punto de vista histórico, durante la

revolución mexicana. Se descubre ahora la importancia de los intelectuales populares y en particular de los maestros de escuela entre los cuales hubo un número de protestantes, en la preparación de las luchas revolucionarias de los años 1900 a 1920. Los pastores, los fieles y los alumnos de los colegios protestantes no tuvieron reparo en tomar las armas masivamente en los Estados de Tlaxcala y Puebla por ejemplo. Esta participación aseguró al protestantismo el espacio relativamente privilegiado que tuvo durante los años 1920 a 1930, marcados por la persecución religiosa de la Iglesia Católica y las leyes anti-clericales cardenistas. Este espacio estuvo circunscrito al sector de la educación con el fin de modernizarla y a campañas moralizadoras antialcohólicas. Con los años esta tradición protestataria anti-oligárquica se borró con la rutinización de la revolución y la integración de estos grupos protestantes "progresistas" al estatus quo de las clases medias al servicio de la burguesía empresarial.

En segundo lugar, los movimientos pentecostales de los años 1930, también, al momento del populismo cardenista, se caracterizaron como portadores de una utopía social comunitaria cuyo ejemplo más evidente es la "Hermosa Provincia" sede de la "Iglesia de la Luz del Mundo", fundada por un líder mexicano en los suburbios de Guadalajara sobre el modelo de la Jerusalén Santa donde tenía que reinar la justicia y la igualdad social. Se debe mencionar también al mismo momento el grupo pentecostal del Valle de Mezquital que dentro del movimiento de socialización de las tierras (ejidos) fundó una cooperativa de producción constituida por los miembros de la propia sociedad religiosa, aliando producción colectiva y fe comunitaria.

Hoy día, la resistencia de las sociedades religiosas protestantes rurales frente a la sociedad dominante aparece en particular en la cohabitación de valores y prácticas importadas con valores y prácticas tradicionales. Ya Robert Redfiel, había observado en su estudio clásico sobre el pueblo yucateco de Chan-Kom, en 1930 "que la gente tanto católica como protestante sigue celebrando en común los rituales celebrados por el Chaman". Recientemente un antropólogo yucateco nos hizo oír una ceremonia de la lluvia (chat-chat), grabada en el pueblo de Halachón, cuyo oficiante era el pastor pentecostal." En el pueblo de Tlatenco, Puebla, los miembros de la iglesia bautista siguen cumpliendo con la ceremonia protectora que consiste en echar algunas cenizas sobre la frente de los recién nacidos. Esta continuidad-resistencia que se refleja en prácticas heterogéneas y sincréticas se complementa por prácticas de ruptura de tipo milenarista. Los cultos pentecostales se nutren de connotaciones apocalípticas y milenaristas con referencia constante a los "signos de los tiempos" últimos que son las guerras, los temblores, las epidemias. . . etc. Esta expectativa de fin del mundo ligada al estado de trance y a la glosalalia pueden conducir, como en el caso estudiado en Yucatán por Felicitas Goodman, a la quema de los bienes personales, al cierre del templo y al caminar desnudos en la calle del pueblo proclamando el fin de los tiempos y la venida de Cristo.

Finalmente, una tercera función se añade a esta coexistencia de prácticas heterogéneas y a- estas prácticas de ruptura. Ha sido destacada por el estudio de Miller sobre los indios Tobas del Chaco argentino. Este antropólogo ha subrayado la función reordenadora de los cultos pentecostales. Frente al fracaso de la religión tradicional pare resolver los problemas engendrados por la de-estructuración de las relaciones sociales étnicas (bajo el

impacto del capitalismo y de la economía de mercado), los pastores pentecostales sustituyen a los chamanes tradicionales. La fuerza de penetración de las sectas pentecostales no está ligada al imperialismo, pero más sencillamente a la capacidad y a la posibilidad que ofrecen las ideologías y prácticas pentecostales para "restablecer la armonía desesperadamente buscada". En otras palabras, los pentecostales, lejos de ser una religión espiritual a idealistas, deben su éxito a su eficacia material. Como lo apunta Miller "el pentecostalismo logra ofrecer a los Toba la síntesis creadora capaz de reestablecer la armonía. . . El nuevo sistema adaptativo se basa profundamente en la religión como la anterior. Mas el grado de confianza en él es más fuerte porque el acceso al poder espiritual está abierto a todos".

#### **4. ELEMENTOS DE CONTINUIDAD, RUPTURA Y DIMENSION PROTESTATARIA**

Sincretistas, milenaristas y/o reordenados, estos protestantismos populares son religiones orales. No son como los protestantismos históricos urbanos de la clase media, una religión del libro y de lo escrito, pero una religión de la palabra. Para aquellos, la Biblia cumple con un papel mágico y protector primero y luego sirve de referencia al discurso religioso. En las zonas rurales, la duración misma del culto (de dos o tres horas en promedio) nos refiere a una religión oral donde la prédica ha sustituido el relato tradicional de los mitos y de los cuentos, donde la lectura bíblica ritualizada es un ejercicio de memorización al cual se añade la agilidad de la práctica de la búsqueda de los relatos bíblicos citados. Esta religión oral hace alternar la prédica, los cánticos de tipo letanía, y

las oraciones en un proceso religioso cuya forma y contenido se refieren al contexto cíclico de la vida y de la producción del campo mexicano. Fundamentalmente explican la teodicea, el por qué del sufrimiento diario.

Sin duda alguna la deformación y la aculturación que reflejan los cultos de los protestantismos populares rurales y suburbanos es parte íntegra de las prácticas de resistencia y de protesta de estos sectores marginalizados del país. Es a partir de los elementos observados y reagrupados en las pocas investigaciones llevadas sobre el tema que nos parece importante subrayar tanto los elementos de continuidad como los de ruptura de dichos protestantismos. La aculturación que viven estas sociedades religiosas en México no es sino el reflejo de una crisis global de la sociedad mexicana la cual revelan más que esconderla. La adopción por los sectores populares de elementos dispares de la cultura dominante, fusionados con las prácticas y los valores tradicionales manifiestan a la misma vez la enajenación y la tentativa de creación y de fusión de elementos varios en un todo coherente. Lejos de ser pasivos frente a su situación los sectores marginados logran reformular su comprensión del mundo no para enajenarse de él, sino más bien para actuar sobre él. En este sentido la religión es fundamentalmente materialista y permite ordenar nuevas prácticas cuando las anteriores ligadas a los chamanes no responde a sus necesidades. En cuanto religión material, estos protestantismos populares responden, en primer lugar a la necesidad de encontrar una solución a los problemas concretos urgentes que confrontan las clases populares. Si las posibilidades de participación social y política ofrecidas a las clases populares se reducen, la propagación de estas religiones de salvación crece, y a la inversa. Sin embargo, los protestantismos protestatarios no desafían el orden global. Sólo la participación de las reivindicaciones

de estas sociedades religiosas con las luchas para una transformación política de las relaciones sociales de dominación en México, podría permitir la inserción de los contenidos protestatarios de las sociedades mexicanas a la lucha revolucionaria. Nos parece de todos modos que podemos afirmar la existencia de una dimensión protestatoria latente o manifiesta difundida por las sociedades protestantes mexicanas, esperando todavía estudios antropológicos, sociológicos y teológicos más sistemáticos sobre el tema. La religión popular protestante en México lejos de ser 'solo un factor de enajenación, es uno de los pocos sistemas coherentes que los sectores dominados pueden apropiarse con la meta de reconstruir un mundo continuamente amenazado por las contradicciones de la sociedad global, contradicciones que se manifiestan tanto en lo económico como en lo político y lo ideológico.

## CAPITULO SÉPTIMO: DISIDENCIA RELIGIOSA EN EL CAMPO MEXICANO

La proliferación de sectas protestantes en México durante estos últimos años ha llamado la atención de los investigadores. Demasiado aprisa, el fenómeno ha sido enjuiciado (y no estudiado) como vanguardia a instrumento de una conspiración imperialista contra México. Esta corriente de interpretación ha sido reforzada

por las declaraciones de antropólogos y etnólogos en torno al Instituto Lingüístico de Verano (ILV), sociedad religiosa norteamericana que ha utilizado el pretexto del estudio de las lenguas indígenas para hacer proselitismo y ganarse la protección de los gobiernos desde el régimen de Cárdenas. El tipo de análisis que puede ser legítimo en el caso del ILV como transnacional religiosa, es totalmente equivocado cuando se extiende al conjunto de sectas protestantes en México. La difusión de tales sectas se debe a factores endógenos a la sociedad mexicana y no a una pretendida conspiración del imperialismo norteamericano.

Hasta ahora el fenómeno de las sectas protestantes sólo ha sido estudiado desde un punto de vista sociológico en Chile, en Argentina y en Brasil. Christian Lalive d'Epinay en sus estudios del pentecostalismo chileno ha subrayado su característica de "refugio de las masas", de sociedad sustitutiva que se estructura sobre el modelo de la hacienda y que engendra un "conformismo pasivo" para con los problemas sociales y políticos. Emilio Willems en sus estudios del pentecostalismo en Brasil ha mostrado más bien su rol de integración de sectores marginales a la ciudad formando clases medias emergentes, receptivas a los valores urbanos.

En México carecemos de estudios sistemáticos al respecto. Sin embargo ya 'se ha apuntado que el protestantismo es un fenómeno religioso plural susceptible de una tipología. En este trabajo quisiera mostrar que las sectas protestantes crecen en el medio rural (y no sólo en el sub-urbano) y no llevan necesariamente a un conformismo pasivo, sino a la formación de un nuevo liderazgo que se opone al-liderazgo tradicional de los caciques rurales.

## **1. MEXICO, UNA SOCIEDAD EN CRISIS PERMANENTE**

A pesar de la euforia del petróleo, la crisis económica de 1982-1983 nos ha recordado que México es una sociedad dependiente con una deuda externa que es la segunda más grande de América Latina. Es una sociedad que ha vivido cambios constantes durante los últimos 20 años que han llevado a mutaciones importantes. En particular dos factores son significativos: por un lado la urbanización progresiva de la población. En 1980 más del 60% de la población vive en ciudades.

Por otro lado el desarrollo de una economía familiar campesina "en la que queda incluida la emigración como característica integral de su propia supervivencia." La crisis económica ha fortalecido el vaivén entre ciudad y campo, la migración a la ciudad siendo temporal; en un momento de recesión fuerte el campo asegura una protección mayor que la ciudad. En tal situación permanente de crisis económica provocada por las relaciones estructurales de dependencia exógenas a la formación social mexicana, las ideologías de salvación tienden a propagarse con más intensidad. Según los datos de los censos de población, las sectas protestantes han triplicado su membresía de 1900 a 1940, mientras la han multiplicado por 13 entre 1944 y 1980. Los años 1940 a 1980 son precisamente el momento de despegue económico con fuertes migraciones a las ciudades y con el desarrollo del colonialismo interno que ha llevado a la marginación estructural de las economías de subsistencia campesinas, mientras sólo los sectores rurales de alto rendimiento y capitalización eran integrados a la economía nacional.

## **2. RESUMEN HISTORICO DEL PROTESTANTISMO EN MEXICO**

Las primeras sociedades misioneras norteamericanas iniciaron sus labores proselitistas a partir de los años 1870 y a lo largo del Porfiriato, dieciocho de ellas toman raíces, convirtiendo fundamentalmente un sector mixto de campesinos-mineros (Coahuila, Chihuahua) y de campesinos-obreros textiles (Tlaxcala-Puebla-Veracruz) como ya se ha visto. Por los recursos educativos establecidos por las misiones, este protestantismo formó una élite intelectual popular que participó activamente en la revolución constitucionalista y luego en el desarrollo del sistema educativo mexicano de los años 1920 y 1930. A partir de los años 1950 este protestantismo histórico ha sido desplazado por la explosión de un protestantismo autóctono y popular, llamado pentecostalismo. Mientras el primer protestantismo era de cultura escrita y reflejaba el modelo educativo y cultural norteamericano, el segundo protestantismo es de cultura oral y se produce menos sobre el modelo de la hacienda (pastor - patrón) para retomar la expresión de Lalive, que sobre el modelo del cacique rural mexicano. Bajo el impacto de este segundo tipo de protestantismo, las sectas protestantes han crecido de manera acelerada duplicando su población cada decenio entre 1940 y 1970. Este fenómeno parece ir acelerándose durante el decenio de los 1970 donde la población protestante se triplicó y por primera vez representa un 3.6% de la población total del país.

Hoy día el 80% de las sectas protestantes son pentecostales y una constatación interesante es que aún las iglesias históricas han tenido que "pentecostalizarse" para seguir

creciendo. Es el caso de la Iglesia Metodista en el norte de la República y el caso de la Iglesia Presbiteriana en Yucatán por ejemplo. También es importante mencionar que por el carácter fuertemente proselitista del movimiento cada miembro de una secta protestante influencia un "simpatizante" lo que deja entrever una presencia del movimiento aún mayor que lo que aparece en las estadísticas.

### **3. SECTAS PROTESTANTES Y CLASES SOCIALES**

Fuera de las congregaciones urbanas que reagrupan sectores medios que han sido formados por las escuelas misioneras del protestantismo histórico, la inmensa mayoría de las sectas protestantes reclutan entre los sectores dominados y marginados. Al contrario de lo que ha mostrado E. Willems en cuanto a la característica urbana del protestantismo brasileño reclutando entre los inmigrantes recién llegados en las grandes urbes, las setter protestantes mexicanas reclutan tanto en el tempo como en la ciudad.

1. Mientras la conversión al protestantismo había sido hasta la década de los 1940 un fenómeno nortero, de frontera y urbano, hoy día constatamos un desplazamiento de la influencia del protestantismo hacia el sur rural. Los estados del sur son de la más alta densidad de protestantes en relación a la población global (Chiapas, 9%, Quintana Roo, 9.01%, Yucatán, 5.32%, Tabasco, 12.59%, Campeche, 10%. Además si comparamos la evolución de los porcentajes de protestantes de los estados norteros y de los estados del sur entre 1950 y 1980, pare con el total de protestantes, se confirma esta tendencia. Para el

conjunto de estados del norte la tasa de protestantes para la población global protestante pasa de 24.4% en 1950 a 19.3% en 1981 mientras que en el sur pasa 15.2%, en 1950 a 19.0% en 1980. Ahora bien esta ruralización del protestantismo ocurre en los estados donde predomina el hambre y la economía de subsistencia, y donde la migración temporal es parte de la economía familiar. Además un estudio regional realizado en Yucatán ha revelado que las sectas protestantes muestran una amplia difusión en el medio rural: de 102 cabeceras municipales (afuera de la ciudad de Mérida) visitadas en 1980, 100 tenían sectas protestantes. Por otra parte es significativo que la región del Bajío donde predomina una agricultura capitalista de altos rendimientos (y además donde la presencia de la Iglesia Católica ha sido muy fuerte) los porcentajes de protestantes son de los más débiles (Querétaro 0.4%, Guanajuato 8.4%, Jalisco 0.9%).

2. El otro polo de concentración de sectas protestantes se encuentra en los suburbios de las grandes ciudades donde se concentra la población migrante y marginada. Las sectas protestantes acompañan la extensión de los suburbios de la ciudad de México afuera del Distrito Federal hacia el Estado de México. Así en 1950, 16.62% de la población protestante se encontraba en el Distrito Federal, mientras sólo un 3.9% en el Estado de México. En 1980, 9.1% de la población protestante se concentraba todavía en el Distrito Federal mientras 15.0% se ubicaba en el Estado de México.

Además, el Estado de México representa la zona de mayor crecimiento absoluto de protestantes (sextuplicó) con las dos zonas industriales del Estado de Puebla (cuadruplicó) y de San Luis Potosí (cuadruplicó). Al contrario en el Distrito Federal la población protestante creció menos del doble.

Carecemos de datos hasta ahora para saber si las sectas protestantes reclutan en el medio obrero. Podemos intuir solamente, refiriéndonos a los estudios de Lalive d'Epinau en Chile, que las sectas protestantes y los sindicatos no están en competencia sino que las primeras reclutan en los sectores marginados en una estrategia desde la casa de habitación, mientras los segundos reclutan desde el lugar de trabajo entre los sectores obreros organizados.

Evolución de la tasa de población protestante en el Distrito Federal y era el Estado de México.

Año	D.F. % (1)	Estado de México %(1)	D.F. % (2)	Estado de México % (2)
1950	16.62	3.91	1.8	0.9
1960	13.33	4.12	1.6	1.3
1970	12.7	6.2	1.6	1.4
1980	9.12	15.02	2.3	4.78

Comparado con el total de la población protestante en México  
Comparado con el total de la población en ambos estados

Podemos concluir anotando que las sectas protestantes se dirigen de preferencia a los sectores rurales marginados y de autosubsistencia y a los sectores urbanos proletarios o subproletarios. El protestantismo es la ideología del dominado rural y urbano, es decir de los sectores sociales cuya situación económica es precaria a inestable. Este movimiento religioso se caracteriza hoy en México por su poder de expansión entre estos sectores marginados.

Estas sectas protestantes se encuentran atomizadas en unas doscientas organizaciones religiosas distintas. Más que una tipología que nos permite distinguir entre esta pluralidad de sociedades religiosas, es la contradicción ciudad-campo que nos parece ser importante para explicar dos funciones y dos tipos de protestantismo en México. Siguiendo las pautas económicas y políticas nacionales, las estructuras burocráticas administrativas y educativas de dichas sectas tienden a encontrarse en las ciudades. Para los líderes protestantes, la ascensión eclesiástica es ir de una congregación rural a una congregación urbana, la mayor consagración siendo la de dirigir congregaciones del Distrito Federal o de las capitales federativas. Se puede plantear a título de hipótesis que estos sectores urbanos de las sectas protestantes aunque pertenecen a culturas subalternas y tengan cierta autonomía para con las estructuras dominantes tienen una tendencia a interiorizar los valores y los modelos de la sociedad dominante.

Al contrario en las zonas campesinas donde el líder protestante es un líder natural pueblerino con un liderazgo carismático y no burocrático, encontramos una práctica religiosa disidente que impugna las estructuras sociales dominantes en el campo. Esta práctica religiosa protestante rural es relativamente autónoma del protestantismo nacional urbano. Lejos de ser instrumento del protestantismo transnacional del tipo ILV responde a las demandas religiosas y políticas de los sectores subalternos en el campo.

#### **4. UNA RELIGION SINCRETISTA**

El campesino mexicano, en particular en las áreas de subsistencia, está sometido al ciclo de producción

campesina que depende fundamentalmente de una agricultura maicera de temporal. En el momento del lapso entre temporada seca y temporada de lluvias de la cual depende el futuro de la economía campesina, el pastor rural y los miembros de las congregaciones rurales invocan la venida de la lluvia. Así en Jalachón, Yucatán, el antropólogo José Tec ha podido observar al pastor pentecostal del pueblo practicar la ceremonia del chaahaac precisamente en la época de mucho sol cuando se retrasaba la caída de las lluvias que ocasionaba perjuicios a la agricultura. Existe una *continuum* entre las prácticas religiosas populares (pre-colombinas) y el nuevo credo adoptado por una fracción del pueblo. En su estudio del pueblo maya de Chan Kom, el antropólogo norteamericano Redfield había observado entre 1931 y 1948 que católicos y protestantes habían continuado practicando los rituales presididos por el Hmen (shaman). El linaje protestante de la familia Pats participaba también en 1934 a la ceremonia del Chachaac y al Pibilmol (ceremonia de la primera fruta) y en 1935 un hombre de la familia Pats llamó al Hmen para practicar el Kex sobre un niño enfermo. Escribía al respecto, "no parece que el grupo de protestantes evangélicos constituya un centro importante de escepticismo con relación a los dioses y ceremonial paganas. En general los protestantes se cuidan poco de los yunxizilob, sin embargo muchos de estos hombres hacen ofrendas y algunos toman parte en las ceremonias colectivas juntamente con los otros labradores. Los misioneros evangélicos dirigen su proselitismo contra la fe católica más que contra el paganismo".

Muchos de los líderes protestantes rurales han sido antes de su conversión chamanes o magos siguiendo un proceso de transferencia de autoridad religiosa. Venancio Hernández líder de una secta pentecostal importante en el Valle del Mezquital, Hidalgo, lo ha testificado muy

claramente en 1969: "Un hombre vino y nos vendió una Biblia muy grande. Yo y otro pariente mío nos ayudamos para comprarla. . . pero teníamos ya la magia, y leíamos esos libros también. Un día nos dijimos: Vamos a leer, a ver quien dice la verdad, la magia o este libro religioso. Entonces un día nos dedicamos a discutir sobre la magia y la Biblia. Acordamos que si la Biblia era la que decía la verdad, entonces quemábamos la magia. Discutimos como medio día. Con nuestro poco entendimiento, vimos que la verdad estaba en la Biblia". Pero para estos hombres el criterio de la verdad no está en una oscura discusión teológica, sino más bien en la eficacia de la práctica religiosa. De ahí el éxito de las prácticas de "Sanidad Divina", difundidas por los grupos pentecostales en el campo. En el Mezquital, como lo subraya Venancio Hernández "hay muchas enfermedades allí y hay muchos brujos (reinan los brujos y los hechiceros); entonces ellos mismos se han convertido, ellos mismos han sido sanados de sus enfermedades y con eso ha corrido la voz de que según ellos, nosotros curamos las enfermedades, y así se está predicando el evangelio en la Huasteca, por la sanidad".

También un diálogo sobre la brujería en la comunidad bautista de Tlatenco, Puebla, reveló que el pastor, su esposa y la congregación creían que "había un muñeco escondido en el templo y que por eso el pastor no sanaba". Al nacimiento de un hijo se seguían los ritos tradicionales "poniéndole sus parejitas y tomando sus atolitos, tres niños y tres niñas a sus lados". Siguen imponiendo "pal" (cenizas con huevo) sobre la cabeza del niño nacido, cuidándose también de no romper los tabúes en torno a la placenta que no se puede tirar sino enterrar en un lugar donde no haya hormigas "porque sino se iba hormigear el niño y se iba a enfermar".

El investigador que anotó las oraciones de los fieles de dicha comunidad dirigidas a Dios/Jesús subraya como están orientadas a la satisfacción de cosas concretas: la lluvia fundamental para las cosechas, la fuerza física para el trabajo en el campo, el alimento y la salud.

En Yucatán la posesión por el Espíritu florece en las iglesias pentecostales y se entiende a la luz de la religión tradicional la cual desde los mayas hasta los cruzobos del siglo XIX ha transmitido una representación hablante de Dios y "un sistema social basado en la divina sanción en que se fundan lo espiritual y lo político en todos los órdenes". La antropóloga Felicitas Goodman describe de la siguiente manera el servicio religioso Pentecostal observado por ella en 1971, dedicado al Espíritu Santo en la Iglesia Apostólica de Buczotz, Yucatán:

"Mientras cantaban el himno Santo Espíritu desciende, y después de seguir cantando el corito fuego, fuego, fuego es que quiero: dámelo, dámelo, dámelo, Señor, la congregación se arrodilló. Lorenzo (el pastor) no había asignado ningún espacio para las mujeres. Ninguna mujer había recibido manifestación del espíritu en esta congregación. Pero Eusebia se dirigió lentamente hasta el altar cerró la ventana y se arrodilló. Detrás de ella siguieron Francisca y Anita, ambas con niños en los brazos. Hubo una oración en español rogando al espíritu que se manifestara. Entonces empezaron los séllame séllalos en un ritmo acelerado. Aquellos hombres que habían tenido la experiencia antes, seguían entrando en glosolalia. Lorenzo caminaba entre los arrodillados, a veces con dificultad porque tendían a acercarse más los unos a los otros. El estaba también en glosolalia y les gritaba, como si se los llevara a un esfuerzo siempre más intenso. Se inclinó hacia Felipe, gritándole su glosolalia

casi dentro de la oreja. Le impuso las manos sacudiendo la cabeza y el pecho del suplicante."

Estas conductas colectivas efervescentes a innovadoras, en su mayoría Pentecostal, son muy prácticas y materialistas como toda religión campesina. Su énfasis (Pentecostal) sobre la curación, la posesión por el Espíritu y aún su escatología permiten mantener el lazo con la religión tradicional renovándola. Como lo ha visto Elmer Miller en su estudio de los indios Tobas de Argentina, el culto proporciona los ingredientes para reestablecer la armonía perdida. Al contrario de Miller, opino que no es escapismo, o mera síntesis creadora, sino más bien resistencia y defensa de su identidad frente a la amenaza constante de la sociedad dominante sobre la sociedad rural marginal. La continuidad entre protestantismo rural y la tradición mágico-religiosa es la expresión de esta resistencia y confrontación activas con la ideología religiosa dominante católica acaparada por los caciques tradicionales. Es decir esta mutación religiosa tiene su explicación en la lucha entre intereses antagónicos en las sociedades rurales.

## **5. DISIDENCIA RELIGIOSA, DISIDENCIA POLITICA**

Nuestra primera constatación es que las sectas protestantes rurales no rompen necesariamente con las prácticas mágico-religiosas. Las siguen practicando o las remoldean en prácticas que demuestran una eficacia mayor que las anteriores. Su negación se dirige esencialmente a la organización religiosa católica la cual hasta ahora ha servido para producir y reproducir el poder caciquil en los pueblos indígenas y ladinos. En la organización social

campesina el poder simbólico no se disocia del poder económico y político. Los ritos católicos fundamentales para preservar la identidad cultural del pueblo son los que sirven los intereses de los caciques y sus familias que ya han acumulado poder simbólico, político y económico. Con la penetración de las estructuras capitalistas en el campo y la consiguiente de estructuración de las relaciones sociales tradicionales, los propios caciques han roto el sentido de la fiesta tradicional. Ya no sirve para quemar el excedente, o para renovar el poder simbólico en el pueblo, sino sirve para el control político de la acumulación capitalista. Es lo que podemos llamar una manipulación religiosa caciquil la cual lleva a la represión cuando en abril de 1983 en el pueblo de Tzacueum, Chiapas, los caciques ordenaron la matanza de 25 indígenas que rehusaban dar los 100 pesos semanales para supuestas fiestas. Acumulaban tierras en la propia población y en pueblos aledaños de Amparo, Monteirgen y San José, principalmente Tzotziles y Tzeltales, donde los indígenas debían rendirles tributo económico so pena de ser castigados físicamente. Sería laborioso extender las citas al respecto de la manipulación religiosa caciquil, ligada estrechamente a las estructuras de acumulación en el tiempo. Pero es a partir de tal realidad que hay que entender la proliferación de las sectas protestantes en el sur del país. Esta proliferación es fundamentalmente una protesta religiosa, política y económica.

La oposición a los ritos católicos y en particular al sistema de cargos que implican es un rechazo a la manipulación de tales ritos por los caciques tradicionales-capitalistas, que han sabido reorientar las prácticas religiosas tradicionales de intercambio simbólico y de redistribución económica, que fortalecían los lazos comunitarios, para sujetarlos a los intereses de acumulación capitalista. Las sectas protestantes en el tiempo rompen con la organización

comunitaria de los pueblos reconstruyendo un espacio simbólico, político y económico relativamente autónomo dentro del mismo pueblo. Un estudio llevado en la comunidad de La Huertilla, Oaxaca donde existe una secta bautista ha mostrado claramente la división del pueblo en dos espacios distintos, el centro ocupado por los católicos y la periferia por los bautistas. También se observó que la estrategia del líder de la secta bautista respondía de manera exclusiva a factores endógenos a la comunidad, en particular a la monopolización del poder político por una familia y un cacique que use la iglesia católica y las fiestas para fortalecer su poder en el pueblo. La lucha entre estos dos líderes que pasa por la variable religiosa, está sobredeterminado por una oposición generacional (jóvenes, adultos) y de una oposición política Partido Revolucionario Institucional oficialista, Partido de Acción Nacional (católico).

Esta encuesta reveló que el líder protestante, con el fin de asentar su poder religioso y económico, use indistintamente organizaciones protestantes nacionales e internacionales con sede en la ciudad de México y con posiciones ideológicas y políticas distintas. También se pudo observar que las conversiones, lejos de ser individualistas, seguían los lazos de parentesco y eran más bien corporativas, lo que Redfield había anotado también en Chan Kom. Se trata por parte del líder protestante de un intento para independizarse de la jerarquía tradicional. La nueva estructura religiosa protestante es el indicio de tentativas de segmentación en comunidades autónomas dotadas con su propio sistema ritual y simbólico.

Estas convenciones corporativas explican por qué, como en el caso del pueblo de Santuario Mepethé, Hidalgo, en "algunos barrios de esta cabecera municipal se practica la religión evangélica" y por qué estos barrios se han

independizado del centro ya que resuelven por separado sus problemas jurídicos y oficiales en general. También tienen su propio templo según la religión que profesan.

La abstención de "trago" transforma a los convertidos en muertos civiles, pues se automarginalizan de todas las transacciones sociales que siempre van con el "remojo". El rechazo a los santos e imágenes igualmente los aleja de las mayordomías y otros cargos. Eso -explica que para las sectas protestantes haya tres alternativas: la conversión masiva del pueblo, la autonomía relativa de barrios, y la migración. Si la primera situación parece ser poco frecuente, la segunda es la más generalizada. Eso implica naturalmente que el líder protestante como en caso de La Huertilla tenga acceso independiente al agua y tenga los recursos económicos para mantener la estructura corporativa de la vida económica, política y religiosa de la congregación protestante. Esta estrategia de autonomía relativa sin embargo no es una estrategia de repliegue sino de confrontación abierta y continua con el poder religioso caciquil católico. La división de la comunidad rural ocurre como en el caso de San Juan Chamula para boycotear el poder del cacique Javier Tashum "dueño de las velas, el incienso y el trago". Sin embargo el cacique a lo largo de los años 1950 y 1960 no dejó de fortalecer su control económico extendiéndolo a las gaseosas y en particular a la coca-cola, encontrando en la población protestante clientes dóciles. "Con base en las creencias religiosas él designaba a los funcionarios públicos, ejidales y religiosos". La negación de los protestantes a reconocer a los santos fue considerado como acto de expulsión por el cacique a partir de la década de los 1970, pues "perder la creencia significaba para él perder el poder". Muchos se fueron de manera pacífica. Sin embargo a partir de 1974 se dio una contraofensiva evangélica iniciada por los pastores de los distintos credos provocando la primera

expulsión violenta de tierra chamula "pues el cacicazgo era ya mejor fincado y nadie podía hacerle frente". Hoy día, 50% de los chamulas viven fuera de su comunidad pero la causa directa de esa emigración no son las mismas sectas sino precisamente las estructuras de poder caciquil. Prueba de eso es que las expulsiones se han extendido aún a las familias católicas que ya no aceptan los cargos de mayordomos:

La emigración es el último recurso cuando los caciques han logrado convencer a la población que los protestantes por su rechazo de participar en los teguios (faena colectiva) y en los cargos están destituidos de sus derechos de ciudadanía. Así en la selva de Chiapas, los Chamulas protestantes han fundado nuevos pueblos de colonización con nombres bíblicos: Nueva Jerusalén, Jericó, Betania. Uno de estos pueblos ha sido estudiado. Se trata de la comunidad de Santo Domingo en la parte oriental de la Selva Lacandona. La población de origen Tzeltal se estableció a fines de los años 1950. La miseria, la explotación, la falta de tierra y la conversión al protestantismo se conjugaron para propiciar la emigración. Además de las viviendas se construyó una escuela, la pista de aterrizaje y el templo y la comunidad sin recurrir a la ayuda del gobierno (generalmente identificado con los caciques tradicionales) pero con la ayuda de la Iglesia Nacional Presbiteriana y de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano se dotó de agua, letrinas, escuela y dispensario médico. Políticamente el pueblo se organizó con las tres autoridades: Las ejidales (Asamblea ejidal, comisario ejidal y consejo de vigilancia), el agente municipal (representante de la autoridad municipal) y el juez municipal; la ruptura simbólica ética con las estructuras anteriores se refleja en la prohibición de la venta de bebidas alcohólicas, existiendo sanciones para quienes lo venden o lo consumen. También se rechaza la

fiesta como medio de diversión y sólo se legitima la celebración cultural. Sin embargo su sentido de la indianidad y su apego a la cultura nativa siguen siendo fuertes, porque las nuevas empresas religiosas no los han llevado a mezclarse con el ambiente urbano ladino. El nuevo culto que han establecido les ha permitido por consiguiente, seguir celebrando su solidaridad étnica y local, pero de una manera que ellos mismos controlan. El protestantismo no ha aislado del mundo exterior a los Tzeltales de Santo Domingo. Al contrario su pueblo se ha transformado en el centro de la actividad económica local y el nuevo culto ha sido adoptado como respuesta directa a sus nuevas necesidades y posibilidades.

La disidencia religiosa es indisociable de una disidencia política, y las tres alternativas adoptadas por las sectas protestantes son tres tipos de respuesta política a la dominación caciquil, en una estrategia de independencia. Aunque hasta ahora no se ha observado militancia política partidista, lo que siempre aparece como pauta importada de las ciudades y responde a intereses ajenos al campesino, en ciertas coyunturas, los líderes evangélicos pueden asumir un fuerte liderazgo político. Así en Tabasco uno de los estados con mayor densidad protestante y donde la industria petrolera ha causado daños incalculables a los campesinos, el líder del "Pacto Ribereño", organización formada con el propósito de lograr indemnizaciones por los daños ocasionados por la industria petrolera, es el pastor presbiteriano Eulogio Méndez Pérez. Esta organización afilia unos 5,000 campesinos. El líder campesino presbiteriano propaga una lectura religiosa del conflicto identificando "la autoridad política con el diablo que se manifiesta en múltiples acciones humanas, pero también en el petróleo que daña y convierte los vergeles en páramos, que desata la ambición humana y empobrece la tierra." Es interesante notar que

en los municipios tabasqueños de Cárdenas, Comalcalco, Huimanguillo y Paraíso, los campesinos vieron en el Pacto Ribereño la organización adecuada para exigir a Petróleos Mexicanos la indemnización correspondiente a los daños provocados. No es por casualidad que los campesinos engañados por un abogado local que servía de apoderado a la organización para entrar en trámite con Pemex, se hayan tornado hacia el pastor presbiteriano que ofrecía mejores garantías contra la corrupción y una tradición de resistencia al caciquismo.

Las estructuras de dominación en el campo son captadas a tal grado por los clérigos católicos que donde no hubo penetración protestante, son católicos disidentes que han llevado el combate político-religioso. Ya en Guatemala un investigador norteamericano había observado en 1970 que "el movimiento de reforma dentro de la Iglesia católica, iniciado por los padres de Maryknoll (norteamericanos), era casi tan inaceptable como el protestantismo en algunas regiones. . . Las cofradías se quejaban de que los grupos que no pertenecían a ellas cantaban y actuaban como protestantes." De igual manera en marzo de 1983, en Atlatlahuacán, Morelos, la división política del pueblo se dio entre "católicos" y "bíblicos" partidarios de un catolicismo reformado que precisamente trataba de impedir la instrumentalización de las fiestas religiosas por los caciques:"

## **CONCLUSIONES**

En el México rural, el campo religioso constituye una de las principales instituciones reproductoras de las relaciones sociales. La lucha por el control político pasa por el control de los medios simbólicos de legitimación

del poder económico y político. Para que la acaparación personal aparezca como natural y legítima, los caciques defienden el control del aparato simbólico católico.

El surgimiento de las sectas protestantes y, en particular del pentecostalismo, parece ser el medio privilegiado para que amplios sectores rurales subalternos expresen su protesta social y política. Esta difusión de nuevos credos no se debe a una pretendida penetración ideológica norteamericana. Al contrario los sectores subalternos filtran y retoman de la ideología religiosa importada los elementos afines con la tradición mágico-religiosa rural, y crean una visión del mundo distinta y opuesta a la hegemónica que permite estructurar un contra poder. Este poder antagónico no rompe con el modelo vertical autoritario, sino más bien lo refuerza haciendo del pastor o líder religioso un nuevo cacique. Al respecto podemos también notar que los elementos democratizantes congregacionalistas de origen norteamericano tampoco logran ser retomados. Este poder antagónico rara vez logra derrumbar el poder tradicional y por eso crea espacios relativamente autónomos en los barrios periféricos o en pueblos de colonización. Sin embargo en el caso de la crisis regional tabasqueña, las sectas protestantes parecen poder ofrecer un cierto liderazgo y aglutinar fuerza en torno a un proyecto de reivindicación económica y política. La búsqueda de autonomía religiosa por parte de amplios sectores rurales para con la ideología religiosa dominante es signo y expresión de una voluntad de resistencia por parte de las capas subalternas.

Ahora para que una innovación religiosa se constituya efectivamente en elemento dinamizador de la autonomía religiosa de una clase subalterna, es preciso que tal innovación logre conservar una cierta continuidad con las tradiciones de la misma clase (y sobre todo con las

tradiciones religiosas de ella). En este sentido creemos poder afirmar que el protestantismo rural mantiene o renova las prácticas mágico-religiosas, conservando su función práctico-social. Sin embargo estas innovaciones religiosas protestantes, originalmente generadas en la estrategia autonómica de las capas subalternas del campo han sido vistas como tentativas de descalificación excluyente y de marginación socio-política que lleva a la fragmentación y debilitamiento de las capas subalternas. Esta comprensión de la religión popular protestante no considera el fenómeno religioso subalterno como condicionado por su propia posición dentro del campo religioso. No puede lograr la cohesión de la religión dominante pero sí puede expresar el máximo grado de protesta de tales sectores subalternos. No entender eso lleva a muchos a una concepción mistificadora de la cultura y de la tradición. Cuando se acusa a los protestantes de romper con el tequio se prescinde de un análisis de la instrumentalización del tequio y del sistema colectivo por los propios caciques cuyo fin es la acumulación de capital. ¿Sería cierto como afirma un cacique de Chiapas que destruyen "nuestra cultura porque ya no toman trago, porque ya no enferman tanto, porque ya no pelean tanto y ya no usan curandero, porque no queman velas ni incienso, porque ya no respetan a los santos, porque tienen abandonadas sus cruces de las casas, porque rezan mucho para rehacer problemas". Los protestantes enjuician con su huelga social todo un sistema, por eso buscan alternativas concretas que pueden incluir su propio sistema educativo. Es el caso en San Juan Numi donde uno de los maestros "violó a una de sus alumnas, luego se fue y la dejó sola con un hijo. Bebía y fumaba enfrente de los niños que luego luego se aprendieron sus manías. Faltaba cuando quería y nadie le llamaba la atención. Las propias autoridades son las culpables" afirmaba el líder adventista quien construyó una nueva

escuela en el pueblo dentro del territorio controlado por la secta.

El discurso religioso apocalíptico y pre-milenarista que predomina en tales congregaciones refuerza la protesta que no es solo escape psicológico a las tensiones sociales, pues puede como en el caso de la congregación de Buczotz llevar al rechazo total de la sociedad:

"Lo que sucedió entonces era que en esta congregación que en 1969 empezó a crecer muy rápidamente, unos hermanos tuvieron visiones en el verano de 1970 que indicaron, según su interpretación, que el fin del mundo, el milenio, era muy cerca, que Cristo reaparecería sobre la tierra dentro de muy poco tiempo . . . Al fin de julio empezaron a tener cultos cada día, oraron y vigilaron por las noches. La mayoría de los hermanos se fueron a otros poblados para evangelizar, las hermanas con sus hijos se congregaron y vivieron en el templo. En agosto estos apostólicos empezaron a quemar sus ropas, sus zapatos, radios, cobertores, dejando únicamente los objetos blancos. En el templo, pintaron todo en blanco, hasta el cartón del techo, porque creyeron que así se facilitaría la venida de Cristo. Expulsaron a los miembros que dudaron. . . Unos hermanos profetizaron, unas hermanas tuvieron convulsiones que fueron interpretadas por la congregación como posesión diabólica. La mayoría de los miembros habló en lenguas. En un mes el culto se difundió entre tres congregaciones más. Hacia el fin de agosto sin embargo, los hermanos regresaron a sus casas".

Pero de 1970 a 1980 estos cultos se han generalizado en todo Yucatán, y en el sur del país. Por eso cuando se enjuicia tal iniciativa como escapismo psicológico, conformismo pasivo o penetración imperialista, no se toma en cuenta la disidencia religiosa como voluntad de

resistencia. Parafraseando a Balandier diría que mientras las élites intelectuales y políticas urbanas preparan el cambio social o lo controlan, "los campesinos han concebido y establecido sus propios dispositivos de defensa. La iniciativa religiosa ha sido el medio privilegiado, creando territorios culturales autónomos adentro de una sociedad globalmente dominada, utilizando lo sagrado como instrumento de transformación."

## BIBLIOGRAFÍA RECIENTE SOBRE PROTESTANTISMO EN MÉXICO

- Araceli Ibarra Bellón y Alisa Lanczyner Reisel, La hermosa provincia, nacimiento y vida de una secta cristiana en Guadalajara. Tesis de Maestría en Filosofía Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Guadalajara. 1972. mimeo, 64 p.
- David L. Lawson, Religious affiliation and agricultural innovation in a highland Mexican Village, ponencia presentada en la reunión anual de la asociación de geógrafos americanos. New-Orleans. April 9-12, 1978, mimeo, 18 p.3
- Patricia Fortuny, Inserción y difusión del sectarismo religioso en el campo yucateco, Yucatán: Historia y economía, 1982. 6, p. 3-23.
- Paul R. Turner, Religious conversion and community development. Journal for the Scientific Study of Religion, 1979, 18 (3), pp. 252-260.

- Julián C. Bridges. Expansión evangélica en México, Miami, ed. Mundo Hispano. 1973, 87 p.
- Patricia Fortuny, El protestantismo en Yucatán, Estructura y función del culto en la sociedad religiosa estudiada, Yucatán Historia y economía, 1981, 5, pp. 35-47.
- Felicitas D. Goodman, Un culto de crisis en Yucatán, Sociedad Mexicana de Antropología, Religión en Mesoamérica, xn mesa redonda, sobretiro, México. 1972, pp. 617-621. 3« Georges Balandier, Histoire fatitres, París, Stock, 1977, p. 302.
- Felicitas D. Goodman, Apostolics of Yucatán, a case history of a religious movement; in Religión, altered states of Consciousness and social change, Erika Bourguignone ed., Colombus, Ohio State University Press, 1973, pp. 178-218.
- Felicitas D. Goodman. Speaking in Tonques, a cross-cultural study of Glossolalia^ Chicago, University of Chicago Press, 1972.
- Pedro Carrasco Malhue, Sacerdote, Profeta y Brujo, la conformación del campo religioso en un pueblo del estado de Oaxaca, México, Taller de Teología, 1982, 10, pp. 19-39.
- Pedro Carrasco Malhue, Protestantismo y campo religioso en un pueblo del estado de Oaxaca, Tesis Licenciatura en sociología de la religión. Instituto Internacional de Estudios Superiores, México, D. F., 1983, 124 p.
- Jean-Pierre Bastían. Protestantismo y política en México, Revista Mexicana de Sociología, 1981, pp. 1947-1966.
- Dominación ideológica y ciencia social, el Instituto Lingüístico de Verano en México, Colegio de Etnólogos y antropólogos sociales A.

- C., Declaración José Carlos Mariátegui, México, Nueva Lectura ed., 1979, 133 p.
- Erwin Rodríguez, Un Evangelio según la Clase Dominante, México, UNAM, 1982.
- Carlos Garma Navarro. Protestantismo en una Comunidad Totonaca. un estudio político, en Religión popular, Hegemonía y resistencia, Cuicuilco. Cuadernos de Investigación 2, México, INAH, 1982, pp. 113-129.
- Carlos Garma. Poder, conflicto y reelaboración simbólica: protestantismo en una Comunidad Totonaca, Tesis presentada a la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1983.
- Deborah Baldwin. Broken Traditions: Mexican Revolutionaries and Protestant Allegiances, The Americas, October 1983, pp. 229-258.
- Kaja Finkler, Dissident Sectarian Movement, The Catholic Church and Social Classes in México. Comparative Studies in Society and History. Vol. 25. 1983.

\*\*\*