Centro de Investigaciones y
Estudios Superiores en
Antropología Social

DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

Universidad de Guadalajara
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
Especialidad en
HISTORIA
CIESAS Unidad Occidente

PROTESTANTES DE AYER Y DE HOY EN UNA SOCIEDAD CATOLICA: EL CASO JALISCIENSE

TESIS

QUE PRESENTA

MARIA ALMA DORANTES GONZALEZ

PARA OPTAR POR EL GRADO DE

DOCTORA EN CIENCIAS SOCIALES

TUTORAS

DRA. CARMEN CASTAÑEDA GARCIA Y
DRA. PATRICIA FORTUNY LORET DE MOLA

GUADALAJARA, JALISCO, JUNIO DE 2004

CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGIA SOCIAL
BIBLIOTECA

00054046

INDICE

Agradecimientos 7

Introducción 11
La invisibilidad del protestantismo en una sociedad católica 11
Secularización, identidad religiosa e identidad nacional 17
Las misiones protestantes: una encrucijada de la historia mexicana y norteamericana 19
Un giro en el tiempo: las actuales Iglesias protestantes históricas 28
Las fuentes 34
Contenido de la obra 43

Capítulo 1 Las Iglesias Protestantes Históricas a finales del siglo XX 59

Introducción 59
Las fundaciones 60
Las herederas de la Reforma 65
Los creyentes 69
Los pastores 74
Autoridad y gobierno 81
Los problemas actuales 84
El evangelismo: una prioridad que se pospone de manera indefinida 87
El proselitismo y la tolerancia 92
Los métodos del evangelismo 97
Conclusiones 102

Capítulo 2 La secularización en la sociedad norteamericana y las misiones extranjeras 107

Introducción 107
Las Iglesias Congregacionales norteamericanas 109
Revivalismo y romanticismo 118
"Evangelizar el mundo entero": nacimiento de la *American Board* 126
Secularización y misiones extranjeras 136
Los países católicos: nueva meta de la *American Board* 144
El interés en México 154
Los misioneros 167
Conclusiones 174

Capítulo 3 Protestantes, católicos y liberales 179

Introducción 179
La llegada de los misioneros 182
Lectores de la Biblia, católicos reformados y conversos 188
Intolerancia política como detonante de la intolerancia religiosa 192
Entre el jacobinismo de los lerdistas y la "tolerancia" de los liberales de Jalisco 202

Repercusiones del crimen de Ahualulco 211
Las discordias entre misioneros 220
Conclusiones 232

Capítulo 4 La propaganda protestante en tiempos de la política conciliadora, la xenofobia y el nacionalismo 237

Introducción 237
El difícil reinicio 238
El triunfo del liberalismo moderado y la disputa por el poder 248
Modernización y progreso 256
Extranjeros e identidad religiosa 261
Católicos y evangélicos en la vida cotidiana 272
La Iglesia católica en el porfiriato: ¿un campeón desarmado? 284
El trabajo evangelístico y educativo en el período 1892-1904: logros y fracasos 300
Conclusiones 317

Capítulo 5 Misioneros norteamericanos y evangélicos mexicanos a principios del siglo XX 321

Introducción 321
La relación entre evangelizadores y evangelizados 323
El autosostenimiento y la crisis de recursos económicos y humanos de la Misión Congregacional 328
La formación de los líderes evangélicos: apertura del Colegio Internacional 344
La ambivalencia de los misioneros respecto de la autonomía de las iglesias nacionales 349
El gobierno autónomo y el despertar nacionalista de los congregacionales de Jalisco 354
La tensión entre el proselitismo y la "predicación con el ejemplo" 368
Repercusiones de la revolución maderista para la obra congregacionalista 377
El Testigo y el fortalecimiento político de los católicos 384
Efectos del antinorteamericanismo de principios del siglo XX en el crecimiento protestante 387
El Plan de Cinncinati y la clausura de la Misión Congregacional en Jalisco 399
Conclusiones 404

Conclusiones generales 411

Fuentes bibliográficas 433
Fuentes hemerográficas 439
Fuentes orales 440
Lista de ilustraciones 440

AGRADECIMIENTOS

Quiero dar las gracias a Carmen Castañeda García y a Patricia Fortuny Loret de Mola, tutoras de la tesis, por el apoyo académico y afectivo que me brindaron a lo largo de los años invertidos en la investigación. Fue debido a la cariñosa insistencia de Carmen, que me decidí en 1998 a solicitar mi admisión en el programa de doctorado ofrecido por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y la Universidad de Guadalajara. En los años precedentes, había participado en un proyecto sobre la diversidad religiosa en Guadalajara que dirigió Paty. Entre otras tareas, había asumido el compromiso de desarrollar, a grandes rasgos, la historia del protestantismo desde su llegada a la capital jalisciense. Por los avatares propios de un proyecto colectivo, el trabajo se encaminó a un estudio fundamentalmente cuantitativo y coyuntural, de modo que la información histórica que recopilé no fue utilizada en la obra que se publicó. Sin embargo, esta experiencia renovó mi antiguo propósito de regresar a estudiar el problema de la intolerancia religiosa que ya había tratado en mi tesis de licenciatura. En ésta me había ocupado de la polémica que suscitaron las diversas tentativas, que se dieron en el período 1820-1860, de establecer la libertad de cultos. Lo que había investigado sobre el inicio, en 1872, de la labor misionera protestante en Jalisco, me abrió un nuevo horizonte: podía estudiar la intolerancia religiosa a partir de que la mayoría católica se vio obligada a convivir con los misioneros norteamericanos y con los mexicanos que se afiliaron a la doctrina religiosa que éstos predicaban. El ingreso a los estudios de posgrado me brindaban la oportunidad de concretar esta idea en un proyecto de investigación y de beneficiarme de la asesoría de Carmen, una experimentada historiadora que conoce a fondo la historia jalisciense, y de Paty, antropóloga especializada en estudios de religión, puesto que ambas formaban parte del claustro del CIESAS.

El único obstáculo que vislumbraba en el camino, que me proponía emprender, era la amistad que me unía, desde hacía muchos años, con Carmen y Paty. ¿Podríamos compaginar nuestra amistad –que yo tenía en gran aprecio- con un nuevo tipo de relación como era la de maestras-alumna? Ha sido para mí motivo de honda satisfacción comprobar una y otra vez que mi duda no tenía razón de ser. El vínculo que ya nos unía se enriqueció con la experiencia del trabajo cotidiano, el intercambio de ideas y la común resolución de

sortear con éxito las vicisitudes que se me presentaron en la etapa de redacción de la tesis. Les agradezco de todo corazón que me hayan acompañado en "la salud y en la enfermedad" así como también su constante disposición a asesorar mi trabajo y a permitir que me beneficiara de su experiencia y conocimientos.

Deseo también dejar constancia de mi agradecimiento a tres instituciones: el CIESAS, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). La primera me brindó un estimulante ambiente académico -conformado tanto por sus investigadores como por mis compañeros de estudios- y la oportunidad de ser una de sus egresadas. En el INAH recibí el respaldo incondicional de sus últimos dos directores, el arquitecto Alejandro Canales Daroca y el arquitecto Xavier Massimi Malo. El CONACYT me proporcionó una beca que fue de gran ayuda y que, en parte, me permitió solventar los gastos que supuso la consulta, en 2000 y 2001, de varias bibliotecas en Boston, Massachussets.

En esta ciudad norteamericana, encontré una nueva amiga. Sin conocerme personalmente, María Luisa Parra buscó para mí un alojamiento económico y agradable, y me orientó sobre todo lo que necesité en mis dos estancias de trabajo; además, me brindó su cariñosa y alegre compañía. Conocer a María Luisa y a su esposo, André Leroux, fue una de las valiosas e inesperadas "ganancias" que me dejó esta investigación.

Me siento en deuda con los pastores y los creyentes de las Iglesias Metodista, Presbiteriana, Discípulos de Cristo, Luterana Mexicana y Congregacional. Los pastores no sólo me permitieron que los entrevistara formalmente sino que me abrieron las puertas de sus templos para que asistiera cuantas veces quisiera y pudiera interactuar con los feligreses. Debido a que fue la Iglesia Congregacional, la primera que conocí, a la que he asistido con frecuencia durante varios años y a la calidez de sus feligreses, he llegado a sentirme ahí como en casa.

Buscar información entre los evangélicos de las Iglesias históricas de Guadalajara ha sido una experiencia novedosa y satisfactoria. El valor que esto ha tenido para mí se comprenderá mejor si se tiene en cuenta que siempre había trabajado con información documental y bibliográfica, extraída de archivos y bibliotecas. Mi agradecimiento a todos los que accedieron a convertirse en mis "informantes". El interés que demostraron en mi trabajo se convirtió en un importante estímulo para concluirlo. De manera especial, doy las

gracias a la maestra Ema Romo, quien me presentó a la comunidad de El Buen Pastor de la Iglesia Congregacional y al arquitecto Alberto Silva Barragán, que me proporcionó muchas clases de ayuda, entre ellas, varias de las fotografías que aparecen en la obra. Otras de las ilustraciones las debo a la amabilidad de Vladimir Ruíz.

Mi gratitud al historiador Brian Connaughton, de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Iztapalapa), experto en la historia jalisciense del siglo XIX, por aceptar la invitación de ser lector permanente de mi trabajo y sinodal del examen de grado.

La doctora María Teresa Fernández, investigadora del CIESAS-Occidente, leyó varios capítulos de la tesis y me hizo atinadas sugerencias, lo cual le agradezco tanto como sus múltiples demostraciones de amistad y apoyo.

Sin el amoroso acompañamiento de mi familia –padres, hijos y hermanos- y su firme confianza en que podía llevar a buen término esta empresa, estoy segura de me habría dado por vencida. Es por ello que, con todo cariño, les dedico este obra.

INTRODUCCION

I.-LA INVISIBILIDAD DEL PROTESTANTISMO EN UNA SOCIEDAD CATOLICA

-¿Y los protestantes creen en Dios?-

Me preguntó una joven tapatía después de que le explicara que el tema de la investigación que estaba realizando eran las iglesias protestantes históricas de Guadalajara. La joven en cuestión había terminado sus estudios universitarios en una de las varias instituciones de educación superior particulares de la ciudad, y estaba a punto de viajar a Suiza, donde se establecería por uno o dos años con el propósito de trabajar y estudiar. No dejaba de ser una ironía que alguien que ignoraba todo acerca del protestantismo hubiera escogido uno de los países que vieron nacer la Reforma del siglo XVI como su lugar de destino en Europa.

Para alguien no familiarizado con el contexto local podría parecer increíble que a finales del siglo XX una profesionista de clase media alta, cuya infancia y primera juventud habían transcurrido en plena revolución de los medios de comunicación, confundiera el protestantismo y el ateísmo.

En los años dedicados al estudio del desarrollo del protestantismo histórico[1] en la capital del Estado de Jalisco, no fue ésa la única ocasión en que saber de la existencia de grupos afiliados a esa modalidad del cristianismo, despertó una reacción de sorpresa por parte de mi (s) interlocutor (es). Y es que la percepción común de propios y extraños acerca de la región Centro-Occidente,[2] donde se localiza dicha entidad, refiere que se trata de la más conservadora del país, cuna de la cristiada -el mayor levantamiento armado de católicos que tuvo lugar en el siglo XX-, y de otros movimientos sociales que han protestado enérgicamente por reformas educativas y de salud pública que atentan contra las posiciones más conservadoras adoptadas por la Iglesia católica. Otra de sus características es poseer uno de los más altos índices de población católica y uno de los más bajos de

[1] Se acostumbra dividir el protestantismo en tres ramas o corrientes teológicas: el protestantismo histórico –que fue el primero en surgir-, el pentecostalismo y el paraprotestantismo. En la presente obra, el término "protestantismo" designa siempre al "histórico"; para eferirme a las otras dos ramas, utilizo los nombres específicos.

[2] Quedan comprendidos, además de Jalisco, los estados de Guanajuato, Aguascalientes, Michoacán, colima y Zacatecas.

crecimiento de grupos no católicos a nivel nacional.[3] Se le tiene también como una de las regiones que más producen "vocaciones religiosas", esto es, jóvenes de ambos sexos para el clero y las numerosas órdenes religiosas masculinas y femeninas existentes en México. La fama de varios de sus centros de peregrinación, consagrados a diferentes advocaciones de la Virgen y de Cristo, se extiende por toda la República y más allá de las fronteras nacionales.

En ese contexto, de predominio católico casi absoluto, la invisibilidad del fenómeno protestante era un hecho innegable.

En las últimas dos o tres décadas esta situación ha cambiado en buena medida debido a que por todos los rumbos de la ciudad han surgido templos y sitios de reunión donde se congregan otro tipo de creyentes protestantes, los afiliados a las iglesias pentecostales, neo-pentecostales y paraprotestantes.[4] Las estrategias que han utilizadas para difundir sus principios doctrinarios les han dado buenos resultados lo que, por un lado, ha provocado alarma en el clero y en los sectores católicos más conservadores, instándolos a emprender algunas acciones para tratar de contrarrestar "el avance de las sectas". Por otro lado, han logrado que sea un suceso cada vez más frecuente entre las familias de clase media y alta, la presencia de uno o varios "cristianos" o "evangélicos" -que son los nombres que se dan a sí mismos los fieles de las iglesias pentecostales- o de las iglesias paraprotestantes como los Testigos de Jehová y los mormones. La conversión de un número creciente de individuos de esos estratos sociales[5] ha hecho más visible la presencia de iglesias y organizaciones no católicas en el medio tapatío que lentamente va admitiendo que junto a otros cambios

[3] En los censos de 1970, 1980 y 1990, el porcentaje de católicos a nivel nacional fue de 96.18, 92.64 y 89.68 respectivamente. Ese mismo dato pero referido a Jalisco fue de 98.51, 97071 y 96.50, es decir, en los tres censos, el porcentaje de católicos jaliscienses estuvo por encima del promedio nacional. En los mismos censos, Jalisco ha estado entre los cinco estados que reportan los índices más bajos de crecimiento de la población protestante. Por ejemplo, en 1990, la entidad con mayor crecimiento de protestantes fue Chiapas con 16.30%, en tanto que en Jalisco se registro un crecimiento de 1.30%.

[4] Este crecimiento quedó ampliamente demostrado con la elaboración, en 1996, de un "Directorio de Organizaciones Protestantes de la Zona Metropolitana de Guadalajara", por parte de Cintia Castro y David Tinoco, donde se registró a 194 organizaciones, establecidas en la parte de la Zona Metropolitana de Guadalajara comprendida al interior del Anillo Periférico. Entre ellas se incluye a las Iglesias protestantes históricas, de las cuales sólo la Bautista ha podido aumentar el número de sus congregaciones. La mayoría de esas cerca de 200 asociaciones religiosas pertenecen a las otras ramificaciones del protestantismo: El pentecostalismo y el paraprotestantismo. Cabe hacer notar que en la cifra anotada no se incluyó a la Iglesia de la Luz del Mundo (pentecostal) y a la Testigos de Jehová (paraprotestante). Ambas organizaciones tienen un número considerable de templos o sitios de reunión como se menciona adelante. (Citado en Fortuny Loret de Mola, Patricia (Coord.) *Creyentes y Creencias en Guadalajara*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1999, p. 36.

[5] El cambio religioso de individuos de dichos estratos sociales ha demostrado que este fenómeno social no es privativo de los pobres y los migrantes de la ciudad, como fue usual explicarlo en los años 1970 y 1980.

demográficos, económicos y políticos, la diversidad religiosa se ha convertido en un realidad que afecta la hegemonía del catolicismo.

En Guadalajara, la multiplicación de las iglesias pentecostales y paraprotestantes y el crecimiento del número de sus afiliados, representa no solo un desafío para la Iglesia católica sino también para las Iglesias protestantes históricas que no han logrado crecer pese a que fueron ellas las primeras que se establecieron en México como resultado del inicio de la propagación de los principios del cristianismo reformado en el siglo XIX.

Hoy día, en la capital jalisciense, el protestantismo histórico está representado por casi una decena de Iglesias o denominaciones: Metodista, Bautista, Luterana, Luterana Mexicana, Discípulos de Cristo, Presbiteriana, Episcopal, Congregacional y del Nazareno De ellas, tres -la Congregacional, la Metodista y la Bautista- tienen más de cien años de haber sido fundadas. La más joven de las nacidas en el siglo XX, la Iglesia de los Discípulos, ya ha cumplido treinta años de haber sido instituida. No obstante la antigûedad de estas asociaciones religiosas, que podía ser tomada como un signo de su arraigo en el medio, su reducido tamaño las hace pasar desapercibidas para la inmensa mayoría de los habitantes de Guadalajara. Inclusive debo decir que antes de que me surgiera el interés en el tema y después de haber vivido durante tres décadas en la Perla Tapatía, yo tampoco había notado su presencia.

El pequeño tamaño de las Iglesias protestantes históricas -que en el mejor de los casos no rebasa los 250 feligreses- contrasta con la magnitud de varias iglesias pentecostales y paraprotestantes. Un ejemplo sobresaliente de las pentecostales lo constituye la Iglesia de la Luz del Mundo que tiene 16 templos en la ciudad y alrededor de 35 mil afiliados. Esta organización religiosa es de origen mexicano, lo mismo que la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, que cuenta con alrededor de 1 800 creyentes y ocho templos en la ciudad. Entre los grupos paraprotestantes, el de los Testigos de Jehová es el de mayor crecimiento: tiene 200 templos a los que acuden cerca de 50 000 personas, entre los bautizados y los que están en vías de ingresar formalmente.[6]

Tanto el estancamiento de las iglesias que sustentan los principios, prácticas y formas organizativas del protestantismo histórico, como el explosivo crecimiento de las pentecostales, neopentecostales y paraprotestantes, son fenómenos que Guadalajara

[6] Fortuny, 1999, *op.cit.,* pp 36-37.

comparte con muchas otras ciudades de la América Latina contemporánea.[7] Este crecimiento ha llamado poderosamente la atención de los especialistas de manera que ha ido acompañado de un auge en los estudios que abordan desde diferentes ángulos los significados y repercusiones que ese crecimiento tiene para un conjunto de países que se habían conservado fieles a la herencia religiosa que les dejaran sus metrópolis, las católicas España y Portugal. [8]

[7] Sin duda, la Iglesia de la Luz del Mundo es la organización religiosa no católica más estudiada de Guadalajara. De origen mexicano, tiene en esta ciudad su sede internacional ya que se ha convertido en una Iglesia transnacional, con presencia en más de veinticinco países. Algunos de los estudios sobre esta Iglesia pentecostal son: Araceli Ibarra y Elisa Lanczyner, "La Hermosa Provincia. Nacimiento y vida de una secta cristiana en Guadalajara", tesis de licenciatura en sociología, 1972, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Guadalajara; Renée de la Torre y Patricia Fortuny Loret de Mola, "La mujer en la Luz del Mundo: participación y representación simbólica" en Estudios sobre las Culturas Contemporáneas (Colima), núm. 12, Vol. IV, julio 1990, pp 125-150; Renée de la Torre; Los hijos de la Luz. Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo, Guadalajara, CIESAS/ Universidad de Guadalajara, 1993; Patricia Fortuny Loret de Mola, "La Luz del Mundo: una oferta múltiple de salvación" en Estudios Jalisciense, núm. 24, mayo de 1996, pp. 33-47; Paula Biglieri, "Ciudadanos de la fe: doctrina religiosa y conducta cívica en la Luz del Mundo" en Religiones y Sociedad, "Los Evangelismos en México", núm. 3, mayo-agosto 1998, pp. 99-119. Otros estudios que se refieren a Iglesias pentecostales en Guadalajara son: Rodolfo Morán, "Alternativa religiosa en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las iglesias evangélicas" tesis de maestría en sociología, 1986, Universidad de Guadalajara; Mirna Cázares Vázquez, "Religión y política: el caso de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, en la Zona Metropolitana de Guadalajara", tesis de licenciatura en sociología, 1992, Universidad de Guadalajara. Por lo que se refiere a estudios sobre las asociaciones religiosas paraprotestantes en esta ciudad, se pueden consultar: Patricia Fortuny Loret de Mola, "On the Road to Damascus: Pentecostals, Mormons and Jehovah's Witnesses in México", tesis de antropología social, 1995, University College, Londres; de la misma autora: "Los Testigos de Jehová: una alternativa para enfrentar el fin del milenio" en Religiones y Sociedad, núm. 4, septiembre-diciembre 1998, pp. 79-93.

[8] Entre los pioneros de los estudios sobre el crecimiento de las iglesias protestantes en América Latina sobrsale Emile Willems, autor de *Followers of the New Faith. Culture, Change and the rise of Protestanism in Brazil and chile* (Nashville, Tenesse, Vanderbilt University Press, 1967). Por lo acertado de sus señalamientos, su obra se convirtió en un necesario punto de partida de las investigaciones posteriores. Entre las hipótesis de este autor que han influido en los estudios posteriores figura la que afirma que fuertes concentraciones de protestantes, en especial de evangélicos, son correlativos con cambios profundos que han afectado la estructura de la sociedad tradicional; en sentido contrario, el protestantismo es relativamente débil en las áreas que han sufrido pequeños o ningún cambio. Dos autores de consulta obligada son Jean-Pierre Bastian y David Martin, quienes se preocupan tanto por encontrar los vínculos del crecimiento protestante con el sistema social y cultural, como por indagar los problemas relacionados con la identidad, prácticas y la interacción de los creyentes protestantes entre sí y con los no protestantes. Además, inscriben el desarrollo del protestantismo en América Latina en la dinámica de procesos de larga duración, como los de aculturación y de secularización. En sus obras, Historia del Protestantismo en América Latina (México, Casa Unida de Publicaciones, 1986) y Protestantismos y modernidad latinoamericana (México, Fondo de Cultura Económica, 1994), Bastian sostiene que las iglesias pentecostales, nacidas entre 1960 y 1990, no se relaionan ni desde un punto de vista teológico ni organizativo con las iglesias procreadas por las sociedades misioneras norteamericanas. Por ello, propone que se formulen nuevas interrogantes sobre el objeto de estudio, a partir de la siguiente hipótesis: la efervescencia religiosa heterodoxa que se observa en América Latina no se ubica a manera de continuidad con el protestantismo liberal. Más bien constituye un nuevo despliegue de la religión popular. Representa un intento de reconciliar una cultura tradicional y autoritaria, con el individualismo

En contraste, existe un reducido número de investigaciones sobre las iglesias protestantes históricas y se refieren a las regiones en las cuales han tenido un relativo éxito, como son el Centro, el Golfo y el Sureste.[9] Tanto las obras de carácter histórico como los estudios contemporáneos acerca de este tipo de organizaciones religiosas se han enfocado a las zonas donde hay o llegó haber una mayor concentración de grupos integrados por afiliados a las denominaciones más antiguas del protestantismo.[10] Las áreas con una débil expansión han sido ignoradas por los especialistas.

En este último caso se encuentra el estado de Jalisco. Tanto en el pasado como en el presente, el protestantismo histórico ha tenido una débil difusión entre la población, lo que se ha traducido en un exiguo crecimiento de las feligresías pertenecientes a las distintas denominaciones o Iglesias establecidas en esta entidad federativa. Sin embargo, dada la índole de los objetivos que me propuse en la presente investigación, esa limitada expansión del protestantismo no constituía una circunstancia que los hiciera inviables. Mi interés por estudiar el proceso de implantación y desarrollo del protestantismo en esta zona del país

---

protestante secularizado del mundo desarrollado, mediante la revitalización de formas de la religión popular. Por su parte, en *Tongues of FIRE. The Explosion of Protestantism Latin American* (London, Basil Blackwell, 1990), Martin manifiesta su desacuerdo con la perspectiva de Bastian, de que el pentecostalismo latinoamericano sea el resultado de una mutación del protestantismo. Martin respalda con una sólida evidencia histórica su afirmación de que el pentecostalismo latinoamericano desciende del pietismo y del metodismo que se desarrollan en Europa y luego pasan a Estados Unidos. Otra conclusión, sostenida por varios autores, que Martin se niega a aceptar es que la pasividad o indeferencia que en materia política exhiben las iglesias pentecostales sean prueba suficiente para calificarlas de atestarias de gobiernos no democráticos. Él considera que esas posturas pueden transformarse –como ya ha sucedido en el pasado- cuando las condiciones lo permitan y desembocar en actitudes de militancia política.

[9] De acuerdo con datos de la Secretaria de Gobernación, los estados con mayor presencia de protestantes, en la actualidad, son Chiapas, Tabasco, Veracruz y Campeche (Mural, 20 de diciembre de 2003)

[10] Entre los estudios históricos pioneros que se refieren a las Iglesias históricas destacan el de Deborah J. Baldwin, Protestants and the Mexican Revolution. Missionaries, Ministres, and Social Change, Chicago University of Illinois Press, 1990 y el de Jean-Pierre Bastian, *Los diidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911* (México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, 1989). Entre las obras posteriores, también históricas, se cuentan las siguientes: Laura Espejel López y Rúben Ruíz Guerra, *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal* (México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995): Josefa Guadalupe Martín Díaz, *Historia de la Iglesia Presbiteriana en Yucatán* (tesis de licenciatura en prensa). Por lo que toca a investigaciones que abordan a las Iglesias históricas actuales (y que por lo general incluyen una reconstrucción histórica de la denominación en cuestión) destacan: Felipe Vázquez Palacios, *Protestantismo en Xalapa,* Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, Ver., 1991; Luis Scott, *La Sal de la Tierra, Una historia socio-política de los Evangélicos en la ciudad de México (1964-1991)*, (México, Editorial Kyrios, 1994); Elizabeth Juárez Cerdi, *¿De la secta a la denominación? El caso de los presbiterianos en Yajalón. Chiapas*, (México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995); Rubén Ruíz guerra, *"Los evangélicos mexicanos y lo político"* en *Religiones y Sociedad*, núm. 3, mayo-agosto 1998. Como ya mencioné, estas publicaciones se refieren a otras zonas del país pero no al Occidente. Las menciones acerca de los acontecido en Jalisco, incluidas en algunas de ellas, son mínimas.

derivó de la inquietud por indagar las vicisitudes por las que transitó la relación entre católicos y protestantes una vez que llegaron al país los misioneros norteamericanos con el propósito de fundar grupos o congregaciones de mexicanos conversos al protestantismo. Me atraía, además, conocer y comprender el papel que jugaron la Iglesia católica y el Estado frente a la novedosa situación política y social emanada de la promulgación, en 1860, de la libertad de cultos. Conocía la fuerte oposición que habían despertado en el clero y los católicos de la diócesis de Guadalajara los sucesivos intentos de establecer la libertad religiosa, realizados por partidarios del liberalismo durante la primera mitad del siglo XIX,[11] y me preguntaba cómo habían reaccionado una vez que se vieron obligados a admitir la propaganda de los misioneros norteamericanos y la presencia de evangélicos mexicanos. Se considera comprensible y legítimo que toda Iglesia exija de sus fieles un cierto grado de conformidad con los dogmas y los ritos que prescribe como obligatorios. Sin embargo, como afirma Iring Fetscher, "no debe amenazar a quienes se resistan a esas prescripciones, a no ser por medio de exhortaciones y, en última instancia, de la excomunión".[12] ¿Se había atenido en todo momento la Iglesia en Jalisco a esos límites en su combate al protestantismo? Por lo que toca al grupo en el poder: ¿había perdurado la división entre liberales moderados opuestos a la tolerancia y liberales radicales que estaban a favor de ella? y ¿cómo habían expresado su conformidad o desaprobación al establecimiento de las misiones protestantes? En su calidad de autoridades civiles ¿de qué maneras habían promovido condiciones que propiciaran la convivencia armónica entre creyentes de distintas religiones?

Es interesante señalar que durante las primeras etapas de su desarrollo en Jalisco, el protestantismo no enfrentó el problema de la visibilidad. Pese a que entonces había sólo un puñado de misioneros y de disidentes del catolicismo, éstos atraían poderosamente la atención de los contemporáneos. No obstante su reducido número resultaban visibles en grado sumo porque su afiliación a una religión rival a la católica representaba un hecho insólito, una suerte de desafío al orden establecido.

---

[11] Sobre este tema verso mi tesis de licenciatura, intitulada *Intolerancia religiosa en Jalisco,* y cuyo pie de imprenta es el siguiente: México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, Colección Cuadernos de los Centros.

[12] Iring Fetscher, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia.* Barcelona, Editorial Gedisa, 14996, p. 108.

II.- SECULARIZACION, IDENTIDAD RELIGIOSA E IDENTIDAD NACIONAL

La ignorancia absoluta acerca del protestantismo es una de las tres más frecuentes reacciones que se presentan en los habitantes de Guadalajara cuando escuchan a alguien hablar sobre esa rama del cristianismo. Otra manifiesta repudio porque se le vincula con el norteamericano anglosajón, con su prepotencia y su imperialismo. Una tercera esconde menosprecio hacia todos los cristianos no católicos porque los percibe como un abigarrado conjunto, prácticamente ininteligible, por lo que supone vano todo esfuerzo que intente comprender las especificidades que separan a los diferentes grupos cristianos y evangélicos.

Ignorancia, desprecio, rechazo y hostilidad por su origen extranjero, deslegitimización por su calidad herética con respecto al catolicismo, son algunos de los prejuicios, sentimientos y actitudes que despiertan el protestantismo y sus seguidores en la población tapatía, cuya inmensa mayoría se confiesa católica. Esto podría hacer pensar que la disidencia religiosa es un fenómeno novedoso, que tiene unas cuantas décadas de haber irrumpido en esta sociedad que se caracteriza, al menos en apariencia, por una gran homogeneidad religiosa.

Sin embargo, como ya dije, ha transcurrido una larga historia desde que el catolicismo dejó de ser la única religión permitida por la ley y se abrieron las fronteras nacionales para dar paso a la predicación de otros cultos religiosos. Pero esa historia demuestra lo lento que cambian las ideas y las fobias de los individuos, en especial, si están íntimamente asociadas a las creencias religiosas. Varios de los argumentos con que hoy día se descalifica al protestantismo, en sus distintas expresiones, fueron utilizados por nuestros antepasados, los jaliscienses de los siglos XIX y XX.

La presente investigación está dedicada por un lado a reconstruir el desarrollo del protestantismo en Jalisco, entre 1872 y 1914; por el otro, a brindar un panorama de las actuales Iglesias protestantes históricas que atestiguan que la propaganda patrocinada por las sociedades misioneras norteamericanos, ha tenido efectos perdurables ya que lo arraigó en sectores ultraminoritarios de la población.

El énfasis de mi estudio recae en los siguientes aspectos: 1) las circunstancias históricas en que se llevó a cabo la difusión del protestantismo; 2) los procedimientos utilizados por los misioneros para dar a conocer sus ideas y creencias religiosas; 3) las actitudes adoptadas por la Iglesia católica y los católicos a raíz de la llegada de esa doctrina

religiosa; 4) la manera cómo el Estado liberal mexicano, en sus diversas instancias, coadyuvó u obstaculizó el que la sociedad católica respetara los derechos que la ley concedía a los practicantes de cultos distintos al católico y a quienes se dedicaban a hacer proselitismo religioso.

Junto con la Iglesia, los católicos y el Estado mexicano, los otros protagonistas importantes de esta obra son los misioneros y las asociaciones misioneras que los enviaron a nuestro país. De ahí que, otros objetivos de esta investigación ha sido indagar cuándo y por qué nacieron en Estados Unidos las sociedades dedicadas a las misiones extranjeras, así como tratar de comprender algunos de los motivos que impulsaron a jóvenes de ambos sexos a dedicarse a la propagación de su fe protestante allende las fronteras estadounidenses. Me pregunté, asimismo, las causas que podrían haber fundamentado su decisión de llevar a cabo esa labor en México, una nación donde los principios cristianos se habían implantado varios siglos atrás.

La reconstrucción de las diversas facetas de la historia que aquí se documenta, me llevó con frecuencia a un fenómeno que ha estado presente en el desarrollo del mundo occidental desde hace mucho tiempo: el de la secularización. Dos de las dimensiones que, de acuerdo con Karel Dobbelaere, están comprendidas en el proceso secularizador, se observan en los hechos estudiados en esta obra. La primera dimensión es la referente al laicismo, que alude a un proceso de diferenciación: las instituciones se desarrollan de manera que desempeñan diferentes funciones y son estructuralmente diferentes. La religión se convierte en una instituciones entre otras instituciones y pierde su fuero omnipotente.[13] El conflicto entre la Iglesia y el Estado, que recorre de principio a fin, el siglo XIX mexicano, trasluce la ambiciosa estrategia desplegada por la Iglesia para no ser relegada del centro de la sociedad. Esta institución se valió de todos los recursos posibles para no sucumbir a la presión de un Estado que, a su vez, luchaba por adjudicarse nuevos derechos y atribuciones. Es, pues, un conflicto entre el proyecto laicista del Estado, que le arrebata su fuero y sus prerrogativas a la Iglesia, y el proyecto de recristianización de la política que impulsa esta institución religiosa, convencida de que le corresponde la primacía sobre el poder civil.

[13] Karel Dobbelaere, "Secularization: a multi-dimensional concept" en Phillip E. Hammond, *The sacred in a secular age*, California, University of California Press, 1985.

Una segunda dimensión de la secularización, que subyace a los hechos históricos que analizo, apunta hacia el descenso en el involucramiento religioso de los individuos, a partir de las normas institucionales. Es un índice de la concordancia entre las normas de los grupos religiosos –en terrenos de creencia, rituales, moralidad-, y las actitudes y conducta de sus miembros.[14] En la parte dedicada a las misiones extranjeras y la sociedad norteamericana, se aprecia cómo la disminución del involucramiento religioso de los individuos o, en otras palabras, el retroceso de la religión institucionalizada, se convirtió en el principal temor del clero puritano de Norteamérica, desde finales del siglo XVIII. Para disiparlo, echaron a andar un conjunto de acciones encaminadas a tratar de situar nuevamente a la religión en el centro de la comunidad. Su activismo dio vida a los movimientos reformistas, uno de los cuales sería el de las misiones extranjeras. El propósito que alentó a las empresas misioneras protestantes fue demostrar la vigencia de las creencias religiosas y de los valores éticos propugnados por el protestantismo, entre los paganos o inconversos, para así lograr que se les revalorara en su propia sociedad.

Mientras que en México, el laicismo fue la cara aborrecida de la secularización para la Iglesia católica, en Estados Unidos, la secularización de la cultura se convirtió en la preocupación principal de la gente religiosa.

Otro eje que atraviesa mi estudio es el de la estrecha asociación entre identidad religiosa e identidad nacional. Tanto en México como en Estados Unidos, la religión fue ampliamente utilizada como un instrumento formativo del carácter nacional. De manera creciente, los líderes políticos y los ideólogos de estos países, vieron en la religión la fuerza que podía unificar a la comunidad, y dar orden y coherencia a la vida social. En consecuencia, el encuentro entre católicos y protestantes ha supuesto, a lo largo de más de un siglo, el encuentro y el enfrentamiento entre dos religiones, dos nacionalidades y dos identidades étnicas y culturales.

III.- LAS MISIONES PROTESTANTES: UNA ENCRUCIJADA DE LA HISTORIA MEXICANA Y NORTEAMERICANA

La reconstrucción de las primeras etapas de la historia del protestantismo en Jalisco suponía estudiar la empresa misionera protestante a cargo de las asociaciones fundadas con este fin

[14] *Ibid*

por parte de las principales Iglesias cristianas de los Estados Unidos. Antes que en nuestro estado, los principios del cristianismo reformado se dieron a conocer en otras regiones del territorio nacional a las que llegaron los misioneros enviados por dichas asociaciones a partir de los últimos años de la década de 1860. A partir de 1872, Guadalajara vió establecerse a los misioneros congregacionales (o congregacionalistas), bautistas y metodistas.

La estabilidad que caracterizó a las misiones protestantes en el territorio jalisciense no se vio acompañada de un crecimiento similar al que tuvieron en otros estados de la República Mexicana. Esa es la razón de que Jean-Pierre Bastian, pionero de los estudios sobre el protestantismo en nuestro país, no hubiera incluido a Jalisco ni a otros estados del Occidente entre las regiones que él estudió. Su interés de descubrir algunas pautas de la difusión de las "sociedades" protestantes y de explicar las causas de su mayor o menor presencia geográfica, le llevó a concentrarse en el Norte, el Centro, el Golfo y el Caribe.[15] De ahí que, fuera de algunas menciones sobre el arribo de los misioneros norteamericanos a Guadalajara, sus primeros contactos y actividades, y la fundación de congregaciones en algunos pueblos con fama de "liberales", como Ahualulco, Tlajomulco y Sayula, dicha obra no se ocupa del desarrollo de la obra misionera protestante en Jalisco.

Esta tarea estaba por hacerse y decidí tomarla en mis manos. Si mi meta última consistía en conocer cómo se había desenvuelto la relación entre católicos y protestantes, y cuál había sido la función que desempeñaron la Iglesia y el Estado para facilitar u obstaculizar los buenos términos de dicha relación, el paso previo debía consistir en averiguar lo relativo a la implantación de las misiones protestantes en Jalisco y el contexto político y social en el que se había dado dicho proceso. Debía también tratar de discernir las circunstancias que habían incidido en que la propaganda protestante tuviera un débil eco en la población y, por supuesto, conocer las vicisitudes que se habían presentado a medida que los protestantes entraron en contacto por un lado con los católicos y el clero del arzobispado de Guadalajara y por el otro, con los liberales, tanto los que conformaban el grupo en el poder como los individuos del pueblo partidarios de la llamada ideología del progreso.

---

[15] El autor citado utiliza el término de *"sociedades"* para referirse a las congregaciones protestantes como una forma de enfatizar el carácter novedoso o "moderno" de esas agrupaciones y que contrastaban con las formas de asociación tradicionales de la sociedad mexicana. (Ver Bastian, 1989)

Entre los temores con los que emprendí la indagatoria acerca de las misiones protestantes en Jalisco, uno tenía un peso especial: el de no poder trascender la explicación que las señalaba como una mera manifestación del expansionismo y el imperialismo de los Estados Unidos. Sabía que, desde el siglo XIX hasta la actualidad, ése ha sido el principal argumento utilizado por la jerarquía eclesiástica para descalificar dicha obra misionera. Desde tiempo atrás, me había llamado la atención la prolongada vigencia de ese señalamiento. Lo había encontrado en innumerables ocasiones en la folletería que había combatido la propuesta de permitir la libertad de cultos, y que se publicó a raíz de los Congresos de 1846-1847 y de 1856-1857. Se había reproducido asimismo en los impresos destinados a dar a conocer la enérgica protesta de la Iglesia y los católicos por la promulgación de las Leyes de Reforma, una de las cuales estableció la libertad de cultos. Pero, además, me topaba con esa explicación que desacreditaba a las misiones protestantes por su origen extranjero en la prensa contemporánea, tanto nacional como local, que reproducían las declaraciones hechas por la Iglesia católica referentes a la presencia de misioneros extranjeros en el país y al crecimiento innegable que se ha registrado en el número de Iglesias protestantes o evangélicas en las últimas décadas.[16] Con frecuencia, el arzobispo de Guadalajara, Juan Sandoval Iñiguez, ha alertado a su grey sobre el peligro que representa el "avance de las sectas" y se ha referido a los cristianos y evangélicos en términos despectivos, e incluso ofensivos.

A medida que avancé en la investigación, me encontré con que no sólo los católicos del siglo XIX y XX utilizaban el argumento mencionado para desautorizar de un plumazo a las misiones estadounidenses. En la documentación de carácter histórico consultada, hallé que entre los liberales, había habido quienes se pronunciaron en total desacuerdo con la propaganda protestante porque no la consideraban una empresa con fines religiosos sino políticos y, por lo tanto, estaban convencidos que representaba una amenaza terrible para la estabilidad e identidad nacional. Para mi sorpresa, una reacción similar se suscitó en las ocasiones en que expuse de manera oral y ante públicos no académicos los avances de mi investigación. Invariablemente surgieron los comentarios que expresaban un abierto

[16] Recientemente se dio a conocer que el número de Iglesias evangélicas registradas en la Secretaria de Gobernación rebasó al de las iglesias o templos católicos en el país, pues mientras que aquéllas suman 3 108, éstas alcanzan un total de 2 885. También en el número de ministros religiosos existe una diferencia considerable: 26 000 en el caso de los evangélicos y 14 049 en el de los católicos (*Mural*, 20 de diciembre de 2003)

rechazo hacia la difusión del protestantismo porque representaba la "avanzada silenciosa" del imperialismo yanqui que se proponía por ese medio socavar los cimientos de la cultura nacional como un paso previo para anexarse el país entero.

Mi temor, entonces, nacía del peligro de reproducir ese prejuicio como una explicación "objetiva" del origen y los fines de las misiones protestantes. En él veía la expresión tanto de la estrecha asociación de la identidad nacional mexicana con la identidad católica, como la desconfianza y el resentimiento que tradicionalmente ha despertado el poderoso Vecino del Norte en la inmensa mayoría de los mexicanos debido a la prepotencia con la que se ha conducido el Gobierno estadounidense en su relación con nuestro país. Sin embargo, el hecho de estar consciente de la mezcla de argumentos xenofóbicos y de intolerancia religiosa que entrañaba el rechazo hacia las misiones protestantes no me aseguraba que podría encontrar las fuentes primarias y secundarias que me permitieran ampliar mi comprensión acerca de tales empresas y evitar así la simplificación de atribuirles un único y "perverso" propósito, como el de preparar el terreno para que el Gobierno de su país pudiera apoderarse del nuestro. No estaba convencida de que, como afirma Bastian, se podía desmentir esta *"teoría de la conspiración"* con la afirmación de *"la primacía de los factores endógenos sobre los exógenos como indicadores explicativos de las disidencias protestantes en México"*.[17] A este respecto creía que, independientemente de que hubieran existido las circunstancias propicias para la afiliación de un cierto número de mexicanos a las organizaciones religiosas protestantes, no era posible ignorar el hecho de que la iniciativa de inaugurar el trabajo proselitista en naciones extranjeras había surgido en el seno de las Iglesias protestantes norteamericanas y de sus asociaciones destinadas a difundir los principios evangélicos en el mundo entero.

Para trascender la "teoría de la conspiración", que denuncia la existencia de un yanqui imperialista detrás de cada misionero, creí necesario profundizar en la historia estadounidense, en busca de conocer los ideales y valores que alentaron la creación de organizaciones dedicadas a las misiones en el extranjero y que convirtieron el proselitismo religioso en una actividad atractiva para jóvenes de ambos sexos, al grado de hacerles dejar la familia y la patria para dedicarse, con más o menos riesgos, a propagar sus creencias

[17] Jean-Pierre Bastian, *Protestantismo y Sociedad en México*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1983, p. 15.

religiosas en países lejanos. En buena medida, mi búsqueda se vio estimulada por la propuesta de J. Samuel Escobar, que invita a extender la perspectiva de estudio del protestantismo debido a que, en su opinión, las interpretaciones de los académicos han estado modeladas por el pensamiento heredado de la Ilustración, que considera el fenómeno religioso como un resultado o un sub-producto de cambios sociales y políticos. Para esos especialistas, la religión y los creyentes reaccionan o se acomodan a tales cambios pero no son nunca lo que los motiva o causa. Estas interpretaciones académicas, de acuerdo con Escobar, cercenan una de las dimensiones del fenómeno religioso, la espiritual, que puede desempeñarse como motor del cambio. De ahí que este autor se incline por una aproximación interdisciplinaria, que permita observar los actos misioneros desde la perspectiva de las ciencias sociales, la teología y la historia. Acorde con esa perspectiva, su punto de partida es la afirmación de que la obra misionera es la razón fundamental de ser de la Iglesia.[18]

Aunque mi investigación no contemplaba una meta tan ambiciosa como la propugnada por Escobar, puesto que sólo estaba determinada a valerme de algunos recursos metodológicos de la historia y la antropología, el señalamiento de este autor me confirmaba que valía la pena tratar de entender las misiones protestantes "desde adentro" pues solamente de esa manera podía obtener los elementos necesarios para sopesar con mayor objetividad los ángulos positivos y negativos de las misiones protestantes, al igual que se procede en el estudio de cualquier otro hecho de trascendencia histórica.

A medida que avancé en la investigación sobre las misiones protestantes norteamericanas, definí una serie de proposiciones que conformaron mi postura metodológica sobre este objeto de estudio. Como punto de partida, afirmo la necesidad de reconocer que aunque los ideales, las metas y las maneras de proceder son distintas en cada caso, tanto la política imperialista como la política misionera, sea quien sea el que la lleva a cabo, tienen como objetivo último una "conquista". El proselitismo religioso tiene como finalidad convencer al Otro (el inconverso) de que la religión que se le presenta es superior a las creencias que ha sustentado hasta ese momento, ya sea que éstas provengan de otra doctrina religiosa, o tengan su origen en la indiferencia religiosa o la no creencia. Aún

[18] J. Samuel Escobar, *"The promise and precariousness of Latin American Protestantism"* en Daniel Miller (editor), *Coming of Age. Protestantism in Contemporary Latin America,* Landham, Maryland, University Press of America, 1994, p. 4.

cuando el objetivo último de ese proselitismo sea la salvación del converso, implica otros propósitos -por ejemplo, el crecimiento y predominio de la religión del misionero- que despiertan la sospecha o el repudio de los que no forman parte del grupo religioso en cuestión.

Una prueba de la semejanza que en cuanto a su finalidad de lograr una *"conquista"* comparten el imperialismo y la militancia misionera se tiene en el paralelismo de los términos lingüísticos que se utilizan en una misión con fines religiosos y que están tomados del lenguaje empleado en una conquista política y militar. En la propagación de una creencia religiosa se identifica al inconverso como el *"enemigo"*, al misionero como un cruzado o un *"soldado de Dios"*. A la propaganda religiosa se le estima como una *"guerra"* o *"batalla"* contra el *"mal"*. A éste se le debe *"combatir"* por medio de la proyección de *"estrategias"* y *"campañas"* tanto como de la utilización de ciertas *"armas"* ofensivas y *"escudos"* protectores.

Otro impedimento que dificulta la diferenciación entre ambos tipos de conquista proviene de un hecho comprobado en repetidas ocasiones a través de la historia: las condiciones que hacen posible una "conquista espiritual" son el resultado de las acciones colonialistas de los países de origen de los misioneros. Su arribo ha estado precedido del establecimiento de guerreros y militares, comerciantes, especuladores e inversionistas.

En la propaganda del protestantismo, y de cualquier otra religión, el proselitismo religioso da origen a una relación asimétrica entre el evangelizador y el evangelizado puesto que parte del convencimiento de aquél -y la aceptación de éste- de la superioridad de su creencia religiosa. Esta distribución desigual del poder se debe analizar teniendo presente que, como sostiene Michel Foucault, el poder sólo existe en acto y, asimismo, que el grupo sobre el que se ejerce el poder conserva en todo momento su capacidad de reaccionar a esa relación de poder ya sea para tratar de delimitarlo, subvertirlo o enfrentarlo.[19] Este reconocimiento encuentra una gran oposición cuando se refiere a la relación entre el evangelizador norteamericano y el evangelizado mexicano. Lo contrario ocurre en otros aspectos de la cultura, la política y la economía donde se ve con mayor naturalidad las múltiples consecuencias de la influencia extranjera, y se da por sentado la

[19] Michel Foucault, *"Cómo se ejerce el poder"* en: *La cultura en México*. Suplemento de *Siempre,* número 1, 13 de marzo de 1985

capacidad de los nacionales de adaptar esa influencia a sus necesidades e idiosincrasia. Pero, cuando lo que está en juego es la conversión a una religión proveniente del exterior se despiertan suspicacias de todo género. Esto puede vincularse con la percepción de la religión como el último enclave que resguarda los valores y las tradiciones de una cultura que, a su vez, da sustento a una identidad nacional. Así, la afiliación a un religión extranjera equivale a la renuncia de aquello que compone la esencia de la identidad nacional. Junto con ésta, el converso pierde su libertad y creatividad, y se somete por entero al designio de su líder espiritual.

En el caso de las misiones norteamericanas, detrás de la asimetría que se establece entre evangelizadores y evangelizados -esto es, a nivel de los individuos-, se suporpone la enorme desigualdad que ha regido la relación entre México y Estados Unidos, a lo que me referí líneas arriba. El resentimiento y la xenofobia que con frecuencia despiertan los ciudadanos de aquel país en la población mexicana se han nutrido tanto de las reivindicaciones nacionalistas como del antiprotestantismo de los católicos.

Por otra parte, tanto el expansionismo territorial y el imperialismo estadounidense como las misiones patrocinadas desde los Estados Unidos, han mezclado recurrentemente argumentos religiosos y seculares, lo cual ha representado otro obstáculo para la tarea de delimitar los fines de cada una de esas actividades.

La convivencia de misioneros protestantes norteamericanos y los católicos mexicanos implicó el encuentro y, en ocasiones, el choque, de dos identidades religiosas bien definidas. Durkheim nos recuerda que*: "Antes de ser una creencia, una religión es una asociación de creyentes, es una congregación de individuos reunidos para afirmarse en cuanto grupo determinado"*.[20] Esa afirmación lleva a la definición de una identidad, la *"nuestra"* y, simultáneamente, a un redefinición de los que no son como nosotros, de los *"Otros"*. También Heller enfatiza esta dimensión de la religión cuando se refiere a que ésta produce una comunidad ideal: *"Es una comunidad en cuanto integra, posee una ordenación unitaria de valores y produce una 'conciencia del nosotros' "*.[21] Existe, pues, una coincidencia en que las creencias religiosas además del nacionalismo, los orígenes étnicos y la tradición conforman lazos culturales que cohesionan de manera sólida a las

[20] Citado por Bastian, 1989, p 17.
[21] Agnes Séller, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Ediciones Península, 1977, p. 160

comunidades y las llevan a desarrollar una visión etnocéntrica del mundo. Tanto en el caso del catolicismo como del protestantismo, se trata de dos identidades religiosas estrechamente asociadas con identidades nacionales y étnicas. Esto explica la renuencia a admitir que las misiones protestantes tienen fines religiosos y su reiterada representación como instrumentos de los enemigos políticos de la nación mexicana que atentan contra su cultura. Como señala Manuel Gutiérrez Estévez, este tipo de antagonismo, que no es una competencia por el poder sino un conflicto por la cultura, sólo puede generar el conflicto constante o la condenación perpetua.[22]

De lo acendrado de esta rivalidad entre la cultura anglosajona protestante y la cultura mestiza católica de México -y de América Latina- tenemos noticia cuando se indaga acerca de sus orígenes que nos remontan al lejano siglo XVI, cuando se enfrentaron los intereses coloniales de España e Inglaterra. Pero también se puede constatar en distintas etapas de la historia mexicana, en especial a medida que aumentó el número de norteamericanos avecindados en México. Este crecimiento de la inmigración estadounidense coincidió con la implantación de las misiones protestantes. Ambos hechos acrecentaron la xenofobia y la intolerancia de los mexicanos e influyeron de manera negativa en el resultado de los esfuerzos invertidos en la propaganda evangélica. Los mismos conversos mexicanos advirtieron esa realidad y lo expresaron sin rodeos hacia 1910: la difusión del protestantismo no había podido avanzar debido a la presencia de los norteamericanos al frente de las Iglesias y los colegios protestantes.

Por ello, la especificidad del proceso de diversificación religiosa en México, que se inauguró con la llegada del protestantismo, reside en que no se limitó a ser un encuentro entre creyentes de distintas religiones, como sucedió en los países europeos a raíz de la Reforma, cuando se hicieron la guerra ingleses católicos e ingleses anglicanos, franceses católicos y franceses hugonotes, alemanes protestantes y alemanes católicos. En el caso mexicano -y latinoamericano-, ese fenómeno social incluyó asimismo la contienda entre individuos de diferente origen nacional, étnico y cultural, cada uno de los cuales habían alimentado, durante varios siglos, prejuicios y resentimientos respecto del otro. Desde este

[22] Manuel Gutiérrez Estévez, *"Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscaras. Morfología y retórica de la alteridad"* en: Gary H. Gossen/ J. Jorge Klor de Alva/ Manuel Gutiérrez Estévez/ Miguel León Portilla (editores). De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. 3. La Formación del otro, Madrid, Siglo XXI Editores, 1993, p 372.

ángulo, la decisión de adherirse al protestantismo significó la trasposición de una especie de *"frontera cultural"*, la de la cultura católica que ejercía un predominio indiscutible en todos los espacios de la vida social. Sin abandonar el suelo patrio, los mexicanos disidentes del catolicismo se convirtieron en buena medida en el *"Otro"* para sus contemporáneos.

La vigencia de esta añeja rivalidad me llevó a interrogarme sobre los prejuicios de los misioneros en relación con el catolicismo, la Iglesia y los practicantes de esta religión. Estaba segura de encontrar evidencias de la hostilidad y el rechazo que despertaban los protestantes en los católicos jaliscienses pero preveía difícil contar con los datos que se refirieran a cómo los protestantes juzgaban a los católicos. Era, por tanto, necesario adentrarme en el ambiente político, social y cultural de los Estados Unidos, en el que se habían originado las misiones extranjeras y en el cual habían brotado las "vocaciones" misioneras, para conocer los motivos que habían llevado a propagar los principios cristianos en una sociedad en la que tales principios habían sido difundidos desde hacía varios siglos. En otras palabras, creía que mi estudio estaría desequilibrado si únicamente documentaba la aversión de los católicos hacia el protestantismo y pasaba por alto la oposición de los protestantes frente al catolicismo.

Hubo tres denominaciones protestantes norteamericanas que desarrollaron su labor misionera en Jalisco: la Metodista, la Bautista y la Congregacional. Esta última no instaló su sede principal en la ciudad de México, como hicieron la mayoría de las organizaciones misioneras que arribaron al país a finales de la década de 1860. Guiada por el deseo de evitar la competencia con las que así habían procedido, la sociedad misionera de las Iglesias Congregacionales, la *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (Junta Americana de Comisionados para las Misiones Extranjeras, que cito como *American Board*), seleccionó a las capitales de los estados de Chihuahua y Jalisco para establecer sus cuarteles generales. El acceso al periódico que constituyó el medio de propaganda de esta última denominación y el hecho de que se hubiera publicado a lo largo de la mayor parte de mi período de estudio, me llevó a convertir a la Misión Congregacional en mi estudio de caso. Sus misioneros fueron los primeros que se asentaron en esta entidad federativa, de modo que reconstruir su historia significa partir del momento en que comenzó un nuevo capítulo de la historia jalisciense, aquel en que se pasó de la intolerancia religiosa a la libertad de cultos.

IV.-UN GIRO EN EL TIEMPO: LAS ACTUALES IGLESIAS PROTESTANTES HISTÓRICAS

Se conoce con el nombre de Iglesias protestantes "históricas" a las que nacieron de la Reforma del siglo XVI y de los movimientos que de ella se derivaron en Europa y en Estados Unidos hasta la primera mitad del siglo XIX. Estas organizaciones comparten las grandes afirmaciones del protestantismo: autoridad soberana de la Biblia, justificación por la fe, sacerdocio universal de los creyentes, entre otras. Por lo general, coinciden también en una interpretación *"liberal"* de los textos, es decir, acogen de manera positiva la crítica bíblica en contraste con las iglesias pentecostales que se pronuncian por la interpretación *"literal"* de la Escritura. Otro rasgo universal entre las Iglesias *"históricas"* es el ascetismo que consiste en la prohibición del tabaquismo, el consumo de bebidas alcohólicas e incluso, entre algunas, la práctica de actividades como el baile por considerarse impuro. Con frecuencia practican alguna forma de compañerismo interdenominacional sino es que de cooperación. Sus feligreses se dan a sí mismos el nombre de *"evangélicos"* ya que consideran por una parte que sólo los que se separaron de la Iglesia católica durante la Reforma deben recibir el nombre de *"protestantes"* y, por la otra, debido a la connotación negativa que dicha institución le ha dado a ese término en nuestro medio.

La idea de estudiar a las Iglesias protestantes históricas que funcionan en la actualidad en Guadalajara tomó forma de manera paulatina. Al principio, la finalidad de establecer contacto con la Iglesia Congregacional fue indagar si conservaban una colección completa del periódico *El Testigo* publicado por dicha institución de 1886 a 1914. A la colección que se encuentra en la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, que había consultado, le faltan todos los números correspondientes al primer año en que salió a la luz pública y uno que otro de los siguientes años. Me interesaba llenar esas lagunas dado ese periódico constituía, al principio, la única fuente de información que tenía al alcance para conocer los pormenores de la obra misionera patrocinada por las Iglesias Congregacionales norteamericanas en el Occidente y el Norte del país. Después de indagar que la Hemeroteca Nacional, que cuenta con un número importante de periódicos editados en los estados de la República Mexicana, no tenía El Testigo, me decidí a probar suerte en la Iglesia

Congregacional y dirigí mis pasos a El Buen Pastor, único templo de esta denominación en la capital jalisciense. Representó una grata sorpresa hallar en su biblioteca varios ejemplares que me hacía falta consultar pero todavía más agradable fue enterarme de que algunos de los feligreses eran familiares de los primeros conversos, de quienes tenía noticia gracias a la consulta del material hemerográfico mencionado. De inmediato comencé a preguntarles qué sabían de ellos y si conservaban documentos de carácter personal o institucional que pudieran serme útiles.

Encontrarme con los descendientes de algunos de los primeros creyentes evangélicos despertó en mí la curiosidad de saber si esa circunstancia se repetía en las otras Iglesias históricas de la ciudad y si éstas, al igual que la Congregacional, habían sido fundadas por norteamericanos en el siglo XIX. De éstas ignoraba todo excepto el nombre y el domicilio que aparecían en el directorio telefónico. A partir de ese momento mis preguntas se multiplicaron y comencé a formular respuestas hipotéticas que trataban de establecer relaciones entre lo que había averiguado en la fuentes documentales y bibliográficas, y lo que observaba en la Iglesia Congregacional que de vez en cuando visitaba. Llegado el momento de plantear un proyecto de investigación con el fin de incorporarme al programa de doctorado, Patricia Fortuny me alentó a incluir entre sus objetivos el de proporcionar un panorama de la situación que guardaban a finales del siglo XX las Iglesias mencionadas. La idea me atrajo porque la veía como una consecuencia de mi interés en la historia del protestantismo en Jalisco. La propagación de esta modalidad del cristianismo, inaugurada hacía más de una centuria, había tenido efectos que perduraban hasta el presente, y me parecía que estaba obligada a señalarlo en mi estudio.

La decisión resultó afortunada por varias razones. En primer término, la observación de las características de las congregaciones actuales me llevaron a formular nuevas preguntas a la información histórica. Por ejemplo, al conocer que un buen número de los fieles están convencidos de que el medio idóneo para dar a conocer sus creencias religiosas lo constituye la *"predicación con el ejemplo*", me hizo esforzarme por detectar en la documentación histórica si en el período 1872-1914 existían indicios de que la militancia misionera hubiera menguado y si ya entonces se había pensado en el testimonio personal como un método efectivo de propaganda. De igual manera, encontrarme con que las congregaciones actuales tenían un reducido tamaño como había sucedido con sus

predecesoras del siglo XIX me resultaba inquietante: ¿a qué se podía atribuir que pese a los numerosos cambios que había tenido la sociedad jalisciense, a lo largo de ese tiempo, Iglesias como la Congregacional -fundada en 1872- no hubieran podido crecer?, ¿por qué la mayor apertura de la sociedad jalisciense a la diversidad religiosa que había aflorado a partir de la década de 1970 -y que tan bien habían aprovechado las Iglesias pentecostales, neopentecostales y paraprotestantes- no había tenido efectos en las Iglesias protestantes históricas? Esta situación me hizo preguntarme si existirían características internas de estas Iglesias que incidieran en ese estancamiento. Hasta antes de conocer cinco de estas asociaciones y constatar que todas ellas tenía un pequeño número de feligreses -que en el mejor de los casos no rebasaba los 250 individuos-, estaba convencida de que el conservador ambiente de Jalisco y la hegemonía del catolicismo habían sido la causa de que las denominaciones del protestantismo histórico no lograran el crecimiento que alcanzaron en otras zonas del territorio nacional. Gracias al trabajo que desarrollé en las actuales Iglesias históricas, que me permitió enterarme de varios aspectos de su vida institucional, me cuestioné sobre la posibilidad de que la propagación del protestantismo histórico hubiera tenido pobres resultados entre los jaliscienses como consecuencia de otras circunstancias del entorno y de características inherentes a esta vertiente del cristianismo reformado.

En segundo término, el trato con algunos pastores y creyentes me proporcionó, además de informantes, amables interlocutores que siempre estuvieron dispuestos a compartir conmigo sus conocimientos sobre la doctrina y prácticas del protestantismo así como a despejar muchas de las dudas que me surgieron en el transcurso de la investigación relacionadas sobre todo con las particularidades que les conceden a cada una su sello distintivo.

Por último, la relación con los evangélicos de las Iglesias históricas hizo que aumentara mi empatía hacia los disidentes del catolicismo y me ayudó a ser más sensible a los prejuicios que todavía existen en la sociedad contemporánea hacia esas minorías. Contribuyó a que pudiera verme como parte de ese contexto y, en consecuencia, a conceder un mayor peso a lo dicho por los especialistas acerca de que las propias limitaciones culturales ejercen una influencia más trascendente, de la que considera el investigador, en la selección de los temas y en la manera cómo los aborda. En mi caso, el hecho de haber

crecido en un ambiente católico y ser practicante de la religión mayoritaria, me podían llevar, sin que fuera plenamente consciente, a sumar mi voz a la de los que todavía el día de hoy rechazan a los no católicos, a los *"Otros*". No obstante que Guadalajara es una ciudad que rebasa los cuatro millones de habitantes y posee un conjunto de rasgos que la convierten en una urbe moderna y cosmopolita, la disidencia religiosa continúa siendo causa de segregación y discriminación.

Pero así como hubo ventajas que se desprendieron de la decisión de investigar el estado actual del protestantismo histórico en la capital jalisciense, brotaron también dificultades. Vale la pena dejar constancia de las dos principales. La primera fue la desconfianza con que se acogió mi proyecto en el medio académico debido a su pretensión de conjugar un estudio de carácter histórico con un análisis sincrónico del mismo objeto de estudio. Esto último implicaba que una historiadora trabajara a la manera de los antropólogos, recolectando información mediante entrevistas y de *"observación participante"* y que la investigación fuera dirigida de manera conjunta por una historiadora y una antropóloga. Por encima de todo, suponía la fundamentación del trabajo en postulados teórico-metodológicos que hicieran compatibles los objetivos que perseguía tanto en la investigación del pasado como del presente, de lo histórico y lo antropológico.

A medida que se desarrollaron los seminarios del programa de estudios, que incluyeron varios de *"lecturas dirigidas"* con mis tutoras, tuve conocimiento del fructífero diálogo que en los últimos años se ha desarrollado entre historiadores y antropólogos, y que ha desembocado inclusive en la delimitación de nuevos campos en cada una de esas disciplinas que se han dado la tarea de combinar sus saberes teóricos y sus recursos metodológicos para la mejor comprensión de ciertos problemas de la vida social. Reafirmé entonces mi consideración de que el estudio de grupos sociales aglutinados en torno a la religión puede ser abordado a partir de la convergencia de intereses y metodologías desarrolladas por la antropología y la historia. En especial, mi investigación se fundamenta en tres consideraciones generales compartidas por ambas disciplinas. La primera es el reconocimiento del papel activo de los individuos en la construcción de los lazos sociales. La historia que he querido reconstruir no se ocupa sólo de *"acontecimientos"* (en el sentido de narración de eventos y fechas) ni trata únicamente de ponderar el peso de las *"estructuras"* en el sentido braudeliano, de los fenómenos múltiples de la vida social que

permanecen casi inmutables durante largos períodos de tiempo. El objetivo principal de esta investigación ha sido rescatar lo que los individuos hacen o dejan de hacer.

Ambas disciplinas se han dado la tarea de aprehender las formas de relación entre las gentes y, en especial, con los diferentes, así como las ideas que se hacen sobre esas relaciones y los significados que les otorgan. Si la meta principal de la antropología consiste en analizar e interpretar las diferencias, la de la historia ha sido poner de relieve la alteridad. El oficio de historiar *"da lugar a una dialéctica entre lo extraño y lo familiar, entre lo lejano y lo próximo"*.[23] Esta es la segunda coincidencia metodológica de ambas disciplinas que rescato por convenir al estudio de grupos sociales que poseen una clara identidad, a partir de la cual entran en relación con el mundo que los rodea, en particular, con el o los grupos que perciben *"diferentes"*. Por identidad entiendo el conjunto de características o peculiaridades que distinguen a un grupo o a una persona de los demás. La identidad establece los límites de un grupo respecto de su entorno natural y social; asimismo, *"regula la pertenencia de los individuos, definiendo los requisitos para formar parte del grupo, los criterios para reconocerse y ser reconocido como miembro"*. [24]

Las identidades colectivas, como la católica y la protestante, son productos culturales e históricos. La historicidad de la identidad tiene para mí un doble sentido: por un lado, con límites precisos marcados por la cultura de una época determinada. De aquí extraigo la importancia del contexto: el correcto planteamiento de éste salva de caer en anacronismos. Por otro lado, la identidad es histórica porque es algo dinámico que está en permanente construcción, destrucción y reconstrucción. La identidad es más una opción *"que algo basado en la naturaleza social predeterminada de cada quien"*.[25] Esa opción, afirma García de León, se hace sobre lo heredado y lo construido, y es arbitraria: *"Paradójicamente{...} lo heredado tiende a negarse y lo construido a afirmarse"*. Estos mecanismo implícitos en la construcción de la identidad me resultaron útiles para analizar las narrativas de los evangélicos, en donde al describirse a sí mismos y a su institución, esto es, al describir su propia identidad, se dan a sí mismos características que dicen ser

[23] Paul Ricouer, *Historia y narratividad,* Barcelona, Ediciones Paidós, 1999, p 154
[24] Alberto Melucci, *"Sobre la identidad"* en *L'invenzione del presente. Movimienti, identitá, bisogni individuali,* Boloña, 1982, II Mulino, pp 61-72, traducción de Mónica Mansour.
[25] Antonio García de León, *"Identidades"* en *La Jornada Semanal*, 21 de septiembre de 1997.

"heredadas" pero que, si se contrastan con la información de carácter histórico, más bien resultan ser *"construidas"*.

Aunque no compartida de una manera general por los antropólogos de nuestro medio, la afirmación de la necesidad de conocer el proceso por el cual un objeto de estudio adquirió sus características, la retomo por constituir una convicción propia. Me atrevo a afirmar que es un punto de coincidencia de las disciplinas citadas porque así lo manifiestan destacados antropólogos. Evans-Prichard, por ejemplo, comparte con Boas la creencia en que *"para tener un conocimiento inteligente de un fenómeno complejo 'debemos conocer no solamente lo que es, sino también cómo llegó a serlo'."*[26] La historia de una institución no sirve únicamente para conocer la función que cumple en una sociedad, sino para conocerla con mayor profundidad. A este respecto, el citado antropólogo inglés recuerda la observación de Lévi-Strauss en el sentido de que el desarrollo histórico es lo único que nos permite ponderar y valorar los elementos actuales en sus relaciones respectivas.[27]

Al proponerme el estudio del desarrollo del protestantismo histórico en Jalisco, estoy entendiendo por *"desarrollo"* no un proceso lineal y ascendente, sino aquél que me ayude a entender cómo uno de mis objetos de estudio -el protestantismo histórico en Jalisco- llegó a convertirse en lo que es hoy día.

El segundo obstáculo que surgió en el transcurso de la investigación apareció cuando tuve que comenzar el "trabajo de campo" en las Iglesias históricas en donde había establecido contactos: Luterana Mexicana, Metodista, Presbiteriana, Discípulos de Cristo y Congregacional. En ese momento entendí el por qué del desconcierto de mis colegas y profesores ante mi empeño de realizar investigación de carácter histórico y antropológico. El inicio del trabajo de entrevistas a los pastores de las Iglesias mencionadas me hizo enfrentar la notable diferencia que existe entre analizar las acciones de individuos de etapas pretéritas, fundamentalmente a través de documentación escrita, y hacer lo propio con personas próximas a mí en el espacio y en el tiempo. Estudiar a mis contemporáneos constituyó todo un reto y una fuente de descubrimientos.

---

[26] E.E. Evans-Pritchard, *Ensayos de Antropología Social*, 3ª. edición, Madrid, Siglo XXI Editores, 1990, p 50.
[27] *Ibid.,* p 56.

V.- LAS FUENTES

Mi doble meta de proporcionar un panorama del estado que guardan actualmente las Iglesias protestantes históricas en Guadalajara y de investigar el origen y desarrollo de estas instituciones en Jalisco, requirió de la realización de entrevistas y de la práctica de la "observación participante" tanto como de la localización de fuentes documentales y bibliográficas de carácter histórico en archivos y bibliotecas locales, de la capital mexicana y del extranjero.

La búsqueda de información para reconstruir la historia de la implantación y desarrollo del protestantismo en Jalisco, y de las vicisitudes por las que había transitado la relación entre católicos y protestantes en el período 1872-1914, comenzó con la revisión de *El Testigo*, del cual tenía noticia gracias a Magdalena González Casillas, que lo incluyó entre los periódicos que se editaban en la Guadalajara que festejó el Centenario de la Independencia.[28] En 1910 dicho impreso tenía ya catorce años de salir a la luz pública, primero bajo la dirección del misionero Enrique M. Bissell, quien pronto fue sustituido por el reverendo John Howland, ambos integrantes del segundo cuerpo misionero enviado por la *American Board* a la capital jalisciense en 1882. *El Testigo* fue una publicación quincenal de 1886 a 1910; en este año se convirtió en semanario y así prosiguió hasta mediados de 1914, cuando sobrevino su clausura.

En *El Testigo* se publicaron noticias sobre la obra desarrollada por la Misión Congregacional en Chihuahua, Sonora, Sinaloa y Jalisco, aunque las que se refieren a este último estado sobrepasan con mucho a las que aluden a las otras entidades federativas. De sus páginas recogí un cúmulo de datos que me permitieron trazar varios bosquejos: uno, sobre la doctrina y los valores éticos del protestantismo y del congregacionalismo; dos, el referente a las acciones destinadas a propagar esos principios que abarcaban desde las actividades proselitistas y educativas hasta las desarrolladas por las congregaciones y las distintas asociaciones que funcionaban al interior de éstas; tres, sobre las opiniones y críticas que versaban sobre el país y su gente, la Iglesia católica (doctrina, clero, creyentes) y las autoridades civiles; cuatro, acerca de las dificultades que debieron enfrentar para

[28] Magdalena González Casillas, *Voces de Guadalajara,* Guadalajara, Editorial conexión Gráfica S.A. de C. V., 1990, pp 128-131.

llevar a cabo su labor, entre las que estuvieron comprendidas las manifestaciones de la intolerancia católica.

No obstante ser *El Testigo* una rica fuente de información, por el hecho de haber comenzado a publicarse hasta 1886 me dejaba sin saber lo acaecido entre 1872 y 1885, período crucial porque comprendía el inicio de la propaganda protestante en la entidad jalisciense realizada por los pioneros del congregacionalismo así como lo sucedido en los primeros años de estancia del segundo equipo misionero enviado por la *American Board.* Por otra parte, el periódico citado me mostraba la imagen que los editores y los articulistas, tanto norteamericanos como mexicanos, querían presentar ante la sociedad mexicana y ante los otros países de lengua castellana -España y Filipinas, por ejemplo-, a donde se remitía esta publicación. Pero, desde otro punto de vista, se convertía en un muro que hacía imposible ver al interior de la Misión Congregacional. Si bien me proporcionó fugaces visiones acerca de las dificultades que brotaron en la relación entre misioneros y conversos, en general, no me permitía conocer con mayor detalle cómo se había dado dicha relación, ni tampoco enterarme del funcionamiento cotidiano de esta empresa misionera.

En busca de fuentes primarias sobre las misiones protestantes en Jalisco acudí al Instituto Internacional de Estudios Superiores, conocido antaño como el Seminario Evangélico Unido, sito en la ciudad de México. Este nació en 1918, como resultado de un acuerdo de cooperación estipulado en 1914 por ocho denominaciones que realizaban su trabajo en la República Mexicana, entre ellas la Iglesia Congregacional. La larga vida de esta institución, su carácter interdenominacional y el hecho de haberse encargado, a nivel nacional, de la preparación de ministros religiosos de las Iglesias históricas eran circunstancias que fundamentaban mi esperanza de que ahí se conservara un archivo que contuviera documentos sobre la historia del protestantismo en México, además de fuentes bibliográficas. La amabilidad con que me recibieron los encargados de la biblioteca atemperó un poco la desilusión de que sólo pusieran en mis manos unos cuantos folders con escasos documentos relativos a mi período de estudio, así como algunos trabajos elaborados por estudiantes de esa comunidad teológica, en los cuales habían reunido datos -que para mí eran novedosos- acerca de la llegada de diversas denominaciones protestantes al país, de sus primeros misioneros y actividades.

Después de averiguar que en la Hemeroteca Nacional, que resguarda la Universidad Nacional Autónoma de México, no podía llenar los vacíos que tenía la colección de ejemplares de *El Testigo* de la Biblioteca Pública del estado de Jalisco, volví sobre mis pasos y me dirigí al único templo que tiene en la actualidad la Iglesia Congregacional en Guadalajara, El Buen Pastor. En su biblioteca satisfice en parte la expectativa antes señalada y hojeé algunos números de *La Estrella de la Mañana*, periódico que antecedió a El Testigo, publicado por Sara, la esposa del misionero John Howland. Pero, lo más importante fue, como señalé antes, conocer algunos de los feligreses que me proporcionarían una valiosa ayuda para proseguir mi investigación. Gracias a una de las familias más antiguas de la Iglesia,[29] tuve la oportunidad por un lado de revisar los números correspondientes a 1886, primer año que se editó *El Testigo* -los cuales como señalé antes no se encuentran en la Biblioteca Pública-; y por el otro, de leer algunas minutas de las reuniones celebradas anualmente por los misioneros, donde se presentaba un balance de las actividades y los resultados de la labor desarrollada en los doce meses anteriores y se tomaban los acuerdos sobre diversos asuntos que tenían que ver con la marcha de la Misión en el período siguiente.

De esta manera se acrecentó mi deseo de consultar la documentación que me proporcionara los pormenores de lo que había implicado el proceso de introducir el protestantismo en la católica sociedad jalisciense. Los congregacionales de El Buen Pastor ignoraban donde podría estar la memoria escrita de las primeras etapas de la historia de su Iglesia, pero me proporcionaron los contactos para que pudiera averiguarlo.[30] Después de realizar varias pesquisas supe, finalmente, que el archivo de la sociedad misionera que había instituído las Iglesias Congregacionales en nuestro país se encontraba en la Biblioteca Houghton de la Universidad de Harvard, en Boston, Massachusetts.

---

[29] Agradezco a la familia López Zambrano que me permitiera la consulta de los materiales citados. En especial, Moisés López Zambrano me proporcionó interesante información sobre la historia lejana y reciente de la Iglesias Congregacionales, en el transcurso de varias sesiones de la entrevista que realicé.

[30] Andrea Cano, encargada del Centro *"Alberto Rembao"* de las Iglesias Congregacionales mexicanas, me proporcionó distintos contactos decisivos para la localización de la documentación de la *Americna Board*. Asimismo, me presentó con el reverendo David A. Vargas, encargado de la Oficina para América Latina y el Caribe de la Nueva Junta de Ministerios Globales de la Iglesia Unida de Cristo y La Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo). A través del reverendo Vargas, la institución citada me otorgó un apoyo económico para que pudiera realizar la consulta del material mencionado. A ambos, mis más cumplidas gracias

Antes de viajar a Boston, me imaginaba que iba a encontrar amplios y sistemáticos reportes sobre las actividades desarrolladas por los misioneros contratados por la denominación Congregacional, una de las más importantes de los Estados Unidos, en el siglo XIX. Entrelazadas con las descripciones acerca de su trabajo proselitista, debían figurar sus juicios acerca del ambiente social y político que los rodeaba, sobre la población y las actitudes de ésta hacia los propagadores de una religión disidente del catolicismo. Esos comentarios podían diferir de los publicados sobre el mismo asunto en El Testigo, mismos que la mayoría de las veces guardaron un tono mesurado. En cambio, las opiniones expresadas a sus compatriotas y correligionarios, que vivían en los Estados Unidos, podían contener otras ideas que no se consideraba prudente publicar en su órgano de propaganda impresa.

También existía la posibilidad de que en ese repositorio se hubieran conservado otros periódicos y folletos escritos por los misioneros. Me parecía lógico que éstos hubieran enviado a sus patrones esos impresos para que pudieran apreciar con mayor detalle cómo llevaban a cabo la difusión de los principios y valores del protestantismo en general y de su denominación en particular. En especial, creía que podría encontrar folletos pues conocía el título de muchos, a través de escritos de autores católicos, pero sólo había localizado dos en la Biblioteca Pública de Jalisco.[31] Esto no era extraño dadas las disposiciones emitidas por la jerarquía católica que ordenaban a sus fieles destruir los impresos protestantes o entregarlos al cura párroco más cercano. Si esta era la suerte que habían corrido aquí esas publicaciones, podía ser que los funcionarios de la American Board los hubieran archivado junto con otros documentos relativos a su misión en México.

Por último, dada la metódica organización que caracterizó a las Iglesias protestantes históricas en sus primeras etapas, estaba casi segura de que encontraría los planes de trabajo, las estrategias que se elaboraban para concretarlos y los métodos de evaluación de los resultados. De las noticias insertadas en *El Testigo* y de las pocas minutas de las reuniones anuales que conocía, se desprendía que la obra misionera había sido concebida como una empresa moderna en la cual la programación de los objetivos y finalidades, así

[31] Estos se encuentran en la colección de Misceláneas de la BPEJ. Uno está firmado por los primeros misioneros que llegaron a Guadalajara, John L. Stephens y David Watkins y lleva por título: *Réplica de los protestantes residentes en Guadalajara al Sr. Presbítero D. Agustín de la Rosa* (Guadalajara, Imprenta de T.E. Echeverría). El otro es anónimo y carece de pie de imprenta; se titula: *"Decidme: ¿Por qué vuestros Cura Párroco os prohíbe el que vos leáis la Biblia?*

como el balance de los logros eran tareas que se realizaban periódicamente. Quizá hasta podría encontrar lo relativo al monto de los recursos que anualmente se destinaba a la obra misionera en el país y en Jalisco, y cómo se decidía la aplicación que se les daría a esos recursos.

Varias de mis expectativas sobre la documentación histórica de la *American Board* no se cumplieron, otras sí y con creces. No encontré una gran variedad de documentos -como había imaginado- sino una multiplicidad de temas tratados en la abundante correspondencia que dirigieron los misioneros a sus patrones de Boston. Desconozco cuáles eran las instrucciones que se les daba antes de que partieran a sus diferentes destinos pero, a juzgar por el contenido de sus misivas, debieron haberles pedido que dieran cuenta pormenorizada de sus experiencias, preocupaciones, necesidades, logros y fracasos. Si partimos de ese presupuesto, se entiende que informaran tanto de los asuntos que se relacionaban con su trabajo como de los que se referían a su vida personal y familiar. Estos últimos comprendían una amplia gama: el estado de salud de ellos y los miembros de su familia, los diagnósticos en caso de enfermedad y los tratamientos médicos indicados, las demandas que planteaba la educación escolar de sus hijos, las graduaciones y bodas de éstos, las solicitudes de licencia en caso de enfermedades graves de sus padres y familiares cercanos y a veces de su fallecimiento, el nacimiento de sus nietos. Esta mezcla de cuestiones demanda de parte del investigador una gran cantidad de tiempo ya que debe leer el documento de cabo a rabo a fin de enterarse si en alguna de sus párrafos se refería el autor de la carta a los temas que son de su interés. En mi caso, el esfuerzo invertido en la revisión minuciosa de esta vasta correspondencia se vió recompensado porque me brindó no solamente una abundante información sobre lo realizado por los misioneros congregacionales sino sobre ellos mismos. De haber encontrado únicamente los informes de trabajo -como era mi expectativa- no hubiera sido posible tener un acercamiento con los enviados de la *American Board* hasta el grado de poder *"observarlos"* a lo largo de las distintas facetas de la vida (juventud, madurez, vejez) y percibirlos en distintos estados de ánimo: preocupados por el estancamiento del trabajo misionero o por la enfermedad de sus esposas , hijos o parientes, alegres y satisfechos por el involucramiento de los conversos en la propaganda religiosa o por la graduación de un hijo en una universidad o un seminario de los Estados Unidos. Esta característica de la documentación citada hizo posible la

reconstrucción del desarrollo de la Misión Congregacional en dos niveles: el institucional y el que concierne a los individuos. De éstos pude recuperar sus ideas, opiniones, preocupaciones, afectos y fobias sobre un considerable número de temas, por ejemplo, el país, la población, el clero y los católicos, el gobierno y las autoridades civiles, las dificultades que obstaculizaban sus labores, los conversos, las congregaciones; en fin, fue factible que formulara a los documentos el mismo tipo de preguntas que los antropólogos hacen a sus informantes.

No obstante que la parte más voluminosa del material clasificado como *"Papers of the American Board of Commissioners for Foreign Missions"* lo constituyen las cartas de los misioneros, forman también parte de él los informes anuales de trabajo; éstos se rindieron de manera regular a partir de que se fundieron, en 1891, la Misión del Occidente con la Misión del Norte, estableciéndose una única entidad bajo el nombre de Misión México. Aunque no encontré folletos de propaganda religiosa publicados para que circularan entre los jaliscienses -dándoles a conocer los principios protestantes y las críticas a la Iglesia católica-, hallé varios interesantes ensayos redactados por los misioneros, de distintas épocas, dirigidos a sus compatriotas y correligionarios, para darles a conocer la obra misionera congregacional en nuestro país y recaudar dinero para su sostenimiento y ampliación. Otra motivación que estimuló a algunos misioneros a tomar la pluma para describir sus experiencias en la nación situada al Sur del Río Bravo, fue la de corregir las imágenes distorsionadas que predominaban en la sociedad norteamericana sobre los mexicanos.

También en Boston, la consulta de la Biblioteca Congregacional (de la Asociación Congregacional Americana) y de la Biblioteca Pública, arrojó buenos resultados. En la primera, se conserva una colección completa de *The Missionary Herald,* una de las más longevas revistas norteamericanas, que ha tenido varios cambios de nombre desde que comenzó a publicarse a principios del siglo XIX, y que ha llevado a muchas generaciones de estadounidenses las noticas referentes a las misiones extranjeras. Asimismo, ahí se encuentran varios libros y folletos escritos por misioneros que han trabajado en México y en otros países de América Latina. En la segunda, localicé varias obras de autores contemporáneas dedicadas al estudio de las misiones extranjeras y de la *American Board*.

Tres fueron las principales fuentes primarias utilizadas para conocer la postura de la Iglesia católica en Jalisco frente al protestantismo y a los misioneros norteamericanos, así como las transformaciones que se dieron en esa postura a través de las décadas que comprende esta investigación. La primera la constituyó la publicación oficial de la arquidiócesis de Guadalajara, fundada por el arzobispo Pedro Loza en marzo de 1876 con el título de *"Colección de documentos eclesiásticos*". Así se le conocería hasta 1901 cuando se le rebautizó con el nombre de *Boletín Eclesiástico de Guadalajara*. Su destinatario principal era el clero y el objetivo instruirle sobre las normas adoptadas por la jerarquía tanto en materia de disciplina interna, como de doctrina, prácticas litúrgicas y asuntos que demandaban la adopción de una posición congruente con los principios del catolicismo. Incluyó tres secciones: *"Disposiciones generales de la Iglesia", "Disciplina particular de la Diócesis"* y *"Variedades"*. En ellas -particularmente en las dos últimas- se consignaron los ordenamientos destinados a prohibir a los católicos entablar cualquier tipo de comunicación con los misioneros extranjeros y con sus prosélitos, los cuales debían ser difundidos por los sacerdotes y curas párrocos entre sus feligresías. Asimismo, se insertaron en las páginas de este impreso artículos acerca de los errores y desviaciones que con respecto a la ortodoxia católica suponía el protestantismo y de los males que acarreaban en las sociedades en donde se implantaba.

El periódico *"La Religión y la Sociedad"* editado por el presbítero Agustín de la Rosa, un prolífico y erudito escritor, y uno de los más tenaces opositores a la introducción del protestantismo, representó una segunda fuente importante. Este impreso conoció varias épocas; el inicio, en 1886, de la tercera fue, sin duda, una respuesta a la presencia del segundo cuerpo misionero de la *American Board* en Guadalajara y, posiblemente, a El *Testigo* que comenzó a publicarse ese año. En todo momento, *La Religión y la Sociedad* defendió la tesis de que el futuro de la patria mexicana estaba indisolublemente ligado a su unidad religiosa y que el protestantismo era un instrumento del imperialismo yanqui. Un ejemplo de ello se tiene en el siguiente párrafo, tomado del número inaugural de la tercera época:

> De este preciosísimo tesoro {la "{única religión verdadera"} se nos quiere despojar con la propagación de los errores de la irreligión y del protestantismo: en vez de que sea México un gran pueblo, cuyo nombre figure con honor en los fastos de la Historia, se desea vernos sumergidosen el fango inmundo de todos los errores y en la espantosa

> corrupción que es su consecuencia inevitable, y lisonjeándonos para el porvenir con la triste condición de esclavos de los norteamericanos. [32]

Los perpetradores de la introducción del protestantismo, que el presbítero de la Rosa equiparaba con el crimen de traición a la patria, era el liberalismo, doctrina que había prohijado las Leyes de Reforma y otras iniciativas igualmente nocivas para la sociedad, como por ejemplo el fomento de la inmigración extranjera no católica y la política de otorgar todo tipo de concesiones a los inversionistas extranjeros.

El tercer *"corpus"* de impresos que me permitió sopesar las reacciones que suscitó en la Iglesia jalisciense el inicio de la propaganda protestante se conformó con las obras dedicadas a la refutación del protestantismo. Algunas se debieron a la pluma de miembros del clero local, que ya fuera de *"mutu proprio"* o por encargo de la jerarquía, utilizaron sus conocimientos sobre teología y las Escrituras para explicar los errores de los *"herejes"* protestantes. Figuraron también libros escritos por extranjeros y reeditados en la capital mexicana o en la jalisciense. Formaron parte de este conjunto de impresos algunos sermones pronunciados y publicados en Guadalajara, donde se alertaba a los fieles sobre los peligros que representaban los disidentes del catolicismo. Este mismo objetivo tuvieron ciertos folletos impresos en Jalisco o en los estados vecinos pero cuyos autores utilizaron un lenguaje llano y sarcástico, más accesible a la masa del pueblo.

Una aparente limitante que se podría señalar a las fuentes utilizadas para conocer la posición católica ante el inicio del proselitismo protestante es su idéntico origen: el clero tanto de México como de países europeos. La postura de todos ellos era absolutamente homogénea puesto que la materia de discusión había sido dictaminada desde siglos atrás por la Iglesia: el protestantismo era una herejía que enseñaba el desacato a la autoridad y enaltecía al individuo. Podría parecer deseable dar con testimonios de fieles católicos que nos transmitieran su impresión de lo que significó para ellos la llegada de los misioneros norteamericanos -sobre los que habían oído las más terribles cosas- y la convivencia con sus compatriotas que se afiliaron al protestantismo. Sin embargo, dudo que en ellos encontráramos algo más que el eco de la voz del clero que desaprobaba de manera absoluta la introducción de otras religiones y pedía que se protegiera mediante la ley el culto católico y se restablecieran los privilegios del clero. De las reacciones espontáneas que

[32] *La Religión y la Sociedad*, Época tercera, tomo I, p 1.

produjo en los católicos la presencia de los disidentes dieron testimonio principalmente los misioneros en sus cartas, folletos y libros. También los conversos que escribieron en *El Testigo* consignaron un buen número de experiencias tenidas en la interacción con los católicos y el clero.

En síntesis, gracias a la consulta de las fuentes primarias aquí descritas -que se complementó con bibliografía- resultó factible convertir los bosquejos sobre la instauración del protestantismo en Jalisco, y sobre la relación entre católicos y protestantes, en pinturas que si bien no son completas y definitivas, sí proporcionan una idea mucho más precisa de lo que implicaron tales sucesos.

Por lo que se refiere al trabajo de campo encaminado a la recolección de información sobre las actuales Iglesias históricas, éste se desarrolló en 1996, 1997 y 1999 y consistió en la realización de entrevistas a pastores -activos y jubilados- y a creyentes que pertenecen o pertenecieron a alguna de las cinco denominaciones seleccionadas: Metodista, Presbiteriana, Luterana Mexicana, Discípulos de Cristo y Congregacional. También tuve la oportunidad de entrevistar a un misionero norteamericano que se hizo cargo durante cinco años de dirigir a los Discípulos.

Los temas que estructuraron las entrevistas a los pastores fueron los siguientes: a) su biografía; b) la historia de la Iglesia en Guadalajara; c) los aspectos institucionales más destacados, tales como la doctrina, ritos, tipo de gobierno, vínculos con otras Iglesias evangélicas locales, con asociaciones evangélicas nacionales o internacionales; d) los problemas que enfrentan y e) la congregación actual. Con los creyentes, llevé a cabo tanto entrevistas abiertas, es decir, que no se sujetaron a un esquema preestablecido, como numerosas pláticas informales.

Otra parte importante de este trabajo se desarrolló principalmente en la Iglesia Congregacional mediante la asistencia esporádica a los cultos o servicios religiosos dominicales y a eventos ahí realizados tanto de carácter religioso -por ejemplo, la Semana Misionera, la Navidad, la Semana Santa- como de estudio -la Semana de la Reforma, la III y V Cátedra Internacional "Dr. Alberto Rembao"- y de convivencia social.

La escasa información proporcionada por los pastores acerca de sus respectivas congregaciones, me hizo pensar en la conveniencia de preparar y aplicar un cuestionario como una forma de recoger, de manera rápida, datos de carácter general a partir de los

cuales pudiera trazar al menos un vago perfil de los feligreses. La idea fue bien recibida por los pastores, quienes luego de consultar con los congregantes, me indicaron la fecha apropiada para que me presentara en el culto dominical a realizar dicha tarea. La única Iglesia en que no fue posible aplicar el cuestionario fue la Luterana.

VI.- CONTENIDO DE LA OBRA

Los resultados de la investigación se ordenaron en cinco capítulos: el primero destinado a brindar un panorama de la situación actual del protestantismo histórico en Guadalajara, y cuatro dedicados a analizar el proceso de su implantación en el último tercio del siglo XIX y los primeros años del XX, a través de un estudio de caso representado por la Iglesia Congregacional.

Después de constatar lo generalizado de la ignorancia y la distorsión que prevalecen en la sociedad tapatía con respecto al protestantismo, consideré conveniente, como punto de partida de esta obra, proporcionar al lector una imagen general del tipo de organizaciones estudiadas. En consecuencia, expongo las principales características de las Iglesias protestantes históricas de Guadalajara, tanto en lo relativo a sus creyentes y líderes como en lo tocante a algunos de sus principios doctrinarios y formas como se ejerce la autoridad y el gobierno. El recuento acerca de cuándo, cómo y quiénes las han fundado tiene el propósito de mostrar que en algunos casos estas Iglesias han sido el resultado de la iniciativa de evangélicos mexicanos y, por lo tanto, que no *"todas"* han sido establecidas por misioneros extranjeros como a menudo afirman sus detractores con la intención de descalificarlas.

Otra de las principales metas del primer capítulo consistió en dar a conocer los variados problemas que enfrentan, entre los cuales se encuentran la precariedad de sus recursos económicos, la escasez de pastores que las dirijan de manera adecuada, la división y las discordias que con frecuencia padecen sus feligresías y que en ocasiones desemboca en la escisión de algunos creyentes o de familias enteras. Sobresale, por encima de esas dificultades, el tamaño tan reducido de las membresías que manifiesta su incapacidad para incorporar a nuevos fieles. El estancamiento de estas Iglesias y el aislamiento en el que sobreviven parecía parte de la herencia que les dejaron sus antecesoras del siglo XIX, las

cuales enfrentaron esos mismos problemas. Teniendo en cuenta el diferente contexto en que unas y otras se habían desenvuelto, llamaba todavía más la atención que en el largo tiempo transcurrido no se hubiera podido encontrar la manera de romper con esa inercia. Me pregunté entonces si el origen de esta situación podía atribuirse al entorno católico que ha opuesto una gran resistencia al avance de opciones religiosas heterodoxas, o si, más bien, obedecía a características propias de las mismas Iglesias históricas. Este cuestionamiento me llevó a analizar el particular enfoque que tienen estas instituciones sobre el proselitismo o evangelismo, y que marca una diferencia notable entre ellas y las Iglesias y organizaciones pentecostales y paraprotestantes de Guadalajara, que han experimentado un notorio crecimiento en las últimas décadas. Concluí que la negativa opinión que sostienen en relación con el trabajo proselitista los líderes y creyentes de las Iglesias históricas, que se manifiesta en la ausencia de planes institucionales encaminados a tal fin, se relaciona con la defensa de la tolerancia que tradicionalmente han reivindicado como una de sus características más apreciadas. Asimismo, esa actitud que subestima la necesidad de realizar una activa propaganda religiosa puede asociarse con su postura liberal respecto de la existencia de una *"verdad"* única y absoluta y sobre la importancia de la conversión. El gobierno democrático, que es tradicional en este tipo de organizaciones, tampoco favorece la elaboración y puesta en práctica de actividades de propaganda religiosa. La ausencia de militancia misionera que caracteriza a las Iglesias históricas estudiadas y que les impide crecer, confirma la explicación dada por algunos estudiosos de la religión en cuanto a las mayores posibilidades de desarrollo que poseen, en las condiciones actuales, los grupos religiosos que ofrecen una *"verdad"* bien delimitada y que tienden a reforzar el control de los individuos creyentes. En contraste, los grupos religiosos que transmiten un sistema difuso de creencias, que reivindican la autonomía de la conciencia creyente y ejercen un débil control sobre sus miembros -como es el caso de las Iglesias comprendidas en la presente investigación- enfrentan mayores dificultades en lo que concierne a la socialización y, por tanto, en el logro del crecimiento.

Los orígenes de las Iglesias Congregacionales y de su sociedad misionera, la *American Board of Commissioners for Foreign Missions* ((Junta Americana de Comisionados para las Misiones Extranjeras, que cito como *American Board*), se reconstruyen en el capítulo 2, como un antecedente necesario para comprender, en primer

término, a qué denominación protestante norteamericana representaban los primeros misioneros que arribaron a Jalisco en 1872 y quiénes los enviaron. Pero, el propósito de mayor alcance que me tracé cuando emprendí la investigación sobre las citadas instituciones consistió en situar en un amplio contexto las misiones extranjeras norteamericanas, de modo que pudiera dar a conocer las circunstancias históricas en que surgieron, así como los ideales y las metas que alentaron a sus iniciadores y a quienes les dieron continuidad y permanencia. Con esas inquietudes me di a la tarea de indagar las condiciones específicas que rodearon el nacimiento de la *American Board* y, por otra parte, las corrientes culturales presentes en la sociedad norteamericana que pudieron haber alimentado la actividad misionera que tuvo un desarrollo constante a lo largo del siglo XIX, centuria que en la historia norteamericana se distinguió por un notable crecimiento del territorio, la economía y la población del país.

La reconstrucción de los primeros tiempos del Congregacionalismo nos remonta a finales del siglo XVI, a la época del surgimiento de grupos disidentes del anglicanismo que pugnaban por cambios más radicales que transformaran la organización eclesiástica de la Iglesia oficial de Inglaterra y *"purificaran"* sus ritos religiosos de los resabios católicos que delataban una *"protestantización"* a medias. Uno de esos grupos inconformes se trasladó a América del Norte, con el deseo de encontrar un lugar donde practicar libremente sus creencias religiosas y fundó una de las primeras colonias en la costa atlántica, en el territorio de lo que llegaría a ser Estados Unidos. Porque estaban motivados por elevados ideales y por la tenacidad que demostraron para sobrevivir en una tierra extranjera e inhóspita, esos colonos, conocidos como los *"Padres Peregrinos"*, serían recordados como los fundadores de la nación norteamericana y los que erigieron las primeras Iglesias que se propusieron seguir el *"Camino Congregacional"* como una forma específica de vida cristiana.

La creación de la *American Board* nos transporta a principios del siglo XIX, época en la que el clero puritano de Nueva Inglaterra observaba tanto un retroceso en la religión como señales de decadencia de las estructuras institucionales tradicionales y de los valores sociales. No obstante esa visión pesimista de los líderes religiosos, la religión institucionalizada y el celo misionero se habían renovado como resultado del Segundo Gran Despertar, movimiento de renovación religiosa cuyo primer brote aconteció en la década de

1790 (pero que tendría otros episodios a lo largo de la primera mitad de la centuria). El resurgimiento del celo misionero y el mayor interés de las personas por participar en actividades religiosas, aunado al ejemplo británico que ya había formado asociaciones misioneras y enviado a su personal a predicar el Evangelio en países no cristianos, despertó entre los norteamericanos un nuevo interés en la evangelización. Nació así un campo distinto para la acción cristiana, el de las misiones extranjeras, y la *American Board* fue la institución pionera.

Las misiones extranjeras recibieron un gran impulso del romanticismo, corriente intelectual que ejerció una influencia notable en la sociedad norteamericana. También en la buena acogida otorgada a ese tipo de empresas religiosas por parte de los cristianos protestantes se descubre la impronta del nacionalismo y del anticatolicismo.

El romanticismo propuso un prototipo ideal del individuo distinto al que había difundido la Ilustración. En vez de insistir en la razón y el intelecto, los escritores y artistas románticos exaltaron la intuición, la imaginación, la experimentación y la emoción. Bajo su influjo, el hombre religioso pudo resurgir. Por ello se considera que el romanticismo coadyuvó al ímpetu de los movimientos *"revivalistas"*.[33] Tanto el *"revivalismo"* como el romanticismo propagaron una forma diferente de conceptualizar al hombre y sus responsabilidades para con Dios y con el mundo, y contribuyeron a la proliferación de movimientos reformistas, entre los cuales se contaron las misiones extranjeras

El sentimiento nacionalista, que tuvo un desarrollo notable durante la centuria decimonónica, fue un estímulo poderoso para las empresas misioneras. El nacionalismo estaba impregnado de un sentimiento de superioridad y de la convicción de que la misión de Estados Unidos era enseñar a otras naciones los valores que habían hecho posible la nación norteamericana, tales como la libertad, la igualdad, la justicia y la democracia. La propagación del cristianismo reformado quedó comprendida entre las tareas que la Providencia había reservado a la joven república de Norteamérica. Esta mezcla de ideales seculares y religiosos sería típica de las misiones extranjeras. Los misioneros percibieron su trabajo encaminado a una transformación social y civilizadora que derivaba de la adopción de los principios cristianos protestantes. La labor proselitista tenía su origen en la diferenciación entre el país de origen de los misioneros, al cual se consideraba el más

[33] Del vocablo inglés *"revival"* que significa despertamiento o resurgimiento.

civilizado del mundo, y el país que se constituía en un "campo misionero" porque carecía de esa cualidad.

Durante sus primeros 60 años de existencia, la *American Board* envió a sus misioneros únicamente a países no cristianos. Fue hasta principios de la década de 1870 que dicha asociación estableció su primera misión en una nación católica. Lo tardío de esta decisión se enfatizaba aún más cuando se le comparaba con la actuación de otras asociaciones misioneras estadounidenses que desde tiempo atrás habían comenzado su proselitismo en varios países latinoamericanos. En busca de las razones de que la *American Board* hubiera retrasado su entrada a las sociedades donde desde hacía varios siglos se habían implantado los principios cristianos, me encontré con las profundas raíces del anticatolicismo que subyace en las distintas Iglesias o denominaciones protestantes. Los orígenes de esa animadversión hacia lo católico se remontan a la rivalidad que enfrentó a Inglaterra y España, en el tiempo de la colonización del Nuevo Mundo. En el siglo XIX, la llegada a los Estados Unidos de un elevado número de católicos irlandeses y alemanes, a partir de la década de 1840, reactivó el antiguo prejuicio de que los países católicos eran en realidad *"paganos"* debido al fracaso que había acompañado la evangelización llevada a cabo por la Iglesia católica. Hacia 1870, todavía estaba vivo el temor de que los países católicos europeos pudieran atentar en contra de la estabilidad de los Estados Unidos. Todo indica que el reavivamiento de la hostilidad hacia lo católico tuvo un peso importante en la decisión de la *American Board* de extender su acción a las naciones católicas. Una manera de cerrar el paso a ese *"enemigo"* era colaborar en la difusión de los principios cristianos *"verdaderos"* -es decir, los protestantes- junto con los valores propios de la democracia norteamericana al subcontinente.

En una de las últimas secciones del capítulo 2 se explican las circunstancias que suscitaron el interés por México, de modo que resultara elegido para fundar la primera misión de la *American Board* en una sociedad católica. Las noticias difundidas por historiadores, periodistas, viajeros y soldados que participaron en la invasión de 1846-1847, y que pelearon con los liberales en la guerra en contra de los partidarios del Segundo Imperio, confirmaron que las creencias religiosas de los mexicanos no se fundamentaban en la Biblia sino en las enseñanzas distorsionadas por el clero católico. Se concluyó entonces que detrás del catolicismo de los mexicanos se escondía el paganismo o la

idolatría. La oposición de la Iglesia católica a la educación de las masas, la incapacidad de esta institución de reformarse a sí misma y el avance de la secularización que, a su vez, se traducía en el avance de la indiferencia religiosa y el agnosticismo, eran otras tantas causas que demandaban la introducción del protestantismo.

Para finalizar el capítulo, me propuse rastrear en los datos biográficos de los misioneros que vinieron a México las huellas de la influencia que sobre ellos ejercieron las corrientes culturales y los procesos históricos explicados a lo largo del capítulo.

El capítulo 3 versa sobre el primer período de desarrollo de la Misión del Occidente de México, patrocinada por la *American Board*, cuya sede principal estuvo en la capital de Jalisco. Ese período se inicia en 1872, con la llegada a Guadalajara de dos de sus misioneros y concluye en 1881, cuando se interrumpieron los trabajos a cargo de dicha asociación a causa de los conflictos suscitados en el equipo misionero que entonces la representaba. Los hilos conductores de la narración fueron dos: el primero se refiere a la descripción y análisis de las acciones emprendidas por los misioneros con el fin de difundir sus ideas y creencias e inducir la conversión religiosa de quienes prestaban oídos a su prédica. El segundo se relaciona con las reacciones que ocasionó el inicio de la propaganda protestante en el Estado liberal, la Iglesia católica y la sociedad.

La labor de los pioneros del Congregacionalismo en Jalisco se vio influida por el clima de inestabilidad política y social que en parte era una consecuencia de los largos años de guerra civil, pero que también se exacerbó como resultado del anticlericalismo del Presidente Sebastián Lerdo de Tejada y de sus seguidores que, a principios de la década de 1870, se propusieron aplicar de manera estricta las Leyes de Reforma e, inclusive, introducir nuevas limitaciones a la actuación del clero y los católicos. No obstante que el enfrentamiento entre liberales y conservadores había concluido con la victoria de los primeros y la expulsión del escenario político de los segundos, la rivalidad entre ambos grupos mantenía su vigencia y de ello se aprovecharon los misioneros para encontrar a sus primeros simpatizantes y conversos. Estos individuos, que podemos imaginar distanciados y hasta enemigos de la Iglesia católica, les ayudaron a sortear los principales obstáculos que interpuso la jerarquía del Arzobispado de Guadalajara para que los enviados de las sociedades misioneras norteamericanas cumplieran con el trabajo que se les había encomendado.

La sociedad se mostró reacia a la convivencia con los practicantes del protestantismo y acató las disposiciones emitidas por la Iglesia que prohibían establecer cualquier tipo de trato con los disidentes. Sin embargo, las manifestaciones de disgusto y rechazo de los católicos no adquirieron la fuerza que cabía esperar dada la vehemente oposición que habían expresado los jaliscienses, a lo largo del siglo, a la promulgación de la ley de libertad de cultos. Las repetidas campañas en contra de la introducción de religiones distintas a la católica, hacían lógico suponer que se presentarían fuertes y numerosas protestas inmediatamente después del arribo de los misioneros norteamericanos. Pero, la intolerancia católica se mantuvo moderada hasta que el Gobierno federal, encabezado por Lerdo de Tejada, puso en marcha una política anticatólica. La reanudación de los ataques a la Iglesia por parte del grupo gobernante hizo aparecer más trascendente el apoyo oficial brindado a las misiones protestantes. La emergencia de ataques violentos en contra de los protestantes -extranjeros y nacionales-, en 1873 y 1874, estuvo vinculada con el jacobinismo de que hizo gala el grupo lerdista. Ese radicalismo actuó como detonante de la intolerancia católica y ésta encontró en los misioneros y en los recién conversos al protestantismo un blanco claramente identificable.

El inicio de la propaganda protestante pone de relieve la ausencia de cohesión del grupo gobernante y, en consecuencia, la debilidad del Estado. Las diversas actitudes adoptadas por los liberales -autoridades e individuos de esa ideología- ante los misioneros nos revela la amplia gama de posturas ideológicas que se encubrían bajo el liberalismo mexicano decimonónico así como la mezcla que de esas posturas se presentaba en la realidad, que rebasaban con mucho la división de los grupos políticos en "liberales" y *"conservadores"*. Por ejemplo, se podía ser liberal combatiente de la política conciliadora del porfirismo con respecto a la Iglesia, defensor de las Leyes de Reforma y enemigo acérrimo de las misiones protestantes. O bien, había quien se presentaba como liberal anticatólico y anticlerical pero, a la vez, dispuesto a reconocer la función que la religión cumplía en la sociedad como institución que inculcaba los valores morales y, en ese sentido, partidario de la difusión del protestantismo. Algo parecido sucedió con la disposición, manifestada por la autoridad civil, en sus distintos niveles jerárquicos, para generar las condiciones que permitieran la propaganda protestante y la existencia de los pequeños grupos disidentes. Mientras que el Presidente de la República se comprometía

ante los misioneros norteamericanos a velar porque pudieran realizar su trabajo, las reacciones de las autoridades locales de menor rango son una evidencia de su desacuerdo hacia el proselitismo protestante así como de su complicidad con el clero católico que buscaba la manera de hacer abortar dicha labor.

La causa de que concluyera la primera etapa de difusión del protestantismo en Jalisco no fue la condición adversa del entorno sino los conflictos surgidos entre los misioneros. Este inesperado final nos revela, en primer término, las debilidades y carencias de los misioneros que coexistían junto con sus ideales religiosos y sus deseos de contribuir a elevar las condiciones de vida de los mexicanos. Estos últimos no los exentaban de incurrir en rivalidades y discordias que iban en detrimento del compromiso adquirido con la sociedad misionera que los patrocinaba. En segundo lugar, nos ilustra acerca de la fragilidad de las misiones protestantes norteamericanas que no obstante tener detrás una sólida organización, dependían en última instancia de la madurez humana de los individuos que enviaban a los *"campos"* misioneros, y del empeño y eficacia que éstos pusieran en juego para cumplir con su cometido. Por último, las desavenencias habidas entre los misioneros da pie para conocer la capacidad de actuar con independencia de los conversos. No obstante su posición subordinada en relación con sus mentores religiosos, de la cual cabría esperar una completa sumisión, los primeros evangélicos mexicanos emprendieron acciones que demuestran su independencia de criterio y su capacidad de adaptar, en beneficio de sus propios intereses, las enseñanzas que les habían sido impartidas por los extranjeros. La reacción de esos primeros evangélicos contradecía el supuesto de que su conversión religiosa los llevaría a acatar sin réplica las decisiones de sus mentores religiosos, como afirmaban continuamente los católicos y los nacionalistas que veían en el protestantismo una amenaza para la cultura y la independencia política de la sociedad mexicana.

En el capítulo 4 se da cuenta del reinicio y la estabilización de la obra misionera de los congregacionales en Jalisco. La reanudación de las actividades destinadas a la difusión de los principios protestantes y congregacionalistas se llevó a cabo en 1882, esto es, inmediatamente después de que se disolvió el cuerpo misionero que representó a la *American Board* en la década anterior. Los misioneros recién llegados -que primero fueron tres para luego quedar sólo uno- se encargarían de crear, en las congregaciones de

Guadalajara y Tlajomulco, las organizaciones típicas de las Iglesias protestantes estadounidenses tales como las asociaciones de mujeres, de jóvenes, de asistencia mutua y de temperancia, todas ellas destinadas al crecimiento humano y cristiano de los creyentes y a convertir a la congregación en el centro de la vida de los creyentes. Hicieron también rutinarias prácticas como la escuela dominical. Impulsaron la organización de asociaciones que agrupaban a los congregacionales con los metodistas y los bautistas, que ya habían establecido sus propias misiones en el estado.

Por lo que se refiere al trabajo evangelístico, se concedió preferencia a la propaganda impresa (en especial, a través de *El Testigo*) en detrimento de la realización de los viajes misioneros que habían sido prioritarios en la etapa de los pioneros. Es notorio el menor interés por acudir a los pueblos y demás localidades rurales con el fin de hacer propaganda de sus creencias y distribuir la Biblia y otros impresos religiosos. El evangelismo quedó en manos de los conversos que residían fuera de Guadalajara y de los *"obreros"* o evangelistas contratados por la Misión. Se comenzó a hablar de la eficacia de un método *"silencioso"* de propaganda, el del testimonio personal o la *"predicación con el ejemplo"*, que descansaba en el supuesto que el diferente comportamiento de los evangélicos llamaría la atención de los inconversos, instándole a informarse sobre las causas de ese distinto modo de vida.

La actividad desplegada por el equipo misionero establecido en Guadalajara -integrado por un misionero, su esposa y una o dos maestras solteras- y por los conversos, dispersos en distintas localidades del estado, no logró establecer nuevas congregaciones, además de la tapatía y la de Tlajomulco; además, el tamaño de éstas registró un exiguo crecimiento. Ese estancamiento lo asocio tanto con lo reducido del equipo misionero como con el abandono de una activa militancia misionera. Pero, asimismo, sostengo que los cambios que trajo consigo la consolidación del porfirismo en Jalisco debieron haber influido en la reducción de las posibilidades que tenía una obra como la misionera protestante para progresar. El primero de esos cambios consistió en la creciente moderación del liberalismo que por un lado llevó a que el grupo en el poder perdiera el interés en fomentar la secularización y, en consecuencia, en apoyar a las misiones protestantes como una alternativa que instaurara una religión que se asociaba con el progreso de la nación norteamericana, y que introdujera un rival que en el futuro pudiera debilitar la hegemonía

de la Iglesia. Por otro lado, el eclipse de la lucha entre liberales y conservadores repercutió en la desaparición de los grupos de ideología progresista que habían acogido a los primeros misioneros. El segundo cuerpo misionero no recibió muestras de apoyo por parte de individuos interesados en la política, dispuestos a combatir los privilegios de la Iglesia y a sumarse a las filas de la disidencia religiosa. El silencio que parece haber rodeado a los enviados de la *American Board*, a partir de la década de 1880, resulta una evidencia elocuente de que los liberales habían abandonado su proyecto de utilizar a las misiones protestantes como un instrumento para debilitar a la Iglesia católica. En cuanto a los individuos del pueblo, que habían sustentado los principios liberales y expresado simpatía por la propaganda protestante, quizá se habían integrado a los contados grupos que sostenían ideas anticatólicas como los masones y espiritistas.

El fortalecimiento que experimentó la Iglesia católica, al amparo de la política de conciliación puesta en práctica por el Estado porfirista, constituye otro cambio notable en relación con el período de la República Restaurada, que debió repercutir en el estancamiento de las misiones protestantes. La plena recuperación de su hegemonía le permitió infundir nuevos bríos a su campaña en contra de las distintas manifestaciones de la modernidad, entre las cuales se contaba el cristianismo reformado. En especial, al recobrar su papel de principal institución que aglutinaba a la sociedad , estuvo en posibilidad de imprimir una gran contundencia a su discurso que afirmaba la indisoluble asociación entre el catolicismo y la identidad nacional, y que hacía equivalente la heterodoxia religiosa al delito de traición a la patria.

La xenofobia de los mexicanos creció no sólo como resultado de la labor realizada por la Iglesia católica. La mayor apertura del país a los capitales y a los individuos provenientes del exterior tuvo entre sus consecuencias el aumento de la animadversión hacia el extranjero y lo extranjero en los distintos grupos de la población. La política de acaparamiento de mercados y de recursos naturales de países de América Latina que siguió Estados Unidos, en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, contribuyó de manera importante a alimentar la desconfianza y el repudio de los mexicanos hacia sus vecinos del Norte. En ese clima, adquirió una nueva dimensión la acusación que se hacía a las misiones protestantes de ser el instrumento más refinado de la política imperialista

yanqui, circunstancia que debió influir desfavorablemente en la aceptación del protestantismo, una religión identificada con el estadounidense.

El período que se estudia en el capítulo 4 concluye en los primeros años del siglo XX, cuando se constató la imposibilidad de aumentar el número de asistentes a los servicios religiosos de la Misión Congregacional. El misionero encargado de esta obra declaraba que *"la novedad de la predicación del Evangelio ha pasado y eso repercutía en un interés menor que el de antes"*. La rutina parecía haberse instalado en las pequeñas congregaciones y como parte de esa rutina se traslucía la apatía o indiferencia hacia el proselitismo.

El capítulo 5 está dedicado a los últimos tres lustros de desarrollo de la segunda etapa de la obra misionera de la *American Board* en Jalisco, que coinciden con los primeros tres lustros del siglo XX. Este período se inicia con la apertura del Colegio Internacional, institución educativa destinada a la formación tanto de los futuros líderes religiosos de las Iglesias protestantes mexicanas como de jóvenes de las clases medias y alta de la población, con los cuales los misioneros no habían podido entrar en contacto. El corolario de esta etapa lo constituye el retiro de los misioneros congregacionalistas de Jalisco, quienes clausuraron los colegios que dirigían en Guadalajara y traspasaron la tutela de sus congregaciones a los misioneros metodistas.

Este capítulo tiene un triple objetivo: uno, estudiar con mayor detenimiento la relación entre los misioneros y los conversos que se involucraron activamente en las labores desarrolladas en la Misión; dos, analizar el renacimiento religioso experimentado entre los congregacionales mexicanos que repercutió en la reactivación del proselitismo y en el creciente deseo de impulsar medidas tendientes a lograr la autonomía de las congregaciones con relación a la sociedad misionera norteamericana; tres, sopesar la posible influencia que en el ínfimo crecimiento del número de congregaciones y de creyentes tuvo la xenofobia que caracterizó a amplios sectores de la población pertenecientes a los estratos medios y populares, en los últimos años del porfiriato y los primeros de la revolución.

Los misioneros de la *American Board* y los afiliados al Congregacionalismo compartieron una estrecha relación basada en la coincidencia de creencias religiosas y en el propósito común de difundir los principios protestantes entre los mexicanos. Las cuestiones que los unificaban no anulaban, sin embargo, las diferencias que existían entre ambos

grupos. Una de ellas provenía del hecho de ser unos los *"evangelizadores"*, es decir, los que estaban en posesión de la *"verdad"*, y los otros los *"evangelizados"*, que aceptaban esa *"verdad"*. Otra diferencia radicaba en la distinta nacionalidad de misioneros y evangélicos, y en el hecho de que sus respectivos países de origen se encontraban en una muy diversa condición de desarrollo económico, político y social. Una tercera diferencia estaba relacionada con el hecho de ser los misioneros los administradores de los recursos económicos con los que se sostenían las instituciones y actividades comprendidas en la Misión Congregacional.

Para examinar la relación entre misioneros y conversos propongo fijar la atención en sus respectivas reacciones ante uno de los principales ideales que compartían: el que los impulsaba a establecer Iglesias o congregaciones que fueran autónomas en su gobierno, en sus recursos económicos y en su capacidad de convertirse a su vez en misioneras. Al conocer las actitudes que adoptaron tanto los misioneros como los conversos en torno a ese ideal, así como las opiniones que sobre él expresaron, resulta evidente que el poder se concentraba en aquellos pero también que los evangélicos mexicanos conservaron un amplio margen de libertad que los llevó a poner en marcha iniciativas encaminadas por un lado a ser incluidos en la toma de decisiones que afectaban la obra misionera y, por el otro, a la promoción de la autonomía de las Iglesias congregacionales mexicanas.

No obstante que los misioneros demostraron una velada resistencia a dejar en manos de sus discípulos mexicanos la dirección del trabajo evangelístico y educativo, apoyaron las acciones de éstos que manifestaban su deseo de preparar el terreno para hacer realidad el ideal de independencia de sus grupos religiosos. La apertura de los misioneros hacia ese tipo de esfuerzos de los conversos constituye un ejemplo de que no siempre las relaciones que se establecen entre grupos pertenecientes a culturas desiguales, implican condiciones de coerción y constante conflicto.

El renacimiento religioso experimentado entre los congregacionales de Jalisco, alrededor de 1910, fue el resultado del activismo de los jóvenes originarios de los estados del Norte que se trasladaron a Guadalajara a estudiar en el Colegio Internacional. Los que se inscribieron en el curso de estudios teológicos contagiaron su fervor religioso a las pequeñas congregaciones, haciendo que renaciera entre sus miembros el deseo de propagar sus creencias religiosas y de aumentar sus aportaciones económicas con vistas a alcanzar la

meta del sostenimiento propio. Además, esos seminaristas reanudaron las giras misioneras a los pueblos y demás comunidades rurales, con la intención no sólo de reanimar la fe de los conversos que vivían diseminados por el territorio jalisciense, sino de predicar el Evangelio a toda persona que accediera a escucharlos. El celo misionero que distinguió a algunos de los estudiantes nos recuerda al que caracterizó a los misioneros pioneros que llegaron a Guadalajara en 1872. Esos jóvenes no se conformaron con poner en práctica el método pasivo de la *"predicación con el ejemplo"*, sino que demostraron la viabilidad de realizar un evangelismo más agresivo aún en un entorno de extremo conservadurismo. En general, el proselitismo protestante no ocasionó reacciones violentas como las que se presentaron en los años de 1870. Quizá por el insignificante número de los que mudaron su religión o porque los disidentes casi siempre se reunían en casas particulares y no en lugares públicos, los habitantes del medio rural parecen haberse acostumbrados a la presencia de algunos evangélicos en sus comunidades al igual que a la convivencia con uno que otro espiritista y masón. Los evangélicos y sus simpatizantes recibían el despectivo mote de *"enyerbados"* y aunque casi siempre se les dejaba vivir en paz, todavía eran víctimas de ostracismo.

Los estudiantes del Internacional, junto con algunos pastores mexicanos, impulsaron también varias acciones tendientes a "nacionalizar" la obra misionera de la *American Board*, tanto en sus recursos como en lo relativo al liderazgo. Un logro importante en ese sentido fue la inclusión, en 1907, de varios mexicanos en la Junta misionera que hasta entonces había estado conformada únicamente por los misioneros norteamericanos, y era el organismo encargado del gobierno de la Misión Congregacional. Otras medidas, entre ellas la contratación de un pastor mexicano que dirigiera la congregación tapatía -que había sido encabezada a lo largo de casi veinticinco años por un extranjero- expresaron asimismo la inconformidad de algunos creyentes con el prolongado liderazgo de los misioneros.

La convicción de que el avance del protestantismo se había visto perjudicado por la presencia de los extranjeros al frente de la obra misionera, que expresaron abiertamente algunos congregacionales mexicanos, me proporcionó la pauta para indagar el peso que tuvo en los primeros años del siglo XX el sentimiento xenofóbico de los mexicanos. Encontré entonces que, en efecto, el antinorteamericanismo de los jaliscienses se exacerbó hacia finales del porfiriato y durante el movimiento revolucionario que se inició en 1910.

Para ilustrar lo álgido del repudio hacia los estadounidenses recurro a examinar tres coyunturas -el reyismo, los motines de noviembre de 1910 y la reacción nacionalista ante la invasión norteamericana de 1914- en las cuales las manifestaciones de descontento por la situación política se aprovecharon para exhibir los los resentimientos latentes en amplias capas de la población hacia nuestros vecinos del Norte. Así pues, a lo largo del período 1882-1914, más que evidencias de una agresiva intolerancia católica, las hay de un profundo sentimiento antinorteamericano, mismo que debió representar un impedimento para el progreso del protestantismo.

El retiro de los misioneros de la *American Board* de Jalisco, en 1914, en plena efervescencia del constitucionalismo, no dependió de la inestabilidad política y social que afectó a diversas regiones como la del Occidente del país. Esa decisión obedeció a causas relacionadas con la forma en que se había desarrollado la propaganda protestante por parte de las distintas denominaciones norteamericanas. Entre los misioneros que trabajaban en México, desde hacía tiempo, existía la inquietud de que se estaban desperdiciando los esfuerzos y los recursos invertidos en pro de esa causa debido a la falta de coordinación que prevalecía entre ellos. Las evidencias apuntan hacia la existencia de una especie de consenso en lo relativo a que las diferencias denominacionales eran irrelevantes en un país católico. Frente a la hegemonía del catolicismo, la única meta de las Iglesias protestantes de los Estados Unidos debía ser la de luchar por dar la mayor extensión posible a las actividades proselitistas, educativas y de asistencia social que dichas instituciones patrocinaban. El reto que se habían fijado era de tales dimensiones que se consideraba mezquino el que cada sociedad misionera estadounidense actuara por su lado, tratando de atraer seguidores que aumentaran su prestigio.

Con esas ideas en mente, se reunieron en Cincinnati, Ohio, a finales de junio de 1914, los misioneros de ocho Iglesias protestantes que trabajaban en la República Mexicana. Los acuerdos concertados, conocidos como el "Plan de Cincinnati", contemplaron la división del país en ocho regiones y la asignación de una de ellas a cada denominación asistente a la asamblea. Con ello se buscaba terminar con la competencia que en ciertas zonas se hacían los misioneros de distinta denominación y, por consiguiente, volver más eficiente la propaganda protestante.

Desde el punto de vista de los misioneros norteamericanos, el mencionado Plan constituía un logro importante que expresaba la solidaridad cristiana que debía predominar en las misiones extranjeras. Desde la óptica de los mexicanos evangélicos representaba un atropello a sus derechos pues les imponía un cambio de denominación sin que hubieran sido previamente consultados. Por ejemplo, tanto los presbiterianos de los estados del Norte como los congregacionalistas de Jalisco debían adoptar los principios del metodismo en vista de que se ordenó que la Iglesia Metodista del Sur trabajara de manera exclusiva en esas zonas.

Las reacciones al Plan de Cincinnati fueron variadas. Los presbiterianos del Norte optaron por constituirse de manera independiente aunque ello significara dejar de recibir fondos y personal de los extranjeros. En contraste, los congregacionales, que desde hacía varios años habían trabajado por incrementar la independencia de sus Iglesias, acataron sin discusión la determinación que ordenaba a la *American Board* dar por concluidas sus actividades en Jalisco y concentrarse en los estados de Chihuahua, Sonora, Sinaloa y Baja California. La actitud pasiva de los pastores congregacionales, que estuvieron presentes en la reunión donde se dio a conocer ese acuerdo, contrasta con las declaraciones de los años precedentes acerca de la necesidad de alcanzar la autonomía. Igualmente, la ausencia de expresiones de inconformidad o de protesta, por parte de ese grupo de mexicanos, parecía restar importancia a las acciones implantadas en los años precedentes que habían fomentado el liderazgo de los nacionales y su militancia proselitista. En vista de esos aprestos independentistas, cabía esperar que los mexicanos discutieran el compromiso firmado en Cincinnati. Si no se hizo fue porque, pese a los esfuerzos invertidos en el proselitismo, casi no creció el número de conversos y, en consecuencia, las congregaciones carecían de los medios económicos para salir adelante por sí solas. La coyuntura que abrió el Plan de Cincinnati puso de manifiesto que para llegar al autogobierno era indispensable lograr el sostenimiento propio y esta era una meta que no parecía realizable en el corto plazo. Por eso, a los congregacionales mexicanos no les quedó otra alternativa más que adecuarse a lo estipulado en dicho convenio.

Desde otro ángulo, el Plan de Cincinnati representó un acto de poder que ocasionaría una fractura en la relación de los misioneros norteamericanos y los evangélicos mexicanos. Entre éstos, sembró malentendidos y desconfianza hacia sus líderes religiosos porque les

hizo patente que, en determinadas ocasiones, los misioneros no los trataban como sus pares pese a que estaban unidos por las mismas creencias religiosas y compartían la meta de difundirlas en la sociedad mexicana. En el caso de los congregacionales, les demostraría que a pesar de que habían sido admitidos a la Junta misionera y, por lo tanto, participaban en la toma de decisiones que afectaban el rumbo de los obra financiada por la *American Board*, los misioneros se reservaban la facultad de establecer acuerdos sin consultarles su opinión.

La segunda etapa de desarrollo de la Misión Congregacional en Jalisco tuvo un abrupto final que, sin embargo, no fue definitivo. Sin declarar abiertamente que retiraban su compromiso con el Plan de Cincinnati, los metodistas se rehusaron a entregar las congregaciones, los colegios y las propiedades que tenían en los estados del Norte y tampoco tomaron bajo su cuidado las Iglesias Congragacionales del territorio jalisciense. Esta situación demandó la concertación de un nuevo acuerdo con los metodistas que dejó abierta esta entidad a la influencia de ambas denomnaciones.

En 1918, los misioneros de la *American Board* regresaron a Guadalajara y permanecieron al frente de la Misión hasta 1970. En este año, al cumplirse un siglo de la llegada de los primeros misioneros, se clausuró esta obra. En adelante, la Iglesias Congregacionales mexicanas se gobernarían de manera autónoma aunque, de acuerdo con su tradición que se remontaba al establecimiento de los colonos ingleses en América del Norte, establecerían un organismo que se encargara de la coordinación de algunas actividades que emprendieran en conjunto, pero que estaría conformado únicamente por creyentes nacionales.

CAPITULO 1

LAS IGLESIAS PROTESTANTES HISTÓRICAS A FINALES DEL SIGLO XX

I.- INTRODUCCIÓN

En Guadalajara, como en otras ciudades de América Latina, la multiplicación de grupos religiosos no católicos ha llamado la atención de los estudiosos en los años recientes. No obstante que el catolicismo conserva su posición hegemónica resulta innegable el avance que algunas Iglesias y organizaciones protestantes y los llamados Nuevos Movimientos Religiosos han tenido en un medio que hace poco no se consideraba propicio para su crecimiento. Puesto que se trata de un fenómeno novedoso se podría creer que la disidencia en materia de creencias religiosas constituye asimismo un hecho que se remonta a unas cuantas décadas atrás. Nada más lejos de la realidad: el primer paso hacia el rompimiento del monopolio religioso detentado por la Iglesia católica en México se dio en la segunda mitad del siglo XIX, con el establecimiento de misioneros protestantes norteamericanos que trabajaron por difundir sus principios religiosos y fundar congregaciones integradas por mexicanos conversos al protestantismo.

La labor de esos misioneros y de sus seguidores, que pronto participaron en la propagación de la nueva religión, fue perdurable: la mayoría de las Iglesias o denominaciones protestantes por ellos establecidas continúan funcionando hasta el presente diseminadas por todo el territorio nacional. Su éxito, sin embargo, no ha sido el mismo para todas. En algunas regiones, en especial el Sur y el Sureste, han podido incrementar el número de sus afiliados mientras que en otras zonas, como el Centro y el Occidente, detuvieron su crecimiento desde hace mucho tiempo y se encuentran en franca desventaja con respecto a otras asociaciones protestantes o evangélicas, como las pentecostales y paraprotestantes, que han aumentado su tamaño sobre todo a partir de la década de 1970.

La incapacidad que han demostrado las Iglesias, que sustentan los principios del protestantismo llamado "histórico", que fueron las primeras en arribar a nuestro país, las ha hecho prácticamente invisibles tanto para la sociedad en general como para los investigadores interesados en el estudio del fenómeno religioso. Teniendo esto presente, planteo como punto de partida de la presente investigación un panorama de la situación que

guardan varias de esas asociaciones religiosas antes de remontarme, en los siguientes capítulos, a sus orígenes históricos. En consecuencia, explico en primer término sus principios doctrinarios más sobresalientes y dibujo un perfil de sus feligreses y de sus ministros o pastores. Me ocupo también de su organización, en especial, de la manera cómo se ejerce la autoridad y el gobierno dentro de estas instituciones. La segunda mitad del capítulo tiene como propósito dilucidar las causas del estancamiento, principal problema que enfrentan.

El espíritu que alentó la recopilación de la información que aquí presento fue la de dar a conocer una imagen más apegada a la realidad de las Iglesias de estudio, dada la multitud de ideas distorsionadas que sobre ellas flotan en el ambiente. Detrás de esas ideas se asoma todavía la intolerancia de la mayoría católica hacia los grupos minoritarios disidentes. Esa intolerancia ya no adopta formas violentas y de abierto rechazo como en el pasado; ahora se manifiesta por medio de la descalificación y la subestimación de quienes han optado por la heterodoxia religiosa.

II.- LAS FUNDACIONES

En Guadalajara el protestantismo histórico está representado por nueve Iglesias o asociaciones religiosas: Metodista, Luterana, Luterana Mexicana, Presbiteriana, Episcopal, del Nazareno, Discípulos, Bautista y Congregacional. Estas Iglesias se pueden dividir en dos grupos de acuerdo con su antigüedad: en el primero estarían las instituidas en el último tercio del siglo XIX como es el caso de la Metodista, Congregacional y Bautista; el segundo grupo comprendería a la del Nazareno, Luterana, Presbiteriana, Episcopal y de los Discípulos que fueron fundadas en la segunda mitad del siglo XX.[1]

Las Iglesias o denominaciones[2] más antiguas clausuraron sus actividades durante la etapa armada de la revolución. Ese paréntesis sería breve solamente para la Congregacional, que reabrió sus puertas en 1918, pues en el caso de la Metodista y la

[1] En conjunto, las Iglesias históricas tienen alrededor de 36 templos o lugares de culto en la Zona Metropolitana de Guadalajara (esto es, el área comprendida al interior del Anillo Periférico) distribuidos de la siguiente manera: ocho en el Sector Juárez; cuatro en el Libertad; cuatro en el Reforma; ocho en el Hidalgo; ocho en el municipio de Zapopan, 1 en Tonalá y 2 en Tlaquepaque. (Ver Fortuny, 1999, p 36).

[2] Estos términos se utilizan como sinónimos en el protestantismo. Se refieren a un cuerpo o asociación religiosa que mantiene ciertos distintivos peculiares. A partir del siglo XVI y hasta la actualidad, la tendencia hacia la multiplicación de las denominaciones ha sido una característica del protestantismo que, como se explicará más adelante, es fruto del rechazo de la jerarquía y del desplazamiento de la autoridad de la institución a la Biblia.

Bautista se prolongaría a lo largo de varias décadas por lo que se les puede considerar como instituciones recientes en la ciudad.

Las primeras Iglesias protestantes fueron el resultado de la labor llevada a cabo por los enviados de las sociedades misioneras norteamericanas que ingresaron a México tras el fracaso del Segundo Imperio y el restablecimiento del gobierno republicano que auguraba, por una parte, una mayor estabilidad política y social y, por la otra, el respeto a la libertad de cultos que había sido decretada en 1860, en plena guerra de Reforma. La apertura de esas Iglesias obedeció también al deseo de los liberales radicales que pugnaban por debilitar a la Iglesia católica y creían que con la introducción del protestantismo daban el primer paso hacia el rompimiento del monopolio religioso detentado por dicha institución.

Ese fue el caso de la Iglesia Congregacional, cuya historia se inicia en 1872 con la llegada de los enviados de la sociedad misionera de las Iglesias congregacionales o congregacionalistas de los Estados Unidos, conocida como la *American Board*.[3] La fundación de las Iglesias Presbiteriana, Luterana Mexicana, de los Discípulos y Metodista, se llevó a cabo en la segunda mitad del siglo XX, ya fuera por iniciativa de sociedades misioneras norteamericanas, de iglesias establecidas en otras entidades federativas y de grupos de creyentes.

De las cuatro asociaciones religiosas mencionadas, la única que debe su existencia a la acción directa de extranjeros es la Iglesia Presbiteriana. Éstos no contaron con una considerable cantidad de recursos económicos como lo habían hecho sus homólogos del siglo XIX y por tanto no edificaron templos, ni establecieron escuelas, sanatorios o dispensarios médicos como medios para insertarse en la sociedad y establecer contacto con sus distintos grupos o estratos socioeconómicos. En el siglo XX, la manera de proceder de los misioneros extranjeros fue similar a la que observaron los protestantes o evangélicos mexicanos por lo que se puede afirmar que, sin importar el origen nacional de los fundadores, todas las Iglesias que abrieron sus puertas en ese siglo tuvieron un inicio modesto.

[3] El nombre completo de esta sociedad es *American Board of Commissioners for Foreign Missions* y su sede fue la ciudad de Boston, Massachussets. Dado que en los siguientes capítulos me ocuparé de esta institución, a manera de un estudio de caso, me referiré a continuación solamente al establecimiento de las otras cuatro iglesias estudiadas.

A principios de la década de 1960, llegaron a Guadalajara dos misioneros norteamericanos presbiterianos con la intención de abrir una "misión".[4] Estos extranjeros contaban con la anuencia de la Iglesia Presbiteriana de México para entrar en contacto con familias de esa denominación que residían en la ciudad e invitarlos a congregarse.[5] Después de encabezar durante unos años las actividades del grupo, se retiraron dejando al frente a los mexicanos. Los cultos de esta denominación se realizaron primero en casas particulares y luego en el templo de los Adventistas del Séptimo Día. Con éstos hubo problemas porque creyeron que los presbiterianos estaban haciendo proselitismo con sus afiliados.

El paso siguiente que dieron los presbiterianos, para contar con un lugar donde llevar a cabo sus prácticas religiosas, consistió en rentar el templo del *Divino Redentor*, construido por los congregacionales a fines del siglo XIX y que se encontraba cerrado.[6] En 1978, se concretó la venta del inmueble que pasó a ser propiedad de los presbiterianos, con lo cual se logró que siguiera cumpliendo la función que había inspirado a sus constructores en vez de que el Gobierno local dispusiera su utilización con otro fin.

La inestabilidad que vivieron los presbiterianos en cuanto a los lugares de culto no se limitó a este asunto sino que comprendió asimismo lo relativo al clima que se respiraba en el grupo. La variabilidad que experimentó obedeció a que sus miembros cambiaban su lugar de residencia a otra ciudad y a las discordias entre los grupúsculos. Debido a esta última circunstancia, en dos ocasiones se disolvió el Consistorio, que representa la máxima instancia de gobierno local en esta Iglesia, y está formada por los "ancianos" y el pastor.[7] Después de las escisiones que ocasionaron esos conflictos fue necesario volver a preparar

[4] En el lenguaje de los informantes este término se utiliza para distinguir la etapa de gestación de una "*iglesia*", es decir, de una congregación estable que cuenta con templo y pastor. En los documentos de carácter histórico, la "*misión*" es el conjunto de la obra sostenida por una sociedad misionera, que puede comprender las congregaciones así como la labor educativa, médica y de asistencia social.

[5] Por supuesto este requisito, de solicitar permiso al presbiterio que coordina los trabajos en una zona, no existía en el siglo XIX, cuando los misioneros actuaron por su propia iniciativa.

[6] El Buen Pastor es el templo actual de los congregacionalistas y se localiza en la avenida España número ..., en la Colonia Moderna. El Divino Redentor se clausuró unos años después de que fuera inaugurado El Buen Pastor.

[7] Entrevista al pastor Ariel Gómez Reyes, realizada el 11 de mayo de 1999 en Guadalajara, Jalisco, por la autora.

personas que integraran de nuevo ese órgano de gobierno. La primera re-fundación tuvo lugar a fines de 1967, y la segunda en 1978.[8]

La instalación en la capital jalisciense de la Iglesia Luterana se debió, como en el caso de la Presbiteriana, a la iniciativa de una asociación misionera norteamericana, el Comité de Misiones para Texas y México, de la Iglesia Luterana Americana.[9] Sin embargo, los encargados de este organismo siguieron una estrategia distinta a sus homólogos presbiterianos puesto que, en lugar de encargar dicho cometido a norteamericanos, se lo propusieron a un pastor evangélico mexicano, que ya tenía experiencia en el evangelismo, pues había trabajado en varios estados para la Iglesia del Nazareno. Esto sucedió a finales de los años cuarenta, cuando los luteranos norteamericanos se pusieron en contacto con el pastor Roberto Trejo Salgado para invitarlo a establecer por primera vez en Guadalajara la denominación luterana. Hacía poco tiempo que esta iglesia había llegado al país por lo que estaban integrando apenas un cuerpo de pastores y evangelizadores.[10]

El pastor Trejo aceptó la propuesta que significaba un cambio de denominación y la realización de un año de estudios en un seminario en una población de Texas. En 1951, al concluir ese entrenamiento, fue enviado a Guadalajara. Aunque los recursos con que contó para el cumplimiento de su tarea no fueron en ningún momento abundantes, el patronazgo del citado Comité misionero hizo posible la edificación de un templo en un plazo de tres años, lo cual marca una diferencia importante con las otras denominaciones que se establecieron en la Perla tapatía y dispusieron únicamente de los fondos que les proporcionaban congregaciones nacionales.[11]

Este fue el caso de la Iglesia de los Discípulos[12] que tardó un cuarto de siglo en adquirir un lugar propio para el culto. El inicio del trabajo misionero estuvo financiado por los afiliados de esa Iglesia en Aguascalientes, quienes en 1970 enviaron al presbítero José

[8] No obstante que después de varias décadas de funcionamiento, se puede considerar a la Iglesia Presbiteriana como una institución estable, han continuado las desavenencias entre sus afiliados lo que ha llevado a la instalación por separado de por lo menos otros dos grupos de presbiterianos.

[9] Su sigla en inglés es ALC (*American Lutheran Church*) y es una de las tres organizaciones de iglesias de esta denominación que existen en los Estados Unidos.

[10] Evangelizador o evangelista es el mexicano que realiza actividades proselitistas o misioneras. Por lo general, los evangélicos reservan el término de "misionero" para los extranjeros.

[11] Entrevista con el pastor Daniel Trejo Coria, realizada el 29 de enero y el 9 y el 18 de febrero de 1999, en Guadalajara, Jalisco, por la autora.

[12] Debido a que cuando se llevó a cabo el registro de esta iglesia como una asociación religiosa -de acuerdo con los términos estipulados en la ley de 1992- existía ya una que incorporaba el término de discípulos en su nombre, la denominación a que hago referencia adoptó el título de Iglesia Cristiana Evangélica (Discípulos).

de Loera Hurtado a empezar la obra. Los primeros simpatizantes se reunieron en una casa particular durante un año. Enseguida pidieron permiso a los presbiterianos de utilizar *El Divino Redentor* en horas en que estuviera desocupado. Allí se congregaron por espacio de once años. En 1982, realizaron un arreglo similar con la Iglesia Episcopal, y se reunieron en su templo situado por el rumbo del Parque Agua Azul, a espaldas de las oficinas del periódico El Occidental y cerca de la estación de bomberos. La zona tenía problemas tanto por la presencia continua de ebrios como porque fueron objeto de diversas tropelías que expresaban la intolerancia de la gente que por ahí transitaba. Acudieron entonces con los congregacionales que accedieron a prestarles su templo del *Buen Pastor*. Ahí celebraron sus ritos durante varios años hasta que, finalmente, en 1994, la congregación logró la meta, largamente planeada, de adquirir una casa que se acondicionó para el culto y para las demás actividades del grupo religioso, como la escuela dominical y las reuniones de jóvenes. La contratación de un pastor, después de ocho años de haber sido dirigidos por un misionero norteamericano y por laicos, complementó la estabilización de los Discípulos en Guadalajara.[13]

El inicio de la Iglesia Metodista fue fortuito ya que se debió al deseo de varias familias metodistas, originarias de otros estados de la República Mexicana, que se conocieron cuando acudían a los templos de iglesias evangélicas de la capital jalisciense. De manera espontánea, comenzaron a reunirse en casas particulares y, posteriormente, en templos que les prestaban otras denominaciones hermanas. Ese período pudo haberse prolongado por muchos años, dado lo pequeño del grupo religioso, de no ser por la ayuda que les brindaron varias familias metodistas norteamericanas residentes en la ciudad. Esa ayuda consistió en los recursos económicos que se necesitaban para adquirir un lote y edificar un templo propio que inauguraron en 1968.[14]

En el siglo XIX la fundación de Iglesias que representaban al protestantismo histórico fue el resultado de la iniciativa de los creyentes norteamericanos que destinaron considerables cantidades de dinero a la fundación y mantenimiento de sociedades dedicadas a la propagación de esa modalidad del cristianismo fuera de las fronteras estadounidenses.

[13] Jesús Luna Méndez, "*Reseña histórica de los 27 años de la Iglesia Cristiana Evangélica (Discípulos*"), mecanuscrito.
[14] Entrevista al pastor Jorge González realizada el 12, 17 y 24 de febrero de 1999, en Guadalajara, Jalisco, por la autora.

En cambio, las Iglesias establecidas en el siglo XX no tuvieron en todos los casos un origen extranjero y la fundación la realizaron tanto misioneros extranjeros como nacionales. Tienen ese origen exógeno la Presbiteriana y la Luterana, aunque en este segundo caso el encargado de establecerla fue un pastor mexicano. La de los Discípulos debe su existencia a la inquietud de una congregación del vecino estado de Aguascalientes que buscó nuevos horizontes de crecimiento para su denominación. Finalmente, la Iglesia Metodista no resultó de la tarea planeada por sociedades norteamericanas o por Iglesias mexicanas, sino del deseo de laicos que trabajaron de *motu proprio* con el objetivo de preservar su propia especificidad como grupo religioso.

En esta breve reconstrucción de los procesos de fundación de las Iglesias de estudio llama la atención el hecho de que sus afiliados hayan podido vencer tantos obstáculos para permanecer como grupos religiosos independientes. La falta de recursos económicos y de lugares estables para reunirse, las disputas internas y las que han enfrentado con denominaciones hermanas, son los principales contratiempos que han debido remontar para subsistir. Esto es evidencia de un profundo apego de los feligreses a sus creencias religiosas, mismo que los ha llevado a establecerse como Iglesias, cumpliendo con todos los requisitos que les marcan sus respectivos reglamentos. Por otra parte, las fundaciones reseñadas contradicen la afirmación, hecha por algunos católicos y miembros del clero, en el sentido de que "todas" las Iglesias cristianas no católicas son tan sólo el resultado de la "penetración" norteamericana. Aún cuando en algunos casos la iniciativa ha partido de asociaciones oriundas de los Estados Unidos, no ha sido el trabajo de misioneros extranjeros el que ha sustentado a las iglesias mexicanas sino el compromiso que los fieles tienen con su agrupación religiosa y su capacidad de trabajar por un objetivo común.

III.- LAS HEREDERAS DE LA REFORMA

El protestantismo, como afirma Baubérot, puede ser concebido como una gran familia que, aunque tiene mucho en común, sin embargo, cada uno de sus miembros tiene su especificidad propia.[15] El bagaje doctrinario que le da homogeneidad tiene su origen en los siglos XVI y XVII, época en que la unidad religiosa europea se disolvió dando lugar a un

[15] Jean Baubérot, "*El protestantismo*" en Jean Delumeau (director), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p 175 a 198. La síntesis de las grandes características de la teología protestante que a continuación se expone está basada en esta obra.

considerable número de movimientos disidentes. Estos se propusieron depurar el cristianismo por medio de la supresión de los elementos que se le habían agregado a través de los siglos, desfigurando la religión primitiva.

La Reforma proclamó tres grandes lemas: sólo Dios, sólo la Escritura, sólo la Gracia. La primera afirmación fundamenta las otras dos: Dios se da a conocer a cada uno por medio de la Escritura y no delega su Gracia en ninguna institución. Para la mayoría de los protestantes se trata del Dios trinitario (Padre, Hijo, Espíritu Santo). De esa manera la Iglesia quedó despojada de todo aspecto mediador y ya no tuvo la autoridad sagrada ni la infabilidad necesaria para poder ser una. Existe pues, una correspondencia entre el lema de "sólo Dios" y la pluralidad de iglesias protestantes. Por otro lado, la teología protestante establece una distinción entre la Iglesia visible (institución histórica y geográficamente situada) y la Iglesia invisible (Cuerpo de Dios que está oculto en Dios), con lo que se quiere subrayar el carácter relativo de todas las Iglesias existentes. Del mismo lema se desprende que ninguna criatura puede ser objeto de oraciones o de adoración: ni María ni los santos. La ausencia de mediador posible entre Dios y el ser humano desacraliza el ministerio eclesiástico: salvo en el caso del anglicanismo donde esto es más complejo, entre el pastor y los laicos sólo existe una diferencia de función y no de esencia.

El segundo lema constituye el principio formal de la Reforma y expresa el reconocimiento de "la autoridad soberana de la Escritura en materia de fe". La Iglesia relativizada por la concepción de "sólo Dios" recibe con él su legitimidad: su misión consiste en predicar la Palabra y administrar los sacramentos, signos de la gracia. Favorece, además, una devoción colectiva y familiar, centrada alrededor de la Biblia. Proclama las verdades esenciales de la Escritura en unas "confesiones de fe" que son el signo de una cierta objetividad eclesial. Pero la Iglesia también debe admitir, constantemente, su propio límite: la clave "sólo la Escritura" –y no la Escritura y la Tradición, como sostiene la Iglesia católica- remite a "sólo Dios" y no a una especie de monopolio de la recepción y de la interpretación de la Escritura por medio de la Iglesia.

Si la autoridad de la Escritura puede oponerse a la de la Iglesia visible es también porque no se realiza la sumisión a la Escritura sin una hermenéutica, esto es, una interpretación (consciente o no) de la Escritura. Durante siglos los polemistas católicos han insistido en los peligros que comportaba, según ellos, esa "exaltación de la Escritura". De

hecho, si el reconocimiento de la autoridad de la Escritura es un punto común de diversas tendencias teológicas protestantes, su interpretación los divide.

La importancia otorgada a la Biblia está vinculada al privilegio que se concede a la palabra oral y escrita, que sustituye la imagen, la cual tiene el riesgo de convertirse en un objeto de veneración que favorece, de hecho, la adoración. Esta predilección por la palabra puede manifestarse en la importancia que se da a los himnos y en la arquitectura de los edificios del culto: el púlpito, donde la Biblia es leída y comentada por el sermón, constituye el punto focal del espacio. La mesa de la comunión –que sustituye al altar- incluye una gran Biblia.

La austeridad del templo está sobre todo acentuada en la tradición reformada y en el movimiento evangélico. La cruz está desnuda. Las tradiciones anglicana y luterana admiten elementos visibles, comenzando por el crucifijo, que en los luteranos corresponde a una piedad insistente sobre el Cristo sufriente.

Cuanto más sobrio es el universo protestante, más intensa es su vinculación a la Biblia. Esta concentración de la sacralidad –que en el catolicismo se divide en multitud de objetos- actúa en su propio beneficio: es el "Libro" por excelencia. Sin embargo, el protestantismo también quiere dirigirse al corazón de los fieles y de ahí que la Reforma hiciera del canto religioso uno de sus medios de expresión privilegiados, el instrumento de una participación más activa de los fieles en el desarrollo del culto.

Al principio de la autoridad soberana de la Escritura corresponde un principio material, el de la "justificación por la fe", obtenido por la sola gracia de Dios. Para la Reforma, la justificación es menos un contenido de creencia como cualquier otro que un modo fundamental de creer. Desde esta perspectiva, el cristiano es a la vez justo y pecador. Esta totalmente justificado porque, por medio de Cristo, Dios toma sobre sí mismo los pecados, la muerte y el infierno. Pero es siempre pecador porque la avidez de mal subsiste en él.

La fe que recibe es fuente de amor y, por ende, el cristiano debe ser "un Cristo para su prójimo, como Cristo se ofreció por él" y cumplir lo que le parece necesario y saludable para su prójimo. Para un protestante, proclamar la sola Gracia es afirmar la total pasividad del ser humano (el cristiano individual y la comunidad de creyentes llamada Iglesia) en la salvación, y negar como algo ilusorio la creencia en que es posible aproximarse al cielo por

medio de acciones piadosas, como ayunos, peregrinaciones, obras devotas, etcétera. Los rechazos, como el de una diferencia entre laicos y clérigos, del sacrificio de la misa, de que ninguna criatura pueda mostrar la vía del cielo y ser invocada (ni los santos ni María), están íntimamente ligados a esta afirmación central del protestantismo.

Lo mismo ocurre en relación con los sacramentos pues la Reforma se opuso a una concepción objetivista de los sacramentos que tiende a hacer de su administración un medio de gracia. Según ella, los sacramentos son signos de la gracia divina, por tanto sólo pueden tener valor si son recibidos con fe. Los protestantes reconocen dos sacramentos: el bautismo, que no es un medio de salvación –por ello, desde el siglo XVI, no era forzosamente administrado justo después de nacer- sino el signo por el cual se entra en el pacto con Dios. El segundo sacramento es la Cena, que no es un sacrifico ofrecido por la Iglesia (pudiendo así cooperar a la actuación salvadora de Dios), sino una ceremonia donde Cristo invita ("Haced esto en memoria mía") y se da él mismo a los creyentes. Algunas iglesias –sobre todo luteranas- consideran como sacramentos la penitencia y la absolución, e incluso la ordenación del pastor.

La afirmación de la pasividad del ser humano en relación con su salvación va de la mano con un activismo religioso seglar fundado en el rechazo de una doble moral: la del monje que busca obedecer las exigencias evangélicas por medio del ejercicio de la renuncia de sí mismo fuera del mundo, y la del laico que conlleva prescripciones menores, vinculadas a la "moral natural". Dado que las obras no pueden contribuir a la salvación, se considera a la moral ante todo como un testimonio de reconocimiento donde cada cristiano está llamado a responder por la "santificación" a su justificación.

Los principios teológicos, morales y organizativos del protestantismo europeo experimentaron cambios de toda índole en Norteamérica, adonde se trasladaron grupos religiosos de distintas naciones del Viejo Continente, surgidos de la Reforma. Algunos de esos grupos emigraron a las colonias inglesas en busca de libertad para practicar su credo religioso cuando ciertas iglesias reformadas se convirtieron en religiones de Estado y el poder civil coadyuvó a la persecución o a la represión de los disidentes. Sin embargo, la mayoría de los migrantes cruzó el Atlántico impulsada por un gran número de circunstancias y no únicamente por causas religiosas. En consecuencia, la transformación de lo religioso –que dio lugar a la formación de nuevas iglesias- ocurrió debido, sobre todo,

a las condiciones derivadas del medio natural, del proceso de colonización y de las corrientes culturales en boga en los distintos países europeos.

A partir del siglo XIX se han desarrollado dos tendencias teológicas, una liberal y otra conservadora. La primera corriente se reconoce por algunos principios importantes: la relativización de las formulaciones doctrinales, la desconfianza con respecto a la institución eclesiástica y sus pretensiones normativas, la apertura a la cultura, la acogida positiva de la crítica bíblica, entre otros. La tendencia conservadora surgió de cara al liberalismo por lo que se opone en mayor o menor medida a sus postulados; se inclina por una interpretación fundamentalista del texto bíblico y por el mantenimiento de las creencias tradicionales.

IV.- LOS CREYENTES

De las feligresías cristianas no católicas se tienen, desde hace mucho tiempo, tres principales ideas. Uno, que pertenecen a los niveles socioeconómicos bajos de la población porque sólo entre ellos el proselitismo de los encargados de la propaganda protestante puede tener éxito. Es decir, se afirma que éstos reparten dádivas a sus simpatizantes y les proporcionan otro tipo de apoyos como servicios médicos y de asistencia social; por tanto lo que da origen a la conversión religiosa de los individuos no es la aceptación libre y voluntaria de una creencia religiosa sino la conveniencia económica. Dos, que poseen un bajo nivel de escolaridad cuando no se trata de gente que se encuentra sumida en la más completa ignorancia. Carentes del escudo protector que la educación formal significa, los individuos se convierten en presa fácil de los misioneros evangélicos, quienes les practican un "lavado de cerebro" hasta que logran convencerlos de que cambien de religión y se transforman en disidentes del catolicismo. Tres, que son una especie de traidores a la patria porque han renunciado al catolicismo que es la única religión que puede resguardar su nacionalismo. Como en otras sociedades tradicionales, en la mexicana, existe la convicción de que la religión mayoritaria representa el último reducto que salvaguarda la esencia de la cultura. Esta idea lleva a visualizar la diversidad religiosa como una amenaza que pone en peligro la cohesión social y la identidad nacional. No obstante que la sociedad mexicana está consciente de la enorme influencia que en ella se ejerce desde el exterior, a través sobre todo de los medios de comunicación, una buena parte de ella se muestra convencida de que la permanencia de lo esencial de su cultura, de sus valores y tradiciones, está

íntimamente vinculada a la sobrevivencia de la religión católica, de modo que todo lo que atente contra ésta amenaza asimismo la identidad mexicana.

Un primer acercamiento al estudio de las feligresías de las iglesias protestantes históricas de Guadalajara arroja resultados que permiten modificar algunos de los rasgos que se han adjudicado en nuestro medio al estereotipo de creyente evangélico. A partir de un cuestionario aplicado a los asistentes al culto dominical de cuatro Iglesias –Metodista, Discípulos, Presbiteriana y Congregacional- se pueden trazar otros rasgos que caracterizan con mayor precisión a dichas feligresías.

De un total de 178 creyentes que respondieron el cuestionario,[16] el 56.7% son mujeres y el 43.3% hombres. La diferencia de 13.4% que separa a los individuos de uno y otro sexo se asemeja a la que se encuentra entre la población creyente de Guadalajara que asiste una vez a la semana a la iglesia, en la cual también predominan las mujeres (56.2%) con respecto a los hombres (43.8%), lo que significa una diferencia de 12.4% a favor de los creyentes del sexo femenino.[17]

De los evangélicos, el 17.2% son jóvenes de 25 años y menos de edad; el 43.9% fluctúa entre 26 y 45 años y el 38.9% tiene 46 años y más. Existe, pues, una aplastante mayoría, de más del 80%, de adultos que tienen más de 25 años frente a una exigua minoría donde figuran los adolescentes y los jóvenes.

Por lo que se refiere a la escolaridad de los evangélicos, encontré que el 33.4% posee estudios de licenciatura en tanto que el 29.2% ha realizado estudios técnicos. Si se considera, como ya dije, que el nivel promedio de escolaridad en la población en general comprende únicamente la primaria, la feligresía que asiste a las iglesias históricas destaca por su alto nivel escolar ya que más de la mitad (63%) ha realizado estudios técnicos o universitarios e inclusive un 4.6% del total encuestado cuenta con estudios de posgrado.

Este alto índice de escolaridad de los asistentes a las Iglesias protestantes históricas de Guadalajara permite inferir su pertenencia a las clases medias de la población, mismas

[16] Aunque no se puede afirmar que se trata de una "*muestra*" representativa desde un punto de vista estadístico, los individuos que respondieron el cuestionario que les propuse conforman un grupo numeroso teniendo en cuenta el tamaño de sus feligresías. Las más grandes son la Congregacional y la Luterana que tienen alrededor de doscientos creyentes.

[17] Fortuny, 1999, p 75. Los datos que se reportan en esta obra se refieren a una muestra constituida por un total de 490 casos que reprodujo la composición de la población de la Zona Metropolitana de Guadalajara de acuerdo con los datos censales de 1990.

que conceden una gran importancia a la educación, ya que han visto en ella una de las principales palancas de su movilidad social.

Con base en esta información y la que proporciona el material de carácter histórico, se puede afirmar que ha habido una transformación radical de las feligresías de las iglesias históricas. En el siglo XIX y las primeras décadas del XX, los misioneros y los evangelistas mexicanos reclutaron a sus seguidores entre los grupos populares y en los sectores medios emergentes de la población. Pero, hoy día, existe una gran distancia entre esos primeros conversos y los que heredaron sus lugares en dichas iglesias, tanto en lo que corresponde al origen socioeconómico como al nivel de escolaridad.

En cuanto al lugar de nacimiento, casi la totalidad de los afiliados a las Iglesias históricas (98.9%) son mexicanos y cerca de la mitad (41.8%) son oriundos de Jalisco. El que más de la mitad de las membresías estudiadas provengan de otros estados de la república mexicana parece lógico en una ciudad como Guadalajara que ha sido tradicionalmente un foco de atracción de migrantes. Sin embargo, este dato se puede vincular con otro, el que los pastores, que están al frente de dichas organizaciones, nacieron en otros lugares de la República Mexicana. Esto significaría que estas Iglesias se han mantenido a base de incorporar a mexicanos que se han establecido en Guadalajara más que a los nativos del estado de Jalisco.

Sean o no originarios de dicha entidad federativa, las feligresías de estas Iglesias no están integradas por conversos recientes sino por individuos que han nacido en ellas. Sus miembros actuales pertenecen a la segunda, tercera y cuarta generación de evangélicos mexicanos. Lo anterior se deduce de los datos siguientes: el 57.8% tiene más de diecinueve años de conocer la iglesia a la que asiste y el 26.1% tiene entre ocho y dieciocho años de conocerla. Esto representa una mayoría (83.9%) frente a la cual los recién llegados, esto es, los que declararon que conocen a su iglesia desde hace tres años o menos, representan sólo el 10.6% del total que respondió el cuestionario.

Lo anterior significa que las Iglesias evangélicas estudiadas tienen una profunda raíz en ciertos sectores ultraminoritarios de la población mexicana pero, desde otro ángulo, atestigua su aislamiento y su escasa militancia proselitista. Si en estas organizaciones se realizaran actividades encaminadas a difundir las creencias religiosas que las aglutinan así como a la incorporación de nuevos creyentes, cabría esperar que existiera un número mayor

de fieles que recientemente se hubieran afiliado a ellas. Por el contrario, el alto porcentaje que parece haber nacido dentro del protestantismo, dado que conocen a su iglesia desde hace muchos años, refuerza la percepción de que se trata de grupos que no han tenido la capacidad de aumentar sus membresías.

Otro dato que confirma el hecho de que los evangélicos de las Iglesias históricas han nacido en ellas y que se trata de organizaciones que se mantienen a base de incorporar a los hijos de los creyentes, más que a los inconversos, es que el 66.3% conoció la iglesia a la que asiste por medio de un familiar, el 21.3% por un amigo y sólo un 5.4% por un misionero. Esto, sin embargo, podría tener otra lectura. Si se considera la opinión de algunos pastores entrevistados sobre que los vínculos familiares y de amistad son los que deben utilizarse para anunciar el Evangelio, el que casi el 90% de los fieles conocieran la doctrina por medio de un pariente o un amigo, da la razón a los que así piensan. Quedaría, sin embargo, pendiente de indagar si el vínculo familiar que une a los miembros antiguos y a los recientes es el de padres a hijos porque entonces se trataría solamente de un crecimiento natural.

Las respuestas a la pregunta acerca de los años de pertenencia a la Iglesia evangélica corroboran que las membresías están conformadas por las distintas generaciones de las familias evangélicas. El 23.9% dijo tener entre ocho y dieciocho años de pertenencia y el 38.8% respondió que es parte de la iglesia desde hace diecinueve años o más. El 11.7% ha sido miembro por cuatro a siete años y el 16.1% tiene tres años o menos de pertenencia. Sólo el 3.1% dijo que aún no era miembro de la Iglesia.

Por último, el 77.2% de los evangélicos que respondieron el cuestionario negaron haber sido católicos antes en tanto que el 22.8% sí lo fueron. De nuevo, este dato confirma la percepción de que en las feligresías de las iglesias históricas los conversos conforman el grupo minoritario en tanto que en la mayoría el proceso de conversión se dio dos o tres generaciones atrás con respecto a los miembros jóvenes de dichas organizaciones.

Si se vinculan los datos anteriores con los cualitativos que provienen del trabajo de campo realizado en cinco de las Iglesias históricas de Guadalajara, se puede concluir que sus fieles son mexicanos que tienen un alto nivel de escolaridad y pertenecen a las clases medias. Asimismo, que su afiliación al protestantismo no es reciente sino que se trata de creyentes que han nacido en esta religión.

V.- LOS PASTORES

En las Iglesias protestantes históricas de Guadalajara, la activa participación que de acuerdo con la doctrina deben tener sus feligreses no desmerece, sin embargo, la importancia de los líderes. ¿En qué medida se corresponden el perfil del clérigo protestante trazado a partir de los principios doctrinales y el perfil de los pastores que están o han estado a cargo de las iglesias citadas? ¿Qué problemas enfrentan a causa de la escasez de ministros religiosos bien preparados? ¿Esto se deriva del reducido tamaño de las congregaciones y de la precariedad de sus recursos económicos?.

Una señal de la inestabilidad que caracteriza a estos grupos evangélicos se tiene en el hecho de que no han podido generar a sus propios líderes. Con excepción del pastor Daniel, de la Iglesia Luterana Mexicana "Fe", quien la ha dirigido desde 1970, los ministros de las otras denominaciones, incluyendo a la Congregacional, tienen poco de haber llegado a Guadalajara para ocupar tales puestos. Únicamente él puede considerarse tapatío pues ha vivido aquí desde su infancia.[18] Josué, pastor de los Discípulos, desde 1996, es originario del estado de San Luis Potosí.[19] El pastor Jorge, encargado de los metodistas desde 1998, nació en Hueyuquipan, Puebla. De los presbiterianos, Isaías, el pastor actual, es oriundo de Becal, Campeche,[20] en tanto que Ariel, el pastor jubilado que encabezó el grupo durante veinticuatro años, es de Coatepec, Michoacán.

En el protestantismo, la legitimación de la autoridad, desde un punto de vista formal, se desprende de la afirmación de "sólo Dios", la cual, como ya se dijo, desacraliza el ministerio eclesiástico. El pastor posee una especialización que consiste en anunciar la Palabra y administrar los sacramentos pero un laico formado a este respecto puede ejercerla igualmente. El papel del pastor durante el servicio religioso no es el mismo que el del sacerdote en la misa: "Efectivamente, no existe un sacrificio en el culto ni tampoco una cualidad especial en el celebrante que le haría partícipe en el acto divino de un modo diferente al de los otros fieles".[21]

---

[18] Entrevista al pastor Trejo Coria, ya citada.
[19] Entrevista al pastor Josué Álvarez Sierra, realizada en Guadalajara, Jalisco, los días 12,17 y 24 de febrero de 1999, por la autora.
[20] Entrevista al pastor Isaías Chablé Tun, realizada por la autora en Guadalajara, Jalisco, los días 10 y 26 de marzo de 1999.
[21] Baubérot, 1995, p 185.

Lo anterior significa que la diferencia entre el clérigo y los laicos es funcional y no ontológica. El clérigo protestante representa un nuevo tipo de poder religioso, el del pastor-teólogo que tratará de realzar su capacidad de interpretar la Biblia y de extraer su sentido actual para de esa manera contrarrestar el riesgo de un individualismo exacerbado, basado en el principio de "sólo la Escritura":

> El protestantismo está atravesado por la tensión entre la afirmación de la autonomía de la conciencia creyente y la voluntad de normar las conciencias y las prácticas. El individuo es libre, pero se trata de educarlo, de formarlo, a fin de que sus representaciones y sus prácticas sean conformes al ideal cristiano tal como se le representa.[22]

Para poder desempeñar esa tarea de educar al individuo, el ministro protestante busca construir su legitimidad con base en la capacidad y el desempeño personal más que en el carisma. Un alto nivel de estudios es la característica sobresaliente de las biografías de los pastores de las Iglesias históricas de Guadalajara. Si el promedio general de educación en México no rebasa la primaria, el hecho de que los pastores entrevistados posean estudios equivalentes a los técnicos y universitarios, los sitúa por encima del promedio educativo nacional. A continuación describo cómo ha sido la carrera escolar de estos líderes así como otros rasgos de su historia personal y familiar que han incrementado su bagaje cultural y han hecho posible la adquisición de otros conocimientos que los capacitan para su trabajo actual como teólogos, predicadores y guías de hombres.

Una vez concluida la enseñanza media superior los presbiterianos Isaías y Ariel, y Jorge, el metodista, estudiaron cuatro años en el seminario de sus respectivas denominaciones hasta ser ordenados como clérigos. El pastor Jorge estudió posteriormente en el Centro de Desarrollo para la Comunidad, de la UNESCO, que se encuentra en Pátzcuaro, Michoacán.

Daniel, el luterano, cursó primero la carrera de abogado en la Universidad de Guadalajara y, a continuación, emprendió los estudios teológicos en dos etapas: la primera, de dos años, en que cubrió los estudios preparatorios para ingresar al seminario; la segunda, de tres años, ya en dicha institución, hasta obtener la licenciatura en teología.

[22] Jean Paul Willaime, "*Del protestantismo como objeto sociológico*" en *Religiones y Sociedad*, número 3, mayo-agosto 1998, traducción de Roberto Blancarte, p 128.

En lugar del bachillerato, Josué, el pastor de los Discípulos, estudió la Normal y se recibió como maestro de educación primaria; posteriormente, cursó la Normal Superior, con especialidad en matemáticas, y la carrera de psicología educativa en una escuela incorporada a la Universidad Nacional Autónoma de México. Cuando, a los 51 años de edad, decidió dedicarse al pastorado, completó sus estudios teológicos –que había dejado inconclusos cuando era joven- en un programa de educación a distancia que el seminario Jacksonville del estado de Florida tiene en El Paso, Texas.

La experiencia laboral, fuera del campo religioso, de algunos de los pastores ha sido otra fuente de conocimientos tan importante como la educación formal. Por distintas circunstancias, el pastor de los Discípulos y el presbiteriano jubilado han desarrollado trabajo secular durante la mayor parte de su vida. El primero trabajó desde joven y hasta hace pocos años como maestro de enseñanza secundaria y media superior, desempeñando también cargos directivos en escuelas privadas y oficiales. Su carrera magisterial lo ha llevado a residir en varias ciudades y estados de la República Mexicana. Asimismo ha laborado en una dependencia del sector salud.[23] El segundo tuvo que trabajar en la Comisión Federal de Electricidad, al mismo tiempo que atendía a la congregación, pues ésta no podía encargarse de su manutención y la de su familia. En la actualidad está a punto de cumplir los treinta años de servicio ininterrumpido y, por lo tanto, está próximo a obtener su jubilación en dicha empresa paraestatal. Por su parte, el pastor luterano ha dado clases a nivel de preparatoria en diferentes períodos de su vida. El pastor metodista, a su vez, cuenta con una rica experiencia en el trabajo de desarrollo de comunidades rurales, en donde ha sido gestor de cambios importantes, junto con las sociedades de padres de familia de la escuela oficial o grupos de vecinos de las distintas localidades donde ha residido.

La pertenencia a familias evangélicas es otra circunstancia que se repite en cuatro de los pastores y la considero digna de tomarse en cuenta como parte de su formación y educación no escolarizada, debido al énfasis en la educación religiosa y de valores que ha caracterizado a las Iglesias protestantes históricas. En efecto, con excepción del pastor Isaías, que se convirtió al protestantismo cuando era un adolescente, los otros cuatro nacieron en esta religión. Las madres de Daniel y Josué eran evangélicas y sus padres se

[23] Se trata del Instituto de Seguridad y Servicio Social para los trabajadores al servicio del Estado (ISSSTE), en cuya guardería de Zacatecas lo contrataron primero como psicólogo; posteriormente, se hizo cargo de la dirección de la guardería.

convirtieron antes de que ellos nacieran. El padre del pastor Jorge dejó el catolicismo para profesar el cristianismo reformado cuando ya estaba casado y el de Josué cuando estaba soltero y trabajaba como bracero en los Estados Unidos. Su conversión se dio en una Iglesia Bautista. Por lo que toca al pastor Jorge, el cambio sucedió dos generaciones atrás, esto es, sus abuelos, tanto paternos como maternos, se convirtieron en la Iglesia de los Peregrinos. Por lo que se refiere al pastor Ariel, su bisabuelo paterno se convirtió leyendo el Evangelio y fue instruido en la nueva fe en Toluca, estado de México, por el misionero presbiteriano inglés, Santiago Pascoe.

Esta situación los ha colocado en posibilidad de incrementar sus conocimientos porque en las iglesias protestantes históricas el estudio constituye una de las actividades prioritarias. La principal y de mayor tradición es la escuela dominical, en donde semanalmente y de acuerdo con la edad, los creyentes se reúnen a estudiar la Biblia. Otras actividades, que se organizan periódicamente, en ocasión por ejemplo de la Semana Santa o de la Semana de la Reforma, incluyen el estudio de la historia de la Reforma, de las Misiones, de la doctrina específica de la denominación, del desarrollo de ésta a través del tiempo, entre otros temas.

Si a ello añadimos que tres de los cuatro pastores que nacieron en familias protestantes, son hijos de pastores, se puede afirmar que su preparación fue mucho más completa que la de cualquier otro creyente. Tanto Josué como Daniel y Ariel han seguido la tradición familiar en lo que a su ocupación se refiere. El último, es especial, desciende de una familia dedicada al ministerio eclesiástico pues su padre y su bisabuelo fueron pastores.

Los líderes de las Iglesias históricas de Guadalajara cuentan no sólo con un respetable capital escolar que los coloca por encima del mexicano común sino que han vivido ciertas circunstancias que les han permitido desarrollar o afinar cualidades o capacidades necesarias para el desempeño de sus oficios. De acuerdo con Willaime, en el mundo protestante se valorizan las cualidades personales del clérigo que lo convierten en guía o maestro espiritual, en alguien que escucha y predica.[24] En esa forma se pone en acción otra legitimación moderna de la autoridad: "aquella que basa el ascendiente social del individuo en su desempeño personal".[25] En este sentido considero que el caso del pastor

[24] Willaime, 1988, p 128.
[25] *Loc. cit.*

luterano es paradigmático. Quizá por sus estudios profesionales en derecho y en teología, quizá porque pertenece a una familia evangélica y es hijo de pastor, o tal vez por la experiencia acumulada en tantos años de ejercer el liderazgo de su iglesia, ha sido capaz de mantener unida a su congregación sin que se registren escisiones de grupúsculos como ha sucedido en otras. A continuación cito en extenso la descripción que él mismo hace de la manera cómo encara los problemas que le plantean los fieles y cómo busca orientarlos:

> ...mi punto de vista es que si hay algún problema uno debe de enfrentarlo...debe ser uno suficientemente amplio para decirle a esa persona: "tú puedes permanecer en la iglesia, entiende simplemente que las cosas son de esta manera. No es eso razón para que tú te vayas". En mi ministerio personal, yo busco siempre que las personas permanezcan en la iglesia y que con el paso del tiempo, en un corto o largo plazo, se resuelven esas diferencias... si son de perspectiva teológica pues entonces yo tengo que asumir que hay algo que yo no he explicado correctamente o que no ha sido suficientemente claro para todo el mundo. Ahora, si es un problema de orden muy personal, de la conducta de esa persona pues entonces tengo que pensar que esa persona no está entendiendo las consecuencias del Evangelio... tengo que platicar con ella y decirle: "Mira, si tú has creído en Cristo Jesús, esta conducta que tú quieres seguir no es consecuente con esa fe, y hay que corregir esa conducta, hay que abandonarla... pero yo procuro siempre que esa persona permanezca en la iglesia.

Puestos en una balanza la formación intelectual y el carisma –entendido éste como una cualidad especial que hace a la persona atractiva o fascinante-, los miembros de las iglesias históricas se inclinan por conceder mayor valor a lo primero. En otras palabras, lo que la historia reciente de estas instituciones muestra es que existe una fuerte vinculación entre capacidad intelectual y conocimientos y el éxito logrado en el desempeño personal como pastores. Esta situación tiene repercusiones en la concreción del "sacerdocio universal de los fieles" puesto que disminuye la probabilidad de que los creyentes laicos y los pastores, que no hayan seguido estudios teológicos formales, puedan tener éxito como líderes máximos de una de estas iglesias. Este tipo de entrenamiento no formaba parte del *curriculum vitae* del penúltimo pastor de la Iglesia Congregacional de Guadalajara, y a ello le atribuyen varios miembros de ésta el hecho de que hubiera problema entre ambas partes. En efecto, el pastorado del señor Rodríguez, un converso pentecostal, tuvo una breve duración –poco más de un año- y concluyó de forma controvertida y dolorosa tanto para el líder como para el grupo. Este pastor tenía a su favor una personalidad carismática y una experiencia interesante como misionero en México y en países de Europa y del Norte de

África. Sin embargo, una parte de la membresía cuestionó su desempeño como pastor desde varios ángulos: a su predicación le faltaba solidez teológica, varias de las actividades por él propuestas estaban fuera de la tradición del protestantismo histórico. Otros fieles juzgaron positivamente las innovaciones, de modo que el despido del líder por parte de la congregación desató una crisis que culminó con el retiro de algunos creyentes.

Por lo que se refiere al principio de que los laicos pueden encabezar una congregación y realizar la mayoría de las tareas del ministro religioso, existen tanto ejemplos que lo confirman como otros que lo refutan. La experiencia que se vivió hace pocos años en la Iglesia Metodista ilustra la primera opción. En dicha Iglesia, a raíz de la muerte repentina del pastor, un laico ocupó su lugar e introdujo cambios que fueron bien recibidos por sus correligionarios. No opinaron de igual forma las autoridades de la Iglesia a nivel nacional y despidieron al improvisado pastor, provocándose una desbandada de simpatizantes, con lo cual se redujo aún más la de por sí pequeñísima congregación. En cambio, la Junta de Oficiales, principal órgano de gobierno de los Discípulos, conformada por laicos, se hizo cargo de la predicación y de la administración de la congregación durante varios años, hasta que pudieron ser capaces de sostener económicamente a un pastor.

También las mujeres han encabezado de manera exitosa a algunas de estas Iglesias. Esos casos adquieren gran significación porque ocurren en una ciudad afamada por el acendrado machismo que permea toda su cultura, como es el caso de Guadalajara. El ejemplo más temprano aconteció en la Iglesia Congregacional a principios de los años setenta, cuando quedó al frente de la congregación la señora Hermelinda Medina, viuda de quien había sido el pastor durante varias décadas. Ciertamente esta mujer poseía una buena preparación puesto que era egresada del Seminario Evangélico Unido, donde realizó estudios de diaconisa. Además de su preparación formal, su amplia experiencia en el trabajo de grupos femeniles a nivel local y nacional, así como el gran aprecio y cariño que le profesaban los congregacionales tapatíos a ella y a su esposo, parecen haber sido factores que se conjugaron para que pudiera desempeñarse en esa posición de liderazgo.[26] También la Iglesia de Discípulos estuvo encabezada por una mujer de 1986 a 1990, cuando todavía

[26] Entrevista con un líder de la Asociación Misionera y Bíblica, A.R., realizada por la autora en Guadalajara el 16 de agosto de 1996, y entrevista con Hermelinda Medina de Zambrano, realizada en Lagos de Moreno, el 1 y el 2 de marzo de 1996, por la antropóloga Patricia Fortuny Loret de Mola y la autora.

el grupo no se consolidaba. En este caso, Dina de Loera, que fungió como "Coordinadora Pastoral", fue preparada durante varios años por un misionero norteamericano que dirigió a dicha congregación.[27]

Una característica más del ministerio pastoral, que se cumple en los casos de estudio, es que puede ser desempeñado por personas casadas e inclusive se prefiere que lo sean. Tratándose de los pastores citados, todos son casados y tienen hijos; en el caso de las mujeres, una estaba casada y la otra era viuda. Esto marca una diferencia importante con respecto al celibato del sacerdote católico que, como se sabe, es duramente criticado por los protestantes.

Para finalizar esta sección, quiero resaltar los aspectos siguientes: en primer lugar, considero que sí existe una gran correspondencia entre lo que "debe ser" un clérigo protestante y lo que "es" en las Iglesias históricas de Guadalajara. Tanto la norma como la realidad apuntan a que el ministerio pastoral puede ser desempeñado por hombres y mujeres que pueden estar casados. Asimismo, se cumple el principio doctrinal que afirma que la especialización que posee el pastor (anunciar la Palabra y administrar los sacramentos) no es un monopolio y un laico, formado a este respecto, puede ejercerlo igualmente. Ejemplos de esto último son los citados pastorados de mujeres. Sin embargo, esa formación debe ser de tal naturaleza que respalde la autoridad que se pretende sobre el grupo de fieles.

Las biografías de los pastores demuestran un interés por legitimar su autoridad en un saber especializado: todos tienen un nivel alto de estudios escolares que incluyen conocimientos teológicos. En contrapartida, el "sacerdocio universal de los fieles" parece estar limitado por el entrenamiento formal. Los laicos y pastores que no lo poseen tienen escasas probabilidades de desenvolverse exitosamente como líderes.

En segundo término, es sintomático de la debilidad de estas Iglesias el que no hayan producido a sus pastores, no obstante el largo tiempo que algunas llevan de estar funcionando en la capital jalisciense. Los que actualmente ocupan esa posición provienen de otras zonas del país y con excepción del pastor Daniel, los demás llegaron a la ciudad siendo adultos. La edad actual de tres de los cuatro pastores activos –más de 55 años- hace

[27] Luna, mecanuscrito citado.

previsible su relevo en un futuro no lejano. Únicamente los luteranos tienen un joven tapatío a punto de concluir sus estudios teológicos en el seminario.

Entre las causas internas de esta incapacidad de hacer surgir a sus líderes, de entre sus propios feligreses, habría que considerar las siguientes: lo pequeño de las membresías; el que en éstas, los jóvenes, entre quienes podrían surgir los futuros líderes, representan una minoría (alrededor de un 15%), al contrario de lo que acontece en la población en general donde los jóvenes conforman los grupos más numerosos. Este es un indicio de la existencia de fallas tanto en la socialización religiosa de los miembros como de las actividades destinadas a reclutar nuevos conversos. Remite asimismo a considerar el "envejecimiento" de estos grupos y su posible desaparición.

En tercer lugar, cabe destacar la pertenencia a familias evangélicas que, además de influir en la formación de los líderes, puede ser vista como un signo de que el protestantismo cuenta con arraigo social puesto que ha formado parte del pasado y el presente de varias generaciones de mexicanos, los cuales, aunque escasos en número, están plenamente identificados con los principios doctrinales y las prácticas que dicha religión postula.

VI.- AUTORIDAD Y GOBIERNO

Los creyentes de las Iglesias históricas se sienten orgullosos de pertenecer a instituciones religiosas cuya organización se caracteriza por no ser jerárquica ni autoritaria y por promover la participación de los individuos. Tanto el ejercicio democrático de la autoridad como la ausencia de estructuras eclesiásticas jerarquizadas constituyen rasgos que, de acuerdo con sus fieles, hacen a las Iglesias protestantes claramente diferentes y superiores a la Iglesia católica. A los católicos los ven sometidos al autoritarismo del clero, en tanto que ellos pueden desarrollar sus cualidades y capacidades tanto para bien de sí mismos como del grupo. También valoran el derecho que poseen de intervenir en la toma de decisiones relacionadas con el gobierno y la administración de la institución.

El funcionamiento de la autoridad en la mayoría de las Iglesias históricas de Guadalajara adopta las dos formas que son comunes en el protestantismo: congregacional y episcopal. Como su nombre lo indica, en la primera modalidad, la asamblea de creyentes o congregación representa el máximo órgano de gobierno y está entre sus facultades el

nombramiento del pastor y de los integrantes de las comisiones encargadas de ejecutar las decisiones de la congregación y de llevar la administración. Ejemplos de este tipo de gobierno son la Iglesia de los Discípulos y la Iglesia Congregacional. La situación no es muy diferente en las Iglesias que aceptan el gobierno episcopal, como la Presbiteriana y la Metodista pues "la autoridad de un obispo protestante es funcional. Se ejerce intra pares".[28] En la Iglesia Luterana encontramos una tercera forma de gobierno que llamamos "centralizada".

Es innegable que los creyentes, a nivel individual y a través de la asamblea, juegan un activo e influyente papel en el gobierno de las denominaciones Congregacional y Discípulos. Por su parte, los órganos colegiados y los pastores desempeñan un papel que se aprecia como más determinante de lo que en teoría se supone que debería tener. Varios episodios de la historia de la Iglesia Congregacional demuestran que si la autoridad del pastor está bien cimentada, la vida de la congregación transcurre sin contratiempos y son mucho menos probables las divisiones internas y las rupturas. Así ha acontecido en los largos pastorados de Apolinar Zambrano y Pablo Ramos. El del reverendo Zambrano comprendió dos períodos que se recuerdan por su estabilidad: de 1927 a 1939 y de 1950 a 1970, año del fallecimiento del líder citado. Un recuerdo similar se tiene del sucesor de Zambrano, el pastor Ramos quien ocupó ese cargo alrededor de dos décadas. Sin embargo, el final de esta etapa fue trágico porque el despido del pastor Ramos suscitó una división al interior del grupo que se tradujo en la separación de las familias que consideraron injusto ese procedimiento.[29] A partir de entonces ha sido difícil para los congregacionales encontrar un nuevo líder que sea reconocido por todos y con la capacidad de conciliar los intereses de los grupúsculos que se contraponen y chocan.

La experiencia anterior corrobora el papel decisivo que corresponde a la asamblea de creyentes, cuya autoridad puede sobreponerse a la del pastor, sin importar que el ascendiente de éste haya sido reconocido durante muchos años y aún cuando sea una persona muy estimada por la congregación.

[28] Baubérot, 1995, p 185.

[29] El despido de este pastor obedeció al hecho de que incurrió en una situación que algunos feligreses consideraron inapropiada y otros, en cambio, sostuvieron que se trataba de una decisión que sólo afectaba el ámbito de la vida privada de Ramos.

La importancia de los órganos colegiados se ve confirmada en la historia de las congregaciones que han sobrevivido sin un pastor que los encabece. Esto sucede aún en las Iglesias de gobierno episcopal. En éstas, dado lo incierto de los recursos humanos y económicos, resulta difícil que las autoridades regionales y nacionales puedan cumplir con la función de coordinación que en principio tienen. Cuando esas instancias superiores no pueden remediar con rapidez algún problema de las congregaciones, como por ejemplo la falta de pastor, son los mismos laicos los que llenan ese vacío de autoridad. Ya sean iglesias de gobierno congregacional o episcopal, los organismos colegiados –con distintos nombres según cada denominación- se hacen cargo de la organización y realización de los ritos, de administrar los recursos económicos, de buscar y acondicionar lugares de culto, de realizar las diligencias necesarias para encontrar un pastor, entre otras. Así, la Junta de Oficiales de los Discípulos, la Junta Prudencial de los congregacionales, el Consejo de Ancianos de los presbiterianos y el de los metodistas han cumplido con éstas y otras muchas labores por periodos que llegan a ser de varios años.

En general, esos organismos tienen funciones ejecutivas y propositivas además de ser los encargados de apoyar el trabajo pastoral. Sus miembros son nombrados por la asamblea y en la mayoría deben ser del sexo masculino; únicamente la Iglesia Congregacional admite mujeres en la Junta Prudencial. Esto significa que puede haber denominaciones, como la Iglesia de los Discípulos, que aceptan ser dirigidas por mujeres pero que no las admiten en su Junta de Oficiales.

Así como pueden solucionar problemas de variada índole, esas comisiones pueden ser el origen de otros. Ahí se gestan nuevos bandos o se reproducen los que ya están presentes en la congregación. También es posible que un determinado grupúsculo adquiera mayor fuerza y los demás se sientan desplazados de la toma de decisiones. Ocurre también que ahí se conciertan alianzas u oposiciones con respecto al pastor, entre otras situaciones. Por ejemplo, en los primeros años de la Iglesia Presbiteriana ocurrió que unas cuantas personas sembraron discordias entre la membresía, mismas que crecieron hasta lograr que tres de los cuatro "*ancianos*", del consistorio local, se unieran al grupo inconforme. El resultado fue la secesión de ese pequeño núcleo del resto de la congregación y la desaparición temporal del consistorio.

El meollo del asunto, según uno de los pastores presbiterianos, está en quién propone los nombramientos y prepara a los elegidos para desempeñar su función en los organismos colegiados. Cuando es el pastor el encargado de estas tareas es más factible que seleccione a los candidatos que realmente tengan las características que se necesitan para gobernar al grupo. En cambio, cuando surgen de la misma asamblea de creyentes, el riesgo de una mala elección es mayor.

La Iglesia Luterana representa una tercera forma de gobierno, donde el funcionamiento de la autoridad no se apega ni al modelo congregacional ni al episcopal. Las congregaciones de esta denominación son independientes entre sí y pueden organizarse del modo que mejor les parezca. En la de Guadalajara, el pastor concentra el poder y no lo comparte con ningún organismo colegiado. Él es quien distribuye las tareas entre los fieles de acuerdo con sus talentos y capacidades; éstos tienen por supuesto la libertad de aceptar o no un cargo. El pastor Daniel opina que es su deber alentar la participación de todos los fieles pero también conocerlos para saber quiénes tienen capacidad y deseos de participar, "y no andarse equivocando a cada rato". El pastor, dice, es un "mal necesario". De acuerdo con su experiencia, el gobierno congregacional no funciona pues "siempre es necesario que haya una persona responsable de todo el trabajo de la Iglesia o por lo menos que pueda con autoridad coordinar todo el trabajo".

Una opinión muy parecida a la anterior es la que expresó una creyente congregacional, perteneciente a la segunda generación de protestantes mexicanos, y quien a pesar de ser una celosa defensora de la tradición democrática de su Iglesia, afirma que la presencia de un pastor, que se haya ganado el respeto de la membresía, "*democratiza*" la institución, es decir, hace que desaparezcan las divisiones internas y que los pequeños grupos se equilibren. Es entonces, cuando ninguno de éstos puede sobresalir, que se impide también que puedan manejar las cosas a su antojo. Todo lo contrario, dice, sucede cuando falta el pastor.

VII.- LOS PROBLEMAS ACTUALES

Las discordias al interior de las pequeñas congregaciones que se apegan a los lineamientos doctrinarios, litúrgicos y de organización del protestantismo son sólo uno de los problemas que agudizan la precaria situación que viven esos grupos. Otras dificultades que deben

sortear son: la escasez de pastores que las dirijan de forma atinada, la falta de recursos económicos, el peligro siempre latente de la segregación de pocos o muchos miembros que optan por separarse por los más diversos motivos, el hecho de que los jóvenes conforman una exigua minoría. Pero el asunto, que parece más grave porque da origen a los problemas antes enunciados, es el reducido número de feligreses con que cuentan estas organizaciones. Aquellas que pueden presumir de "*no estar tan mal*" –para utilizar la expresión del pastor Daniel- tienen alrededor de dos centenares de feligreses; entre ellas se contarían la Luterana y la Congregacional. Son aún más pequeñas la Presbiteriana, la Metodista y la de Discípulos.[30]

Ninguna de las dificultades que experimentan dichas Iglesias evangélicas son nuevas. En la medida en que el investigador se adentra en su historia se da cuenta de que han estado presentes desde hace muchas décadas. En ese momento, surge una interrogante: ¿cómo es que esas instituciones no han desaparecido arrasadas por las incertidumbres que padecen? Si el entorno les es desfavorable y al interior existen tantos obstáculos para que pueden mantenerse y crecer ¿qué las ha hecho sobrevivir durante tanto tiempo? Considero que se debe a que el crecimiento no estaba entre las metas de sus líderes y creyentes. Hasta hace unos cuantos años, el hecho de que hubieran subsistido en esta región, considerada el principal bastión del catolicismo en el país, constituía el máximo triunfo a que podían aspirar.

Sin embargo, este panorama se ha modificado como resultado del explosivo crecimiento de las Iglesias pentecostales y paraprotestantes en la capital jalisciense.[31] Una investigación reciente comprobó la existencia de 194 iglesias cristianas no católicas en la Zona Metropolitana de Guadalajara.[32] De ellas solamente una decena son Iglesias

[30] En general hubo una gran reticencia a proporcionar información acerca del tamaño de las feligresías. Un dato que puede ser revelador de la asistencia que en promedio tienen los cultos dominicales en las Iglesias históricas tapatías es el que se refiere al número de individuos que contestaron el cuestionario a que hice referencia antes. En una fecha convenida de antemano con el pastor, me presenté a la hora del servicio religioso en cuatro templos: en el Metodista lo respondieron veinticuatro personas; en el Presbiteriano, 58; en el de Discípulos, veintidós; en el Congregacional, 71.

[31] Esta afirmación es válida también refiriéndose a la mayoría de los municipios de Jalisco. Así lo comprueba una investigación realizada por la antropóloga Patricia Fortuny, quien prepara la publicación de los resultados de su trabajo.

[32] Gracias a un cuestionario que respondieron 151 de ellas, se sabe que excluyendo a la Iglesia La Luz del Mundo y a los Testigos de Jehová, en los años de 1940 aparecieron menos de cinco nuevas iglesias; en los de 1950 se acercaron a diez; en los sesenta a quince; en los setenta, superaron las 20; en los ochenta surgieron más de 30, y en los primeros seis años de la década de 1990 se inauguraron 40. Cfr. Fortuny ,1999, pp 36-37.

protestantes históricas.[33] A ello habría que añadir la exitosa expansión de grupos religiosos y pararreligiosos no cristianos que suman casi medio centenar y cuyo auge hubiera sido difícil pronosticar dado el conservadurismo del medio.[34]

Debido a esta diversificación y ampliación del campo religioso de Guadalajara está perdiendo vigencia la justificación esgrimida por las Iglesias históricas de que la causa de su estancamiento radica en el tradicionalismo de la sociedad jalisciense que en poco más del noventa por ciento se declara católica.

A la vista de este panorama todavía hay protestantes que opinan que las cosas marchan bien en sus Iglesias, que no es necesario introducir cambio alguno, y que se debe continuar por el mismo camino. Pero no son pocos los que están empezando a dirigir una mirada crítica a sus congregaciones, tratando de saber si las situaciones que aprecian como normales e inevitables pudieran ser el motivo que les ha impedido conquistar un mayor número de adeptos. Algunos de los descontentos han comenzado a exigir cambios en las formas litúrgicas y en la manera de impartir los sacramentos que los llevarían a adoptar prácticas de las iglesias pentecostales que han resultado exitosas.[35] Otros creyentes piden la implantación de nuevas actividades, sobre todo encaminadas al evangelismo, esto es, a la propagación de la fe religiosa.

Respecto a la demanda de reactivación del trabajo proselitista, existen varias posturas y reacciones: en algunos predomina la incertidumbre acerca de si realmente es necesario; otros admiten que lo es pero no saben cómo realizarlo y algunos más están en la etapa de buscar a los culpables de la ausencia de crecimiento. Pero todavía la postura más frecuente es la que niega que el reducido tamaño de las Iglesias protestantes históricas sea la fuente de sus problemas más graves. Los que así piensan se inclinan por continuar

[33] A las iglesias protestantes históricas mencionadas al inicio del capítulo se debería agregar El Ejército de Salvación que también está presente en la capital jalisciense. Aunque no es una iglesia, se le considera un movimiento perteneciente al protestantismo histórico.

[34] Existe casi medio centenar de asociaciones pertenecientes a los Nuevos Movimientos Religiosos, los cuales tienen características muy distintas entre sí en cuanto a formas organizativas y de reclutamiento de sus miembros, principios doctrinales y valores morales. Los hay de origen hindú, japonés, budista, musulmán, latinoamericano y mexicano, entre otros. Ver Cristina Gutiérrez Zúñiga, *Nuevos Movimientos Religiosos*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 1996.

[35] Entre esas prácticas estarían las siguientes: 1) la incorporación al culto dominical, de la alabanza y los testimonios; 2) la sustitución de los himnos tradicionales por canciones de los movimientos carismáticos; 3) la incorporación de instrumentos musicales como la guitarra española, la guitarra eléctrica, la batería y el pandero; 4) el énfasis en el conversión y en el trabajo misionero; 5) la expresión libre de las emociones mediante movimientos del cuerpo, aplausos, intercalación en voz alta durante el culto de frases como ¡Aleluya!, ¡Gloria a Dios!.

practicando las formas del evangelismo que han sido tradicionales, esto es, la oración y el testimonio personal con amigos y conocidos. Afirman que estos métodos son suficientes para lograr el crecimiento de sus membresías.

Frente al estancamiento que evidencian las Iglesias estudiadas contrasta el hecho de que la Iglesia Bautista, que es considerada por los estudiosos una Iglesia histórica, haya podido multiplicar el número de templos y el de sus seguidores; asimismo, que el inicio de su despegue coincida con el de otros grupos cristianos no católicos.[36] ¿Por qué sólo una de las representantes del protestantismo histórico ha alcanzado ese logro mientras las demás permanecen estancadas?

Con el fin de dar respuesta a los cuestionamientos enunciados, reconstruyo a continuación el punto de vista de varios líderes y creyentes de las iglesias estudiadas en torno al trabajo misionero o evangelístico, así como las causas a que atribuyen su relegación. Enseguida propongo, de manera tentativa, que el origen de las opiniones actuales en torno al proselitismo se remonta a ciertas circunstancias prevalecientes en las primeras etapas de desarrollo del protestantismo histórico en México. También, con carácter hipotético, apunto que el débil espíritu misionero que se percibe en las organizaciones citadas está relacionado con la importancia que conceden a la tolerancia y con las maneras de apreciarla. Por último, analizo las opiniones que sobre este asunto manifiestan los evangélicos, y comparo algunas de ellas con las que brinda el material documental y bibliográfico consultado.

VIII.- EL EVANGELISMO: UNA PRIORIDAD QUE SE POSPONE DE MANERA INDEFINIDA

En las Iglesias protestantes históricas de Guadalajara se reconoce en forma unánime la importancia de propagar el Evangelio. La Iglesia cristiana, se afirma, debe ser ante todo misionera como lo estipuló su fundador en lo que llaman la "Gran Comisión", esto es, el

[36] Es necesario aclarar que, por lo general, las Iglesias Bautistas son independientes entre sí, aunque a veces se agrupan para ciertos fines. En los años de 1970, se inauguraron en la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG) cinco nuevas iglesias protestantes, cuatro de las cuales eran Bautistas. En la década de 1980, nacieron ocho nuevas iglesias, todas ellas Bautistas. En 1998, ésta era la única denominación del protestantismo histórico que estaba presente en los diferentes sectores y municipios de la ZMG. (Cintia Castro y David Tinoco, "Directorio de Iglesias Protestantes de la ZMG" (mecanuscrito).

mandato de "Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes...".[37] El esfuerzo de la congregación debe dirigirse tanto a la confirmación en la fe de los creyentes como a la predicación del Evangelio entre los inconversos. Ambos aspectos son inseparables y de otro modo "una iglesia no es iglesia".[38]

Hay, sin embargo, una contradicción entre la afirmación contundente de la obligatoriedad del trabajo misionero y los planes y actividades destinados a cumplir con ese deber, que son escasos y con frecuencia inexistentes. A este respecto, un primer indicio de que las Iglesias estudiadas no manifiestan el interés, que supuestamente debieran en la difusión de su creencia, se capta a través del disgusto que causa a sus miembros el empleo del vocablo proselitismo para referirse a la propaganda religiosa. Según manifiestan, la Iglesia católica lo dotó de una connotación despectiva y, recientemente, los Testigos de Jehová han contribuido a aumentar el descrédito de las actividades comprendidas bajo ese término. Ellos prefieren hablar de evangelismo y diferenciar entre los misioneros que son los extranjeros y los evangelizadores o evangelistas que es el título que reciben los mexicanos.

Con excepción del pastor de la Iglesia Luterana Mexicana, que se muestra convencido de que se está haciendo lo necesario para fomentar la expansión de la feligresía, en las demás iglesias se percibe una cierta preocupación de no estar en el camino correcto. Son variadas las explicaciones acerca de cuándo y por qué se llegó a relegar la labor evangelística, y se pueden agrupar en dos conjuntos. El primero, conformado por los argumentos que se fundamentan en la historia, se puede subdividir de acuerdo con la acepción de ésta que utilizan: ya sea como "el conjunto de hechos del pasado", o como "el relato de acontecimientos dignos de memoria". El segundo conjunto comprende las explicaciones que se fundamentan en la doctrina.

Para algunos, los verdaderos responsables del descuido o la omisión en que incurren las Iglesias históricas de Guadalajara, en lo referente al evangelismo, fueron los misioneros norteamericanos que establecieron y dirigieron durante muchos años a varias de ellas. Esos extranjeros no transmitieron correctamente la enseñanza de la Gran Comisión pues aunque de palabra reconocieron su importancia, al abstenerse de involucrar a los nativos en las

[37] Esta orden aparece en el capítulo 28, que es el último del Evangelio según Mateo.
[38] Entrevista al pastor presbiteriano Gómez Reyes, ya citada.

actividades proselitistas, los privaron de los instrumentos y la práctica necesarios para poder desarrollarlas cuando ellos se retiraron a su país. Tal vez por la pequeñez de los grupos, porque les hacían falta mayores conocimientos sobre la doctrina, o porque los consideraban cristianos inmaduros, los misioneros no incorporaron a los conversos en la evangelización de sus compatriotas. Cuando, en distintas épocas, cada una de las Iglesias históricas se independizó de su Iglesia "madre" de los Estados Unidos, se interrumpió su crecimiento y cayeron en un letargo que se prolongó hasta los años ochenta del siglo XX. Fue entonces que la exitosa expansión de los movimientos pentecostales les hizo darse cuenta de su estancamiento.[39]

Según otros, la autonomía y el gobierno democrático que distingue a las Iglesias surgidas de la Reforma y de sus escisiones posteriores en el siglo XVII, son las causantes de su precariedad actual. Sobre todo algunas, de origen norteamericano, como la Congregacional y la de Discípulos de Cristo, que otorgan un gran énfasis a la independencia de cada congregación, y cuyo máximo órgano de gobierno es la asamblea de creyentes, enfrentan mayores dificultades para erigir organismos coordinadores a nivel regional o nacional que, sumando esfuerzos y recursos, sean capaces de realizar proyectos misioneros encaminados al crecimiento de las feligresías y a la fundación de nuevas congregaciones.

Una explicación complementaria a la anterior es la que afirma que, en el caso mexicano, las características institucionales antes citadas se han acentuado debido a dos circunstancias: como una forma de marcar su diferencia con relación a la jerarquizada y autoritaria Iglesia católica, y debido al individualismo exacerbado que forma parte de la idiosincrasia del mexicano. Sea por una u otra causa, no han tenido la posibilidad de desarrollar un espíritu ecuménico semejante al que prevalece en las denominaciones de los Estados Unidos. Ese espíritu les permite trascender sus diferencias confesionales para unirse con la finalidad de realizar empresas de gran envergadura como las misiones extranjeras o los programas de ayuda humanitaria que a través del tiempo han estado a cargo de sociedades interconfesionales.

[39] Entrevista al pastor Gerardo Loza, realizada por la autora el 19 de marzo, 30 de junio y 21 de julio de 1997, en Guadalajara, Jalisco.

La historia, entendida como el relato del pasado, ha desempeñado un papel importante en el aislamiento de las membresías de las Iglesias históricas y en su falta de militancia proselitista. De acuerdo con un misionero norteamericano, que trabajó durante varios años en Guadalajara, la narración de las persecuciones padecidas por las primeras generaciones de evangélicos, que se ha transmitido de padres a hijos en las familias evangélicas, ha mantenido vivo por una lado el temor de ser objeto de la violencia de los católicos y, por el otro, la convicción de que ostentarse como diferentes en un ambiente tan fanático como el jalisciense, constituía una imprudencia. La intolerancia católica que se manifestó a través del rechazo, el hostigamiento y la marginación de los disidentes, hizo que se encerraran en sí mismos y suprimieran las actividades que los ponían en contacto con la mayoría católica, entre ellas, las de propaganda religiosa.[40]

Si el conocimiento de esos sucesos históricos ha repercutido de manera negativa en el presente de estas Iglesias, también la ignorancia o la distorsión de otros capítulos de su historia, que vayan más allá de presentarlos como víctimas de la intolerancia católica, ha impedido que los protestantes mexicanos valoren su riqueza y puedan extraer lecciones importantes del pasado, que tengan un efecto dinamizador del espíritu misionero. Es necesario que las nuevas generaciones conozcan las características que les han permitido sobrevivir como un grupo religioso disidente, así como los logros y aportes que han hecho a la sociedad. Sin embargo, en abierta contradicción con la enseñanza recibida de los misioneros norteamericanos, que concedían una gran importancia al resguardo de la memoria histórica de cada congregación, sus membresías mexicanas se desentendieron de esa tarea y han vivido al margen de ese saber. La consecuencia ha sido el estancamiento en que han caído puesto que, con el paso del tiempo, se perdió entre otras cosas el conocimiento de las estrategias que debían ponerse en juego para atraer nuevos creyentes a las Iglesias.[41]

Las cuestiones doctrinarias o teológicas, que se considera tienen influencia en la ausencia de crecimiento del protestantismo histórico jalisciense, se refieren a dos aspectos cruciales del protestantismo que permiten estudiarlo desde un punto de vista sociológico: la

[40] Entrevista con el misionero Juan E. Huegel realizada el 9 de mayo de 1996. Este misionero pertenece a la Iglesia Discípulos de Cristo de los Estados Unidos. Durante tres años fue el encargado de la congregación tapatía de los Discípulos. En esa etapa, aceptó la invitación que le hicieron los congregacionales y ministró también para ellos.
[41] *Ibid*.

forma en que se reivindica la verdad religiosa y los modos de acceso a esa verdad que se proponen.[42]

Las Iglesias históricas de Guadalajara tienen dos formas reivindicativas de la verdad religiosa: una que podría calificarse de "exclusivista" o conservadora porque afirma el monopolio de la verdad y de la salvación; la segunda, que llamaría "relativista" o liberal, sostiene la existencia de una verdad única pero, a la vez, acepta que las religiones representan distintos acercamientos a esa verdad, con lo cual ésta pierde su carácter absoluto. Los exclusivistas otorgan una gran importancia a la conversión y, por tanto, tienen una activa militancia misionera. Entre los liberales, los hay que minimizan la importancia de la conversión y no la consideran un requisito indispensable para la pertenencia al grupo, mientras otros llegan al extremo de negar la conversión porque no conciben que pueda darse un cambio drástico en el individuo como resultado de la afiliación a una creencia religiosa. Los que así opinan, afirman que los partidarios de la conversión están dotando de un poder misterioso o mágico a una práctica, y cerrando los ojos a la realidad de que se necesitan muchos años de estudio de la Biblia y de interiorización de actitudes evangélicas para formar un cristiano verdadero.[43]

En Guadalajara, la modalidad más extrema de la postura conservadora está representada por las Iglesias Bautistas. Estas se proclaman poseedoras de la verdad y la salvación, dan una gran importancia a la conversión y practican un activo proselitismo que, como ya se dijo, las ha llevado a incrementar tanto el tamaño de sus membresías como el número de congregaciones. Sin embargo, desde la perspectiva de las otras iglesias históricas, el fundamentalismo bautista excluye a esa denominación del protestantismo histórico.[44]

De las Iglesias que sostienen la postura doctrinaria liberal, las más radicales son la Iglesia Congregacional y la de los Discípulos. De los congregacionales se dice que: "desde su inicio han sido exageradamente respetuosos de lo que otros piensan" [45] y, por ello, "nunca han hecho proselitismo".[46] La apertura de la Iglesia de Discípulos se comprueba con

[42] Willaime, 1998, p 126.
[43] Entrevista con una creyente congregacional, realizada en febrero de 1999.
[44] Algunos bautistas de Guadalajara creen que provienen de Juan el Bautista, con lo cual ellos mismos se excluyen del conjunto de iglesias reformadas, explica el pastor Daniel Trejo, en la entrevista ya citada.
[45] Entrevista con el misionero Huegel ya citada.
[46] Entrevista con la señora Medina de Zambrano, ya citada.

la existencia de la "comunión abierta", que los lleva a admitir como miembros del grupo a todos los cristianos, con excepción de los católicos, sin exigir el cumplimiento de requisitos de ingreso, como el bautismo.

Una última explicación sobre la crisis que viven las Iglesias históricas, relacionada con la doctrina, se refiere al enfoque teológico que postulaba la existencia del mal en el mundo, el cual propició, desde 1920 hasta 1960, que los fieles de las iglesias citadas se apartaran lo más posible de él, y se olvidaran de cumplir con la exigencia de la Gran Comisión.

IX.- EL PROSELITISMO Y LA TOLERANCIA

La ausencia de actividades encaminadas al crecimiento en las Iglesias históricas de Guadalajara se atribuye a varias causas, entre ellas: a los errores cometidos por los misioneros norteamericanos o por los descendientes de los primeros conversos, a características organizacionales y doctrinarias o a la intolerancia católica. Pero, más allá de las causas que justifican ese modo de proceder –que pareciera no ser el adecuado para garantizar la permanencia de un grupo, independientemente de su naturaleza-, existe una actitud generalizada de rechazo hacia las actividades proselitistas. Inclusive, se considera ofensiva la afirmación de que las Iglesias históricas realizan acciones de ese carácter.

Ese comportamiento resulta menos extraño cuando se constata que los fundadores de la Iglesia Congregacional en Jalisco experimentaron la misma repugnancia por el proselitismo y negaron que su trabajo pudiera recibir tal calificativo, no obstante que estaba encaminado a establecer congregaciones integradas por mexicanos conversos al protestantismo. Una de las circunstancias que podría haber originado dicha postura sería la oposición manifestada por la Iglesia Anglicana, desde los albores del siglo XIX, a las misiones patrocinadas por las Iglesias protestantes de los Estados Unidos, en los países católicos. De acuerdo con la Iglesia oficial de Inglaterra, únicamente las sociedades o grupos no cristianos –como los indígenas- eran susceptibles de convertirse en "campos" sujetos a la acción de los misioneros. En los pueblos cristianizados por la Iglesia católica, la propaganda protestante debía limitarse a la distribución de la Biblia, y renunciar a tratar de convertir a los católicos.

Esa tesis, como señala Meyer, fue combatida violentamente por los norteamericanos.[47] La corrupción del catolicismo y de su clero, la cerrazón de la Iglesia católica al progreso y a la educación del pueblo, el avance de la indiferencia religiosa, del agnosticismo y el ateísmo, eran algunas de las circunstancias presentes en los países católicos que justificaban las misiones. En 1910, *El Testigo*, periódico editado en Guadalajara por los congregacionales, explicaba lo anterior de la siguiente manera:

> En cumplimiento de la [Gran] Comisión, las misiones evangélicas entraron también a los países que con mucha justicia se consideraban civilizados y cultos, pero donde imperaba el papismo, con sus tristes acompañamientos de ignorancia general y, sobre todo, de falta de conocimiento de la Palabra de Dios que es la base de toda civilización permanente.[48]

Los misioneros norteamericanos repetirían incansablemente que el objetivo de su labor no era el proselitismo, sino la cimentación de un movimiento protestante que diera testimonio del cristianismo verdadero, y ejerciera una presión sobre la Iglesia católica, que la obligara a reformarse a sí misma, como había acontecido en el lejano siglo XVI a raíz de la Reforma. Lejos de proponerse atacar o desintegrar a la religión dominante, las misiones protestantes deseaban introducir la "levadura del verdadero Evangelio de Jesucristo" y plantar "instituciones evangélicas" que produjeran hombres y mujeres emprendedores y cristianos sinceros.[49]

Considero que la disputa en torno a la legitimidad de las misiones protestantes en los países católicos, entre los ingleses y los norteamericanos, que se prolongaría por mucho tiempo, redundó en que se dotara al proselitismo de significados negativos y se convirtiera dicha práctica en algo reprobable y espurio. El proselitismo dejó de significar simplemente el celo por ganar adeptos, para verse como la acción tendiente a separar o arrancar al individuo del organismo al que naturalmente pertenecía, ya fuera la Iglesia católica o alguna otra denominación cristiana. De ahí el cuidado que tendrían los misioneros

---

[47] Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Editorial Vuelta, 1991, 1ª. reimpresión, p 117.

[48] *El Testigo*, tomo XXV, número 40, 1º de octubre de 1910.

[49] *Sketch of the Mission of the American Board in México. Published by the Board*, Boston, Congregational House, 1901. Esta explicación seguiría repitiéndose periódicamente: la encontramos, por ejemplo, en un folleto publicado a mediados del siglo XX, donde se asienta: "El objetivo de la American Board fue convertir la religión de Jesús en algo vivo para la vida de la gente. La religión en México era una forma corrompida de Catolicismo mezclado (en el caso de los indígenas), en una forma extraña, a la antigua religión prevaleciente antes de la Conquista. La intención de la misión no fue atacar el Catolicismo sino más bien presentar el Evangelio" (*Report on México*, American Board of Commissioners for Foreign Missions, s. editor, s.a.)

congregacionales por deslindarse de ese tipo de acciones; por ejemplo, en 1905, al referirse al futuro previsible de la Iglesia Congregacional en México, se señalaba: "La influencia de la iglesia congregacional se habrá extendido sobre las demás, no en el sentido de que ella haya extraído a los miembros de las otras denominaciones para hacerles prosélitos sino que su espíritu liberal y diferente se habrá infiltrado a las demás denominaciones." [50]

Con frecuencia, los misioneros recurrieron a señalar las carencias, problemas y males de la sociedad católica y, en especial, de la Iglesia católica, para demostrar la necesidad de poner al alcance de las personas insatisfechas una mejor alternativa religiosa, acción que desde su perspectiva no podía ser más que benéfica. Un ejemplo de esto lo constituye el artículo del misionero Cedric E. Crawford, titulado "*El México Revolucionario*", en el cual invitaba a sus compatriotas a cambiar su manera de pensar a este país, que había experimentado profundas transformaciones que podían influir positivamente en la expansión del protestantismo. En su exposición, Crawford defendía la causa misionera de la siguiente manera:

> También hay que revolucionar nuestra manera de pensar a México en lo religioso. Lo hemos pensado siempre un país ciegamente leal a la Iglesia católica, y algunos hasta han criticado a nuestros misioneros como proselitistas. Démonos cuenta de que México está dejando de ser un país católico, tan rápidamente que el Papa recientemente consagró un día para orar por él.[51]

Un segundo elemento a tomar en cuenta cuando se consideran afirmaciones como la ya citada de que los creyentes de la Iglesia Congregacional de Guadalajara "nunca han hecho proselitismo", es la defensa de la tolerancia que tradicionalmente ha sido apreciada como inherente al protestantismo y que, en el caso de esta denominación, constituyó el punto de partida para su establecimiento. Sus fundadores fueron los puritanos ingleses que, huyendo de la persecución de la Iglesia Anglicana, se trasladaron al Nuevo Mundo, en 1620, y serían conocidos como los "Padres Peregrinos". Aunque fue hasta mediados del siglo XIX, que el término de Congregacionalismo se usó para referirse a una denominación o Iglesia en particular, éste ha sido siempre considerado un baluarte de la libertad religiosa y un refugio para los cristianos que padecen alguna forma de intolerancia.

[50] *El Testigo*, tomo XX, número 5, 1º de marzo de 1905.
[51] *The Missionary Herald*, vol. CXXII, número 9, septiembre de 1926.

Los congregacionales no son el único ejemplo de una postura liberal que, por encima de las especificidades de cada uno de los miembros de la "gran familia" protestante, subrayan lo que tienen en común. El pastor que estableció en Guadalajara la Iglesia Luterana Mexicana, a mediados del siglo XX, explica que las Iglesias protestantes o evangélicas han pasado a ser como la Iglesia católica: hay personas a las que les gusta ir de una iglesia evangélica a otra, de la misma forma que los católicos acuden a distintos templos que están a cargo del clero diocesano o de alguna orden del clero regular. Y en ello no ve motivo de preocupación, sino todo lo contrario, por lo que exclama: "¡qué bueno, van a adorar a Dios igual!".[52] Otro ejemplo lo encontramos en el desacuerdo expresado por el pastor que encabezó durante veinte años a los presbiterianos, en torno de la actitud de algunos fieles de las Iglesias históricas, que descalifican a las pentecostales, diciendo que si bien son eficientes para reclutar creyentes, no lo son para dar a éstos una instrucción sólida, lo que redunda en que la gente cambie constantemente de grupo. Su opinión sobre dichas iglesias sigue la misma línea de su colega luterano: "Son cristianas: que no creen y adoran como yo es una cosa, pero son cristianos. Yo los respeto y que ellos me respeten".[53]

La convicción con la que los creyentes de las Iglesias históricas han defendido la tolerancia, parece haber actuado como un elemento inhibidor de su deber de propagar las creencias religiosas que profesan. Los estudiosos de la religión han señalado que la tolerancia, junto con otras ideas acerca del pluralismo, la mediatización de los textos sagrados y la autoridad, han jugado un papel importante en el colapso del protestantismo, tanto en Europa occidental como en los Estados Unidos. Si a ello se añade que, en el caso mexicano, la tolerancia ha representado un rasgo distintivo de un gran simbolismo, debido a que establece una diferencia radical en relación con la mayoría católica, que en muchas ocasiones ha incurrido en conductas intolerantes. Es posible, por tanto, que llevados por el afán de no parecerse en lo más mínimo a sus opositores, hayan renunciado a las actividades de proselitismo. Esta actitud podría haberse gestado desde una etapa temprana, como parece sugerir un artículo que explicaba la diferencia entre ser intolerantes y negarse a respetar la libertad de conciencia o incurrir en una actitud conformista, absteniéndose de mostrar las propias creencias religiosas:

[52] Entrevista con el pastor Roberto Trejo Salgado, realizada el 1º.de octubre de 1999.
[53] Entrevista con el pastor Gómez Reyes ya citada.

> De ninguna manera aprobamos la conducta de algunos que hacen alarde de no respetar las creencias y preocupaciones de otros y las atropellan por el simple gusto de ofender. Pero creemos que es también reprochable ocultar nuestras convicciones por temor a ofender. Con respeto, con humildad, con prudencia; pero con valor y firmeza, debemos aprovecharnos de toda oportunidad para llamar la atención a la verdad y al Autor de ella.[54]

El testimonio anterior, que data de 1905, indicaría que la postergación del proselitismo se había iniciado cuando los misioneros eran los responsables de las Iglesias históricas, lo cual se confirma con los datos estadísticos que muestran que el declive en la expansión de dichas instituciones se presentó desde la década de 1890.[55]

Además de la tolerancia, otra característica que los evangélicos estudiados consideran ha coadyuvado a la precariedad de sus organizaciones religiosas es el gobierno autónomo y democrático que las distingue. Las repercusiones de esa manera de ejercer el poder podrían ir más allá de obstaculizar la construcción de instancias que coordinen el trabajo misionero, como ellos creen. Es factible que tanto la defensa de la tolerancia como la autonomía y la democracia sean los aspectos más visibles de una problemática más amplia, relacionada como ya se dijo con "el modo de elaboración de la verdad religiosa reivindicada por el grupo y con las vías propuestas para acceder con esta verdad". Como señala Willaime: "Bajo esta perspectiva, el mundo protestante presenta un amplio espectro que va del fundamentalismo más riguroso al liberalismo más extremo y pone en obra relaciones inmediatas o muy mediatizadas al carisma".[56]

Al enfatizar la autonomía de la conciencia creyente, al relativizar la verdad que predican al igual que la conversión, al aceptar que hay distintos caminos de salvación, al hacer de la asamblea de creyentes el máximo órgano de gobierno (al cual debe estar sujeto el pastor), la mayoría de las Iglesias históricas se colocan en el extremo liberal y enfrentan grandes dificultades para estimular el espíritu misionero de sus fieles y, por tanto, para crecer.

[54] *El Testigo*, tomo XX, número 6, 15 de marzo de 1905.
[55] Bastian, 1989, p 87.
[56] Willaime, 1998, p 126.

X.- LOS METODOS DEL EVANGELISMO

El crecimiento de otras Iglesias ha representado una cuña para las Iglesias históricas que, sin embargo, no las ha llevado a estudiar de manera sistemática el problema del estancamiento que aqueja a sus congregaciones y las formas posibles de salir de él. Aunque, se asegura, han transcurrido alrededor de dos décadas desde que se dieron cuenta de que otras opciones religiosas cristianas tenían cada vez mayor aceptación entre los tapatíos, ninguna de las cinco Iglesias estudiadas cuentan con un proyecto que especifique las metas, los obstáculos, los recursos disponibles, las estrategias y sus instrumentos en relación con el evangelismo. Sería deseable también que se señalara a qué sectores sociales se quiere llegar así como los plazos en los que se puede esperar resultados y la forma de medir éstos. En fin, se aprecia la ausencia de planes bien meditados e implementados, como los que tienen los demás grupos cristianos no católicos que en ese mismo lapso de tiempo han consolidado su posición en Guadalajara.

En esta ciudad, el ritmo de expansión de organizaciones pentecostales, paraprotestantes y autodenominadas evangélicas, se aceleró a partir de los años de 1970; en esa década, surgieron más de veinte nuevas Iglesias, en la siguiente, más de treinta y en la de los noventa, más de 40. El crecimiento de las membresías de algunas de ellas hubiera sido difícil de predecir de considerarse sus modestos inicios y el conservadurismo del medio. Las que más destacan en ese sentido son la Iglesia La Luz de Mundo que, fundada en 1926, contaba con 35 mil adherentes en 1993; los Testigos de Jehová que reúnen a unas 50 mil personas, entre las bautizadas y las que se están preparando para ello, y los mormones que suman alrededor de 10 mil individuos.[57]

El evangelismo que practican las llamadas "sectas" pentecostales y paraprotestantes se caracteriza por su diversidad, su intensidad y, en ocasiones, su alto grado de especialización. Las estrategias implementadas comprenden los métodos tradicionales, tales como el testimonio personal, la predicación en espacios públicos y la visita de casas, y otros más sofisticados como el acompañamiento personal de cada posible converso. También contemplan el entrenamiento constante de misioneros y el aprendizaje de idiomas extranjeros. Por lo que toca a la implicación de los creyentes en las actividades proselitistas,

[57] Esas cifras corresponden a las feligresías de Guadalajara; por su número de afiliados a nivel nacional, a La Luz del Mundo le corresponde el segundo lugar y el tercero a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Estas dos organizaciones religiosas tienen su sede principal en la capital jalisciense. (Fortuny, 1999, pp 36-37)

existe una amplia gama de posibilidades: los Testigos, por ejemplo, involucran prácticamente a toda la membresía, ya que se exige que cada individuo destine por lo menos tres horas a la semana a la propagación de la Palabra, actividad que llevan a cabo tanto en los espacios públicos (calles, centros comerciales, plazas y parques) como de casa en casa. Entre los mormones, existe un cuerpo misionero integrado por jóvenes que, luego de una capacitación especial, se dedican durante dos años, en el caso de los varones, y de un año y medio, en el de las mujeres, al trabajo misionero en el lugar que la institución les señala. La mayoría de los afiliados a la Iglesia La Luz del Mundo dedican un día a la semana al evangelismo, aunque hay también "obreros evangelizadores" que salen en parejas o tríos a predicar por todos los rumbos de la ciudad.[58]

Para hacer crecer sus congregaciones, los tapatíos afiliados al protestantismo histórico confían principalmente en dos recursos: uno "muy etéreo", como es la oración, y otro, el evangelismo, que adopta varias modalidades. Sobre la eficacia del primero, habla uno de los pastores:

> No se imagina cuántas personas llegan aquí a los cultos a las cuales nadie conoce. Y que entraron porque el templo está ahí, no hay otra razón, absolutamente ninguna otra razón, no son gente conocida o invitada por ninguna persona de la congregación. Igual los recibimos, igual les ofrecemos los servicios de la iglesia y muchas de esas personas han permanecido...como miembros de la Iglesia. [59]

El evangelismo, en opinión de los feligreses y líderes de las Iglesias históricas, debe ser un trabajo individual y voluntario y dejarse al criterio de las personas la selección del momento adecuado para realizarlo así como su periodicidad. En pocas palabras, como expresó el pastor de los Discípulos, "no debe ser una carga para la Iglesia".[60]

No obstante que es común la opinión de que la intolerancia católica ha sido un factor que inhibe el proselitismo, hay quien aconseja emplear el criterio para detectar la oportunidad propicia para hablar a los conocidos sobre el protestantismo, una religión que, o se desconoce del todo o de la cual se tienen ideas distorsionadas. Todavía en la actualidad se pueden encontrar personas, de los sectores medios y altos de la población, con estudios

[58] Patricia Fortuny Loret de Mola, *Competencia por las almas en el contexto de la diversidad religiosa* (en prensa)
[59] De la entrevista con el pastor Trejo Coria retomo que la oración es un recurso "muy etéreo" así como la explicación citada a continuación de esta frase.
[60] Entrevista al pastor Álvarez ya citada.

universitarios, que piensan en el protestantismo como una forma de ateísmo. Se comprende entonces la utilidad de la regla de que para evangelizar "no hay que picar el avispero", según enseñaba un pastor presbiteriano de la segunda generación de mexicanos evangélicos. Lo que quería decir, en otras palabras, era que "aprender a vivir en un medio católico significa aprender a no ofender a los católicos".[61]

Desde esta perspectiva, parece lógico que los grupos de activa militancia misionera tomen ciertas precauciones para llevar a cabo la difusión de sus creencias religiosas. Que los misioneros salgan siempre en parejas o tríos, que se abstengan de realizar esta actividad en el medio laboral (para no poner en riesgo su permanencia en el trabajo o dañar la relación con sus compañeros) y que, en ocasiones, se prefiera enviarlos fuera de su entorno familiar y social,[62] deben ser normas originadas en una larga experiencia. Frente a ellas, resalta la consideración del evangelismo como una práctica individual que puede hacerse en cualquier lugar y con los familiares, amigos y compañeros de trabajo, que sustentan los evangélicos de las Iglesias históricas.

De acuerdo con éstos, la forma idónea de propagar la creencia religiosa es el testimonio personal. Los pastores se muestran convencidos de que los lazos de amistad y de parentesco son las mejores bases para que fructifique el anuncio del Evangelio, y ven con escepticismo o repudio otras formas de dar a conocer su fe religiosa, como la visita a las casas y la predicación en lugares públicos. Inclusive se piensa que los pioneros de las denominaciones del protestantismo histórico, tanto extranjeros como nacionales, nunca practicaron estas modalidades del evangelismo. En realidad, los datos históricos avalan dicha suposición pues los primeros propagadores del protestantismo realizaron casi todas sus actividades en espacios privados: en sus propios domicilios, en las casas de sus simpatizantes y en los sitios donde se reunían individuos de ideología liberal y tendencia anticlerical pero que continuaban siendo creyentes. Ha habido, sin embargo, excepciones tanto en el pasado remoto como en la actualidad. Uno de los pioneros del Congregacionalismo en México, que llegó a la capital jalisciense en 1872, David Watkins, frecuentó los cuarteles militares y la penitenciaría estatal, para predicar y leerles la Biblia a los soldados y a los presos.[63] De manera similar procede, desde hace muchos años, el actual

[61] Entrevista al pastor Gómez Reyes ya citada.
[62] Fortuny, artículo citado.
[63] *The Missionary Herald*, vol. LXX, abril de 1874.

pastor de los luteranos, quien junto con un pequeño grupo de feligreses, concurre semanalmente al Centro Penitenciario Estatal. Los presbiterianos, por su parte, han practicado la visita a las casas en varias épocas.

La visita de casa en casa es una modalidad del evangelismo que despierta la desconfianza y aún el repudio entre los tapatíos de las Iglesias históricas. Como ya mencioné, esos sentimientos tienen su origen en la creencia de que las "sectas", en especial, los Testigos de Jehová, la han desacreditado. Con excepción de un pequeño grupo de presbiterianos que, acompañados de su pastor, han evangelizado de casa en casa, en dos zonas densamente pobladas de Guadalajara, las otras denominaciones y sus respectivos pastores no lo hacen. El diferente comportamiento de los pastores puede ser explicada, en parte, en función de varios factores. Los que no hacen evangelismo son mayores de cincuenta años, originarios de la región Centro-Occidente de la República Mexicana, y representan a la segunda generación de conversos. El pastor presbiteriano, en cambio, no rebasa los treinta años de edad, es oriundo de Campeche, y se convirtió al protestantismo en su adolescencia. Considero que en su militancia misionera tiene una influencia decisiva el que creció en una región en la que es común que los grupos evangélicos realicen proselitismo, y el hecho de ser un converso reciente. Al encargarse de la congregación presbiteriana, hace unos pocos años, creyó necesario como un medio de renovar el espíritu religioso de los fieles, realizar alguna actividad de proselitismo y escogió la visita a casas aunque estaba consciente de la mala opinión predominante, a nivel local, sobre esta actividad. Así pues, lanzó su iniciativa ante la membresía, aclarando que se procedería de una manera distinta a la de los Testigos, es decir, sin hacer una presión que resulte chocante, sin utilizar la confrontación y sin criticar ni la doctrina católica ni al clero.[64]

También en esta cuestión resulta evidente la diferencia que separa a las organizaciones pentecostales y paraprotestantes, de las históricas. En aquéllas, la descalificación de la religión católica y de su clero constituye el punto de partida de su práctica proselitista, como señala Fortuny en su estudio ya citado. En cambio, en las históricas, esa manera de proceder es mal vista. Las mismas precisiones que en la actualidad constriñen la propaganda de los presbiterianos, delimitaron antes, en teoría, a las misiones patrocinadas por iglesias norteamericanas. Como ya se dijo, el ataque a la Iglesia

[64] Entrevista al pastor Chablé ya citada.

católica se consideraba ilícito e indigno, por tanto, una norma no escrita que debía orientar la actuación de los misioneros era la de abstenerse de la crítica mordaz y de una "propaganda agresiva para protestantizar católicos".[65] Esto, sin embargo, no impedía el señalamiento de errores y vicios que, desde el punto de vista protestante, caracterizaban al catolicismo romano. Cabe asimismo decir que en no pocas ocasiones tanto los misioneros como los evangélicos, traspasaron los límites aprobados para esa crítica.

Un tipo de evangelismo que fue consustancial a las misiones norteamericanas, que establecieron varias de las Iglesias históricas actuales, pero que desde hace tiempo cayó en desuso, es el "social". Bajo ese nombre se conoció la labor educativa, médica y filantrópica, que desarrollaron en el extranjero las sociedades misioneras norteamericanas, durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX. Para estas organizaciones no había dicotomía entre el evangelismo y el compromiso social. Se trató de un postulado que sin enunciarse en forma explícita, se desarrolló "a partir de la buena voluntad de los misioneros y de los administradores de las Juntas Misioneras, para definir y sostener la dimensión social de su causa". Se trataba de evangelizar pero, asimismo, "de elevar la sociedad humana, transformando los males tradicionales e introduciendo los ideales reformistas".[66] En el protestantismo norteamericano, ese postulado fue atacado en el contexto de la disputa surgida, en los años de 1920 y 1930, entre los fundamentalistas y los liberales. En el protestantismo mexicano, brotaron asimismo las críticas que lo señalaron como infructuoso para las denominaciones porque no logró atraerles conversos. Aunque esta afirmación puede ser desmentida con datos de carácter histórico, por lo menos en el caso de los congregacionales, lo cierto es que el evangelismo social se relegó, casi por completo, no sólo por cuestiones ideológicas sino también económicas. Las sucesivas crisis de recursos económicos que experimentaron las sociedades misioneras, además de la convicción de que había llegado el tiempo de que las Iglesias históricas mexicanas se sostuvieran a sí mismas y a las obras sociales a ellas ligadas, llevó a reducir paulatinamente el envío de dinero.

[65] *Papers of the American Board of Commissioners for Foreign Missions* (en adelante ABCFM), Biblioteca Houhgton, Universidad de Harvard, documento 17, volumen 16.

[66] James Alan Patterson, "The Loss of a Protestant Missionary Consensus: Foreign Missions and the Fundamentalist-Modern Conflict" en: Joel A. Carpenter and Wilbert R. Shenk, *Earthen Vessels. American Evangelicals and Foreign Missions, 1880-1980*, Gran Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

Influyó asimismo la popularidad que fue adquiriendo la idea de que la evangelización debía hacerse en forma directa, sin la mediación del trabajo educativo y médico.

Aunque no están generalizadas, se presentan en las membresías estudiadas otras actitudes en torno al trabajo misionero que, en vez de promover un papel activo en los líderes y creyentes, podrían fomentar su pasividad. Una es la de quienes entienden el testimonio personal no como el acto de evangelizar a partir de la experiencia propia, en el cual tiene un lugar destacado el relato acerca del proceso de conversión. Se le concibe, más bien, como el aguardar a que el "*modo de vida*" del evangélico despierte la curiosidad de las personas, y las lleve a indagar cuáles son los valores y las creencias que norman ese comportamiento apreciado como distinto al de la mayoría. El inconverso, se dice, reconoce "*algo especial*" en el evangélico y brinda entonces la oportunidad de hablar del Evangelio. [67] Como es evidente, esta forma de actuar delega la iniciativa a terceros en vez de que recaiga en el creyente evangélico.

Otra actitud que llama la atención es la de quienes piensan que al pastor no le corresponde realizar el trabajo evangelístico más allá de los límites del templo: ahí debe exhortar a los fieles a que cumplan con ese deber; ahí platica con los posibles conversos invitados por aquellos, ahí pronuncia sermones de contenido evangelístico, especialmente en ocasión de ceremonias de bautizos, matrimonios y funerales que se prestan a que asistan personas inconversas.

XI.- CONCLUSIONES

La falta de militancia proselitista ha agravado el aislamiento de las Iglesias protestantes históricas de Guadalajara con respecto a la sociedad. Si en otros tiempos, algunas de ellas contaron con colegios u obras de asistencia médica y social que las ponían en contacto con diversos grupos de la población, hoy día permanecen como pequeños enclaves que tienen una casi nula relación con su entorno. Ese aislamiento ha dado pie a que continúen vigentes una serie de prejuicios que se gestaron al calor de la intolerancia católica hace más de una centuria; por ejemplo, todavía persiste la idea de que se trata de asociaciones religiosas estrechamente asociadas con los norteamericanos y que de alguna manera representan los intereses de éstos en perjuicio de los intereses nacionales.

[67] Entrevista con el pastor González, ya citada.

Las Iglesias protestantes históricas de Guadalajara han recorrido un largo camino desde que las primeras fueron fundadas en el último tercio del siglo XIX por misioneros norteamericanos. Sólo una de las cinco Iglesias estudiadas, la Congregacional, puede reivindicar un vínculo con ese pasado remoto. De las otras cuatro, instituidas en la segunda mitad del siglo XX, tres fueron el resultado del celo misionero de evangélicos mexicanos de otros estados del país y solamente una fue establecida por extranjeros. Así pues, ya no es posible seguir repitiendo que "*todas*" las Iglesias cristianas no católicas son el fruto de la "*penetración*" norteamericana. Si bien las creencias protestantes tienen un origen exógeno es innegable que, desde hace tiempo, echaron raíces en algunos sectores minoritarios de la población mexicana, y que en ellos ha brotado la iniciativa de fundar nuevas congregaciones, como las que encontramos en la capital de Jalisco.

Sus feligresías están compuestas por mexicanos que en su mayoría son mayores de 25 años y que tienen un alto nivel de estudios, si se les compara con la escolaridad promedio de la población en general. Más de la mitad de los creyentes que asisten a esas iglesias provienen de otros estados de la república mexicana. Estas mismas características encontramos en los ministros o pastores que las encabezan: son mexicanos pero no jaliscienses y tienen un alto grado de escolaridad. Otros rasgos de los que participan varios de los pastores entrevistados es su pertenencia a familias evangélicas y el hecho de haber heredado el oficio de sus padres o abuelos. El desempeño de empleos seculares es otra característica que varios de ellos comparten y que parece haber contribuido a su formación como líderes; asimismo, esa circunstancia les ha permitido escapar del aislamiento al que de otra manera hubieran estado sometidos de haberse dedicado únicamente al ministerio religioso.

Una mención especial merece el hecho de que dos de las Iglesias estudiadas han sido dirigidas de manera atinada por mujeres. Esto resulta inusual aún en el medio evangélico dado el machismo que permea la cultura mexicana.

Las Iglesias históricas de Guadalajara se rigen tanto por el gobierno congregacional como por el episcopal y, además, existe un tercer tipo presente en la Iglesia Luterana Mexicana que he llamado centralizado. Independientemente de la manera cómo se ejerce la autoridad en estas organizaciones, en todas se constata la importancia del papel de los creyentes que es característico en la tradición del cristianismo reformado. Sin embargo, ese

activismo de los individuos tiene tanto consecuencias positivas como negativas. A él se le puede atribuir la sobrevivencia de estas Iglesias ya que casi todas han vivido largas etapas sin contar con un pastor que las dirija, con escasos recursos económicos y sin un lugar propio para celebrar sus ritos religiosos. Pero también a la intensa participación de los individuos se debe la gestación de conflictos y rupturas que constituyen una de las principales amenazas que penden sobre estas organizaciones puesto que incrementan su fragilidad.

Esta condición deriva de su reducido tamaño. La pequeñez de estas congregaciones que sustentan los principios del protestantismo histórico aparece, sin duda, como la fuente de sus demás problemas, tales como la escasez de recursos económicos, la incapacidad de producir a sus líderes y el aislamiento. Por ello, llama la atención la casi total ausencia de actividades proselitistas que de manera organizada se encaminen a la incorporación de nuevos fieles.

En la mayoría de las Iglesias históricas, la carencia de planes para fomentar el crecimiento de sus membresías, aunado a la opinión negativa que se tiene sobre el proselitismo y al repudio que despiertan varios de los métodos tradicionales de propagación de la creencia religiosa, manifiestan que el crecimiento no ha sido una prioridad de estas organizaciones. Al hacer un balance de las causas que han llevado, desde hace mucho tiempo, al estancamiento que viven, se observa que tienen un peso mayor las que están vinculadas a características intrínsecas a estas instituciones, como son las que se refieren a la doctrina y a la autoridad.

Por lo anterior, resulta pertinente la explicación dada por algunos estudiosos de la religión en cuanto a las mayores posibilidades de desarrollo que poseen en las condiciones actuales, los grupos religiosos que ofrecen una verdad bien delimitada y que tienden a reforzar el control de los individuos creyentes. Estas características –propias de las Iglesias Bautistas de Guadalajara-, responden mejor a las aspiraciones psicosociales de los sectores de la población que están a la búsqueda de referencias estables e identidades aseguradas. En contraste, los grupos que transmiten un sistema difuso de creencias, que reivindican la autonomía de la conciencia creyente y ejercen un débil control sobre sus miembros –como sería el caso de las cinco iglesias históricas comprendidas en la presente investigación- enfrentan mayores dificultades en lo que concierne a la socialización.

Por otra parte, las expresiones que asocian la propaganda religiosa con una actitud ofensiva o de confrontación, las que se refieren a ella como "una carga", las que recomiendan realizarla "sin ser molestos o insistentes", implican que para sus feligreses representa algo negativo que desacredita la imagen que tienen de sí mismos y que desean transmitir a la sociedad. Además de las circunstancias históricas que incidieron en la gestación de esas ideas y opiniones en torno al proselitismo, influye también la visión estereotipada e intemporal de la realidad que forma parte de la cultura de muchos evangélicos. Considero que, en gran medida, esa visión es una consecuencia de la situación de suma desigualdad en que se desarrollaron las primeras generaciones disidentes del catolicismo, donde el predominio de una religión única, y la complementariedad de intereses entre la Iglesia y el Estado, dejaron un espacio mínimo a otras religiones. Las primeras generaciones de conversos se acostumbraron a pensar que la corrupción, la herejía, la intolerancia, entre otros vicios y males, estaban de lado de la religión mayoritaria. Inherentes al protestantismo eran, en cambio, la pureza, la verdad, la tolerancia. Esa perspectiva bipolar ha constituido una especie de camisa de fuerza que les ha restado capacidad de reaccionar con más flexibilidad a las nuevas necesidades de la gente.

En conclusión, sostengo que varias de las feligresías de las Iglesias históricas de Guadalajara tienen aún la misma meta que se fijaron los misioneros norteamericanos del siglo XIX: constituirse en un testimonio del cristianismo protestante en medio de la sociedad católica. El crecimiento por medio de la propaganda no ha sido, por tanto, el objetivo de dichas organizaciones.

CAPITULO 2

LA SECULARIZACION EN LA SOCIEDAD NORTEAMERICANA Y LAS MISIONES EXTRANJERAS

I.- INTRODUCCIÓN

En 1872, la sociedad misionera de las Iglesias Congregacionales o Congregacionalistas de los Estados Unidos, conocida como la *American Board*, inició sus actividades en México. Los cuarteles generales de esta asociación se encontraban en Boston, Massachusetts, y desde su fundación más de medio siglo atrás, se había dedicado a difundir en el extranjero la doctrina cristiana protestante junto con los postulados del Congregacionalismo, tales como el gobierno democrático y la tolerancia y cooperación con todos los cristianos evangélicos.

Para cuando sus misioneros llegaron a las capitales de los estados de Chihuahua y Jalisco, la *American Board* podía enorgullecerse de los avances que había logrado para concretar su ideal de "evangelizar el mundo entero" puesto que su personal trabajaba en comunidades tan lejanas de Norteamérica como la India, China, Ceilán y África del Sur, entre otras.

Después de seis décadas de realizar proselitismo religioso en naciones no cristianas, la *American Board* se decidió a inaugurar una misión en una sociedad católica y la mexicana fue la seleccionada para llevar a cabo esa nueva modalidad del trabajo misionero protestante.

En las páginas siguientes me he propuesto reconstruir la historia de los orígenes de la denominación o Iglesia que representaban los misioneros que se establecieron en Guadalajara y en Chihuahua, así como exponer los resultados de mi indagatoria acerca de las razones que llevaron a los norteamericanos del siglo XIX a la conformación de una asociación dedicada a las misiones extranjeras. El objetivo que guió mi investigación sobre tales asuntos fue el de tratar de entender algunos de los ideales religiosos y motivaciones culturales que llevaron a esos extranjeros a dedicarse a la propagación del protestantismo en México, país cercano desde un punto de vista geográfico, pero distante si se consideraba su historia y su cultura.

Dada la reputación de potencia imperialista de que han gozado, desde hace mucho tiempo, los Estados Unidos, parecería que la actividad misionera ha sido solamente una más de sus expresiones, que los ha acompañado a lo largo de toda su historia. La meta que me he planteado consiste en ir un poco más allá de esa explicación mecanicista, que vincula, de manera directa y sin cuestionamiento alguno, el expansionismo territorial y el imperialismo que efectivamente ha caracterizado a nuestro Vecino del Norte, con la propaganda del protestantismo realizada de manera metódica por instituciones creadas con ese objetivo. Para situar de manera crítica pero equilibrada ese esfuerzo proselitista, es necesario insertarlo en su propio contexto, e intentar comprender cómo y por qué se inició la actividad misionera dirigida al extranjero, cuáles han sido las ideas y creencias religiosas y culturales que la han alimentado, y cuáles los procesos sociales que la han afectado.

En el caso de la Iglesia Congregacional y de la *American Board*, para indagar sus antecedentes es necesario remontarse a dos etapas de suma importancia en la historia norteamericana: la primera comprende la fundación y desarrollo de las colonias puritanas de la costa oriental del Atlántico, a las cuales se conoció bajo el nombre de Nueva Inglaterra. Esa zona fue una de las primeras y más importantes receptoras de inmigración inglesa, la cual se diseminó en un considerable número de pueblos y puertos, cuya economía estuvo basada en la agricultura y el comercio marítimo. Ahí se gestó un conjunto de rasgos culturales e instituciones que hicieron a las colonias novoinglesas diferentes de las establecidas en el Centro y el Sur de la franja costera colonizada por los ingleses en el siglo XVII. Entre esas instituciones se contaron las Iglesias Congregacionales que, junto con las Presbiterianas, son consideradas las Iglesias "madres" del protestantismo norteamericano. En la forma democrática de gobierno de las Iglesias Congregacionales se ha visto un antecedente de las instituciones políticas norteamericanas, y la historia de estas instituciones religiosas se entrelaza con la leyenda de la fundación de los Estados Unidos. Por otra parte, el nacimiento de la *American Board* tuvo lugar en la etapa posterior a la independencia de las trece colonias inglesas, cuando los ciudadanos de la naciente república inauguraron instituciones modeladas siguiendo, en gran medida, el modelo británico pero a las que también infundieron los bríos y el carácter innovador que distinguieron a los habitantes de Norteamérica por esos años. La *American Board* poseyó

esa doble herencia, y fue una organización pionera en los Estados Unidos que se convertiría en un ejemplo a seguir para las demás Iglesias protestantes del país.

II.- LAS IGLESIAS CONGREGACIONALES NORTEAMERICANAS

El nacimiento de la Iglesia o denominación Congregacional está asociada a la fundación simbólica de los futuros Estados Unidos de América. Esa doble tarea edificadora la realizaron los *Padres Peregrinos*, nombre con el que se conoce a los puritanos ingleses que se trasladaron al Nuevo Mundo en 1620, en busca de un lugar donde practicar libremente sus creencias religiosas.

En un sentido estricto, el Congregacionalismo nació en Inglaterra pero sería hasta mucho tiempo después, en Norteamérica, que el término se asociaría a una Iglesia o denominación específica. Por ello, puede decirse que el Congregacionalismo "comenzó sin un nombre y sin conciencia de su destino, dejando su tierra como Abraham", [1] sin saber hacia donde se dirigía, como le había sucedido a ese patriarca hebreo cuando Yavéh le ordenó tomar el camino del desierto. Surgió en los pequeños grupos, dispersos en el medio rural inglés, que buscaban precisamente un "camino" o un "modo de vida" mejor que el que proponía la Iglesia oficial de Inglaterra.[2] Los que concurrían a esas reuniones querían "purificar" a esta institución de los resabios de catolicismo que aún abrigaba, motivo por el que fueron conocidos como "puritanos".

El puritanismo rechazaba la forma moderada del protestantismo que sustentaba la Iglesia de Inglaterra, y pugnaba por una reforma más a fondo de la organización eclesiástica y de la liturgia. Los puritanos querían acabar con los obispos y con todo el clero que pasara del rango de los párrocos, suprimir todas las oraciones establecidas y reorganizar la Iglesia. En este último asunto, las opiniones se dividían entre los partidarios del "presbiterianismo", es decir, de la existencia de una jerarquía de concilios, y los que proponían la libre federación de parroquias o "congregacionalismo". De manera que, el primer significado de esta palabra estuvo relacionado únicamente con la forma organizativa que ciertas iglesias querían adoptar para su mutuo apoyo.

---

[1] Gaius Glenn Atkins y Helen E. Phillips, *An Adventure in Liberty. A short history of the Congregational Christian Churches*. Boston y Chicago, The Pilgrim Press, 1950, Revised edition, p 3.
[2] *Ibid*.

Los puritanos ingleses del siglo XVII habían adoptado la doctrina desarrollada por Juan Calvino (1509-1564) que se basaba en la predestinación, la certeza de que Dios se comunicaba con sus fieles a través de la Biblia (sin necesidad de la intermediación del clero), y que consideraba el trabajo como manera de glorificarlo. El cristiano se salva por la fe, pero la verdadera fe es aquélla que engendra las obras y el hombre será juzgado por el bien común. Los puritanos no estaban dispuestos a reconocer el mandato episcopal ni las enseñanzas de la Iglesia Anglicana que, según afirmaban, continuaba sometida a Roma. [3]

Paulatinamente, bajo la dirección de algunos líderes competentes, los grupos puritanos tomaron una forma más o menos permanente, se organizaron a sí mismos y concretaron el "modo de vida Congregacional", aunque el término no se utilizaba todavía. Sus integrantes afirmaban únicamente que deseaban ser "verdaderos cristianos". Después de un tiempo, los puritanos se dividieron en dos grupos: los separatistas, que perdieron toda la esperanza de reformar a la Iglesia Anglicana, y los noseparatistas, que pensaban que esto era posible y estaban decididos a permanecer en el seno de la religión oficial de Inglaterra.

La radical postura de los puritanos separatistas les atrajo la persecución y el martirio, situación que los obligó a buscar un país donde pudieran dar culto a Dios como ellos deseaban. Holanda era la única nación en Europa donde había libertad de conciencia y de culto, y se había convertido ya en el refugio de otros grupos religiosos disidentes. Se establecieron primero en Amsterdam y luego en Leyden, donde vivieron doce años, hasta que se incrementó entre ellos el temor de que sus descendientes dejarían de ser ingleses si continuaban viviendo en un país extranjero. Además, el reinicio, en 1618, de las hostilidades entre grupos religiosos rivales en Bohemia, abría la posibilidad de que se generalizaran de nuevo las guerras de religión en el Continente europeo. Resolvieron entonces buscar un nuevo comienzo en América y, después de muchas discusiones y de investigar aquí y allá, encontraron a un grupo de comerciantes ingleses -la mayoría de ellos también puritanos calvinistas- dispuestos a financiarlos y acompañarlos en la aventura. Finalmente, en 1620, su histórica embarcación, el Mayflower, con "su cargamento de

[3] Los estudiosos de la religión han visto en el puritanismo un momento importante de la secularización de la cultura occidental, ya que difundió nuevas actitudes ante la vida, el trabajo y la autoridad. Dio origen a una ética pragmática y racional que el sociólogo Max Weber llamó un "ascetismo de este mundo", e hizo surgir un "espíritu religioso menos emocional y más disciplinado y calculado". Esa corriente del protestantismo llevó, de acuerdo con Bryan Wilson a "un mayor control de los excesos imaginativos y de las apreciaciones románticas y estéticas". (Bryan Wilson, *La religión en la sociedad*, Barcelona, Editorial Labor, 1969, p 38).

sueños de un futuro mejor y 102 personas valientes y audaces", salió con dirección al Nuevo Mundo.[4]

Cuando habían pasado ya dos meses de la travesía y el descontento empezaba a crecer entre los pasajeros, los dirigentes de la futura colonia elaboraron un acuerdo destinado a asegurar la unidad y regir el futuro gobierno. En virtud de ese acuerdo, crearon un organismo político civil que daría "leyes justas e igualitarias" basadas en las enseñanzas de la Iglesia, de manera que el Gobierno secular y el religioso de la colonia quedaron estrechamente unidos. Ese pacto

> se inspiraba en la alianza bíblica original entre Dios y los israelitas. Pero reflejaba también la teoría del contrato social de comienzos del siglo XVII, que más tarde alcanzaría una expresión sobresaliente en obras como Leviatán, de Thomas Hobbes (1655) y el Tratado sobre el gobierno civil, de John Locke (1690). [5]

Lo notable del "pacto del Mayflower" fue que no se estipuló entre un siervo y un amo, o entre un pueblo y su monarca, "sino entre los miembros de un grupo de individuos de ideas afines poniendo a Dios como testigo y cosignatario simbólico."[6] En él se han visto las primicias del sistema democrático y uno de los fundamentos de las instituciones norteamericanas, aunque no siempre se recuerda su raíz religiosa: esa forma de gobierno democrática era la que se practicaba en las Iglesias puritanas congregacionales. Sus miembros, reunidos en asamblea, constituían el máximo órgano de gobierno. En su seno, se tomaban las decisiones que afectaba la vida de la comunidad de fieles, tanto en materia de ortodoxia como de liturgia y de cuestiones administrativas. La pésima opinión que tenían los puritanos sobre el clero, la vida monástica y el misticismo los llevó, en un principio, a no tener ministros religiosos o pastores consagrados. El individuo más capacitado del grupo, el que tenía el conocimiento más profundo de la Biblia, tomaba el papel de dirigente o maestro de sus correligionarios. Cada Iglesia Congregacionalista se formaba mediante un convenio entre sus miembros, los cuales se comprometían con Dios y entre sí a caminar juntos para descubrir los designios de la Providencia en las Sagradas Escrituras.

Los hombres y mujeres del Mayflower se distinguieron de otros grupos colonizadores por tener una perspectiva del mundo y del ser humano acentuadamente

[4] Atkins y Phillips, 1950, p 5.
[5] Paul Johnson, *Estados Unidos. La historia*, Barcelona, Javier Vergara Editor, 2001, p 52.
[6] *Ibid*.

religiosa: "no llegaron a América con el propósito primordial de hacerse ricos y ni siquiera con la intención de ganarse la vida, aunque aceptaban ambas posibilidades como bendiciones de Dios, sino para crear el reino de éste sobre la tierra".[7] Huían de la corrupción moral que minaba los dos extremos de la sociedad inglesa. Estaban convencidos de que Inglaterra, superpoblada, irreligiosa y mal gobernada como estaba, era una causa perdida. Creían que en América podrían construir una comunidad basada en la religión. Esos peregrinos se veían a sí mismos como excepciones a lo que consideraban la traición de los europeos a los principios cristianos. [8] Por sus elevados ideales y gran fervor religioso, así como por la energía y constancia con las que superaron las dificultades que les presentaba la tierra inhóspita a la que llegaron para fundar la colonia de Nueva Plymouth, forman parte importante de la memoria histórica más venerada por los norteamericanos.[9] Así, el hambre y las enfermedades que padecieron durante el primer invierno, la relación amistosa con los indios que les enseñaron a pescar y a cultivar el maíz, su primera cosecha de este cereal que celebraron con una fiesta de Acción de Gracias,[10] conforman la leyenda acerca de los orígenes de los Estados Unidos.

Precisamente, la tenacidad y la valentía que demostraron ante todo tipo de adversidades tenían su origen en la firmeza de su creencia religiosa pues como dijera uno de sus contemporáneos: "ellos sabían que eran peregrinos, y no hacían caso de las cosas terrestres, sino que levantaban los ojos al cielo, su más amada patria".[11] Por ello y por haber sido los que establecieron la primera Iglesia Congregacional en América, ocupan asimismo un lugar relevante en la historia de esta denominación. La Iglesia de Plymouth cumplió el papel de guía para las que se formaron en los alrededores, a medida que aumentó el número de asentamientos de colonos. En esa época, apareció por primera vez en los escritos del inglés puritano, Henry Jacob (1563-1624?), el término "Congregacional", con mayúscula pero, en general, los teólogos novoingleses siguieron hablando del "Camino

[7] *Ibid*., p 51.
[8] *Ibid*., y Samuel Eliot Morison, Henry Steele Commager y William E. Leuchtenburg, *Breve Historia de los Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 2a. reimpresión, pp 38-39.
[9] Angela Moyano, Jesús Velasco y Ana Rosa Suárez, *EUA: Síntesis de su historia I*, México, Instituto Mora/ Alianza Editorial Mexicana, 1988, pp 57.
[10] Esta es una de las principales fiestas cívico-religiosas del pueblo norteamericano y se conmemora con una cena que incluye alimentos preparados con maíz, en recuerdo de los que consumieron los Peregrinos. Esta fiesta se celebra el tercer jueves de noviembre y el asueto comprende también el día siguiente para permitir que se reúnan los miembros de las familias que viven en lugares distantes.
[11] Atkins y Phillips, 1950, p11.

Congregacional" más que de "Congregacionalismo". Habrían de transcurrir más de dos siglos para que, a mediados del siglo XIX, se utilizara dicho término para referirse a una denominación o Iglesia en particular.[12]

Las Iglesias puritanas de gobierno congregacional se multiplicaron a lo largo de la costa de Nueva Inglaterra gracias al crecimiento demográfico y económico que, a partir de 1630, experimentó la colonia de la Bahía de Massachusetts. Esta colonia, vecina de Plymouth, se convirtió en el refugio de los puritanos noseparatistas que se vieron obligados a dejar su patria a causa de la persecución política y religiosa desatada en su contra por Carlos I (1600-1649) y el arzobispo de la Iglesia Anglicana. La conjunción de la ausencia de libertad religiosa y de una severa depresión económica llevó a los propietarios de la Compañia de la Bahía de Massachusetts a dejar su patria para trasladarse, con todo y su cédula de privilegio real, a esa colonia. Integraron la expedición colonizadora más numerosa hasta entonces, en la que había abogados, profesores y ricos comerciantes. Fundaron Boston y media docena de ciudades en las cercanías, y terminaron por absorber a Plymouth, que no consiguió prosperar y sólo tenía unos trescientos habitantes, aunque ya había transcurrido una década de su fundación.

En la Bahía de Massachusetts se constituyó un gobierno que gozó de autonomía política ya que a diferencia de otras empresas coloniales, "esta compañía delegó el control no en un consejo de gobernadores radicado en Inglaterra, sino en los miembros de la misma compañía que formaban parte de la expedición".[13] Esta situación permitió que la colonia quedara prácticamente independiente de Inglaterra. Los "hombres libres", como se llamaba entonces a los accionistas de la compañía, elegían a las autoridades de la colonia; las ciudades gozaban de libertad para los asuntos locales que se resolvían de acuerdo con el consenso de los habitantes.

Otra de las características sobresalientes de la citada colonia fue el papel trascendental que jugó la religión en la vida política y social. Los dirigentes puritanos que la establecieron y gobernaron se distinguieron por su gran fervor religioso[14] pero, a

[12] *Ibid*.
[13] Carl N. Degler, et.al., *Historia de los Estados Unidos. La experiencia democrática*, México, Editorial Limusa, 1990, 6ª. Reimpresión, pp 31-32.
[14] En una investigación reciente, Carmen Castañeda ha comparado las prácticas piadosas en Nueva Inglaterra y en Nueva España, y el papel que en ellas jugaban los libros devotos. Ver "La cultura de lo piadoso: libros devotos en Nueva España y en Nueva Inglaterra" en Carmen Castañeda(coord.), Del autor al lector. Historia

diferencia de los Peregrinos que querían escapar de una Iglesia y una sociedad corruptas, los noseparatistas deseaban redimir a la Iglesia Anglicana, aunque estaban conscientes de que esa redención no podían llevarla a cabo en la Gran Bretaña. Escogieron entonces a la Nueva Inglaterra para edificar "un Estado y una Iglesia paradigmáticos, que crearían una comunidad espiritual y secular ideal, cuyo ejemplo terminaría por convertir y salvar también al Viejo Mundo".[15] Esa estrecha vinculación entre el poder civil y el eclesiástico era el motivo de que los miembros de las Iglesias Congregacionales fueran los únicos en poseer derecho electoral. También llevaba a que los individuos que entraban en conflicto con las autoridades o que se sentían descontentos con las rigurosas normas que regían la vida comunitaria, tuvieran que dejar la colonia. Con frecuencia, los desterrados salían en pequeños grupos a fundar nuevas poblaciones que luego se agruparon en nuevas colonias, tales cono Rhode Island, Maine y Connecticut. [16]

Los dirigentes religiosos de Massachusetts se propusieron "implantar y mantener la que consideraban la verdadera religión. Ello exigía sobriedad de costumbres, pureza de moral y una economía que no exaltara al rico ni degradara al pobre."[17] Su fidelidad a la Iglesia oficial de Inglaterra no constituyó un obstáculo para que adoptaran la forma de gobierno democrática que practicaban los Peregrinos de Plymouth en sus iglesias. Al igual que éstos fueron congregacionales "que negaban la necesidad de una superestructura de la Iglesia y estipulaban que sólo podrían pertenecer a la Iglesia aquellos 'santos visibles' que dieran pruebas inconfundibles de su fe cristiana."[18]

A la vuelta de unas cuantas décadas, los puritanos se olvidaron de que hacía poco habían sido tildados de herejes por la Iglesia de Inglaterra, y de los sufrimientos padecidos en el exilio con tal de ganar la libertad religiosa. Una vez dueños del poder, y dada la

---

del Libro en México. Historia del libro, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología,/ Miguel Angel Porrúa Grupo Editorial, 2002, pp 325-343.

[15] Johnson, 2001, p 55.

[16] Uno de los ejemplos más tempranos está representado por Roger Williams, pastor de la iglesia de Salem, que fue expulsado de la colonia en 1635, debido a que se había quejado públicamente de que la ingerencia del clero en la política amenazaba la libertad de las congregaciones, y por haber puesto en duda el derecho de los colonos a apoderarse de la tierra de los indios. Williams fundó Providence, donde se garantizó la libertad de conciencia para todos los hombres, independientemente de la fe que profesaran; también se dispusieron los ordenamientos necesarios para que se cumpliese la separación de la iglesia y el estado. Providence formó parte de Rhode Island, cuna de la iglesia bautista americana. (Degler, 1990, p 32)

[17] Morison, 1993, p 41.

[18] *Loc.cit*.

certeza de que la suya era la religión verdadera, se volvieron intolerantes hacia quienes no compartían sus creencias. Sus disquisiciones sobre el significado de la libertad son reveladoras del cambio operado en ellos como consecuencia de la nueva posición que ahora usufructuaban. Todos los líderes de opinión de Nueva Inglaterra se ocuparon de definir la libertad, preguntándose cuándo el ejercicio de la libertad se convertía en anarquía, y en qué punto la libertad de conciencia degeneraba en anarquía religiosa. La mayoría coincidió en que solamente su propio grupo tenía derecho a la libertad religiosa. Los disidentes no debían ser tolerados. Por ejemplo, el pastor Nathaniel Ward, que llegó a la bahía de Massachusetts en 1634, expresaba su postura inflexible al decir: "Me atrevo a asegurar que Dios no tolera que en ninguna parte del mundo los estados cristianos se muestren tolerantes con semejantes adversarios de su verdad si tienen en sus manos el poder de reprimirlos."[19] La opinión de John Winthrop, que de líder de la "Gran Migración" pasó a ser el gobernador de Massachusetts durante varias décadas, parece una copia fiel de la que sostuvieron en innumerables escritos los escritores católicos mexicanos acerca de la libertad natural, la indisolubilidad de la libertad civil y la libertad religiosa, así como sobre la autoridad. Según Winthrop, el hombre tenía:

> libertad sólo para aquello que es bueno, justo y honesto {...} Esta libertad, que se mantiene y ejercita mediante la sujeción a la autoridad, es el mismo género de libertad por la cual Cristo nos hizo libres {...} Si uno defiende sus libertades naturales y corruptas, y hace lo que es bueno según su propio punto de vista no soportará en lo más mínimo el peso de la autoridad {...} pero si se contenta con disfrutar de las libertades civiles y legales que Cristo concede, se someterá en silencio y gozosamente a esa autoridad que está por encima de él {...} para su propio bien. [20]

En el siglo XVII, las Iglesias Congregacionales conservaron la preeminencia en varias de las colonias novoinglesas pero dejaron de ser las únicas. A medida que creció la inmigración, llegaron los partidarios del presbiterianismo. La coincidencia doctrinaria de ambas instituciones hizo pensar a algunos de sus dirigentes en la posibilidad de unificarlas, sin embargo, el intento fracasó, y lo único que pudo lograrse fue un acuerdo que reconocía la independencia de cada una en sus respectivos asuntos internos, a la vez que la responsabilidad compartida en lo conducente al bien común.[21] Este fallido intento puede

[19] Johnson, 2001, p 60.
[20] *Ibid*., pp 60-61.
[21] Atkins y Phillips, 1950, pp 10-11.

verse como premonitorio ya que, pese a lo mucho que tenían en común, las iglesias protestantes tradicionales continuarían divididas. Ni siquiera el avance del denominacionalismo que desdibujó todavía más sus diferencias, consiguió la unificación que habían creído posible las primeras generaciones del clero calvinista.

La influencia de las Iglesias Congregacionales en la sociedad novoinglesa se reprodujo y difundió a través de las instituciones educativas. La educación fue una preocupación especial de los puritanos y los congregacionales fueron especialmente cuidadosos de fundar, desde su llegada a Norteamérica, escuelas de los distintos niveles. La creencia en que Dios se comunicaba con el creyente a través de la Biblia exigía que cada cual estuviera en condición de leerla. A sus ojos, los analfabetos eran seres condenados. Por otra parte, es posible que la temprana fundación de universidades haya obedecido a la tendencia hacia lo ideológico y cerebral que algunos historiadores encuentran como característica de los pobladores de Nueva Inglaterra. Es necesario señalar, sin embargo, que la estrecha relación que existió entre esas universidades y las Iglesias Congregacionales, fue orgánica más que oficial. Los hombres que integraban los patronatos de las universidades, y sus claustros académicos, eran todos feligreses de las Iglesias Congregacionales. Por ende, se esforzaron por implantar en las universidades los mismos ideales que se predicaban en sus templos. Esto no significó que fueran instituciones eclesiásticas a la manera de las universidades inglesas de Oxford y Cambridge, aunque a ellas acudía a estudiar el clero puritano novoinglés.[22]

La influencia de los teólogos y ministros de las Iglesias Congregacionales tuvo especial relevancia en los dos movimientos más importantes del siglo XVIII norteamericano: el Gran Despertar y la revolución de independencia. El Gran Despertar fue un renacimiento religioso que se experimentó en las colonias hacia 1750-1760. En parte, ese despertamiento fue una reacción a la declinación del fervor religioso que se resentía desde hacía medio siglo. Desde otro ángulo, implicaba una protesta a la excesiva rigidez en la que habían caído las religiones institucionales, entre ellas, las Congregacionales. El puritanismo había llegado a ser una religión oficial en Massachusetts y, particularmente, en Connecticut, perdiendo en el proceso una parte de sus principios originarios: "Su formalismo necesitaba ser corregido; su autoridad modificada, y su espíritu debía ser

[22] *Ibid*., p 12.

reanimado, para que pudiera enfrentar un futuro mejor".[23] A esa tarea se aplicaron líderes religiosos congregacionales que abrieron sus oídos y entendimiento a ese movimiento religioso que, de manera espontánea, nació en algunos distritos de frontera y comunidades rurales. Los modestos, y con frecuencia poco preparados, pastores de esos lugares se convirtieron en trasmisores de un mensaje que invitaba a llevar una vida piadosa sin preocuparse demasiado por las disputas doctrinarias que tanto habían atraído a los cristianos del siglo XVII. Entre los pastores congregacionales que acogieron ese mensaje y lo reelaboraron, dándole nuevas dimensiones, figuró Jonathan Edwards (1703-1758). Hijo y nieto de ministros protestantes, Edwards "descubrió que podía fundar su mensaje no tanto en el miedo, como solían hacer los antiguos predicadores puritanos, como en la alegría."[24] Al afirmar que Dios no se limitaba a elegir a algunos y a otros no, sino que irradiaba por igual su bondad y belleza en las almas de hombres y mujeres para que ellos se convirtieran en parte de El, este pastor de Boston aportó una nueva interpretación de la doctrina calvinista de la redención.

El Gran Despertar relativizó las distinciones eclesiásticas y favoreció las mezclas étnicas, dando lugar al surgimiento de una identidad evangélica, elemento constitutivo de la identidad estadounidense. Hasta entonces las Iglesias protestantes se habían conservado fieles al modelo europeo. Gracias a esa renovación religiosa, sus habitantes fortalecieron la conciencia que tenían de sus propias características frente a las de la Gran Bretaña. No fue una casualidad, dice Jean Babérot, que el conflicto con Inglaterra estalle durante los años 1760, cuando el Despertar ha obtenido un gran eco.[25] Su trascendencia fue tal que el historiador inglés Paul Johnson le ha llamado "el acontecimiento protorrevolucionario, el momento formativo de la historia norteamericana que precedió al impulso político que conduciría a la independencia y que, además, la haría posible". [26]

En ese movimiento religioso y político destacaron varios líderes de las Iglesias Congregacionales de Nueva Inglaterra que, desde fines del siglo XVII, se convirtieron en portavoces de las reclamaciones de los habitantes de las colonias ante la metrópoli. El más importante fue John Wise, teólogo puritano congregacional, cuyas ideas influyeron a lo

[23] *Ibid*., p 19.
[24] Johnson, 2001, pp 119-120.
[25] Jean Baubérot, "El protestantismo" en Jean Delumeau (dir.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p 181.
[26] *Ibid*., p 123.

largo de todo el movimiento revolucionario y fueron incorporadas a la declaración de independencia de 1776. Wise, dicen quienes han estudiado sus obras, cristianizó la "democracia" al decir que ésta era "el gobierno de Cristo en la iglesia y el estado". [27]

No obstante que durante la revolución, todas las Iglesias se vieron afectadas por el escepticismo del pensamiento ilustrado, las seguidoras del Congregacionalismo iniciaron con el pie derecho la nueva época inaugurada por la independencia. Al iniciarse la colonización del territorio del Noroeste, se convirtieron en la denominación protestante pionera en establecer una iglesia en el primer asentamiento permanente del territorio de Ohio.[28]

Un dato más que nos indica que, después de 1776, las Iglesias Congregacionales de Nueva Inglaterra mantuvieron, por un largo período, un lugar especial al menos en esa región que había sido su cuna y, además, que supieron defender su propia postura frente a los cambios que no las favorecían, se refiere a la actitud que adoptaron frente a la laicización. Durante los años de la guerra, los estados dispusieron lo necesario para una clara separación entre las Iglesias y el Gobierno. A esta tendencia general se opusieron únicamente tres estados de Nueva Inglaterra -New Hampshire, Connecticut y Massachusetts- donde los congregacionalistas se opusieron con éxito a la política laicista durante otros 30 a 50 años. El Estado de Virginia aprobó en 1786 el Estatuto de Libertad Religiosa; sin embargo, persistían grandes dudas sobre si la libertad y la tolerancia religiosas podían extenderse plenamente a todos:

> Para el completo disfrute de los derechos políticos y religiosos, ciertos estados requerían pruebas o calificaciones religiosas, que constituían una discriminación contra los católicos, los judíos y las sectas protestantes no conformistas. Sin embargo, hacia 1830 la mayor parte de tales requisitos habían desaparecido.[29]

III.- REVIVALISMO Y ROMANTICISMO

La constitución, por parte de las Iglesias Congregacionales de los Estados Unidos, de una organización encargada de las misiones en el extranjero respondió en buena medida a dos

[27] Atkins y Phillips, 1959*,* pp 17-18.
[28] Ese asentamiento fue bautizado como Marietta, Ohio, donde hubo cultos religiosos de congregacionales desde 1788. En 1796 quedó instituida la primera Iglesia Congregacional de Ohio, en dicha población. (*Ibid.,* pp 19-21).
[29] Degler, 1990, p 80.

rasgos asociados al puritanismo: la certeza de la causa defendida y la expectativa de un orden regenerado. Estos rasgos habían proporcionado a los puritanos del siglo XVII la fuerza y el valor necesarios para trasladarse al Nuevo Mundo con tal de demostrarle a los europeos la viabilidad de una sociedad fundada en la religión. Casi dos siglos después, los descendientes de esos puritanos percibían a sus compatriotas norteamericanos alejados de los principios religiosos originarios sobre los que se había fundado las colonias inglesas de América del Norte. En lugar de los elevados ideales de los Peregrinos, la codicia y la ambición se habían entronizado por dondequiera. Se imponía, entonces, la necesidad de probar, una vez más, la vigencia y la capacidad regeneradora de los principios religiosos. Pero, de nueva cuenta, esa tarea redentora no podía hacerse en la propia sociedad, se debía ir en busca de nuevos horizontes y nuevas comunidades para implantar el cristianismo reformado y los valores éticos que esta doctrina había prohijado. Entre más alejados esos horizontes y más diferentes a la propia fueran esas comunidades, sería más visible el éxito de la labor misionera.

La *American Board* sería también hija de su tiempo y, por tanto, fue el resultado del Segundo Gran Despertar, del romanticismo y del incipiente nacionalismo. La conciencia nacional norteamericana tuvo un significativo desarrollo en ocasión del deterioro de las relaciones con la Gran Bretaña en la época jeffersoniana (1800-1812), que culminó en un conflicto bélico que algunos contemporáneos bautizaron como la "segunda revolución de independencia" (1812-1814), ya que representó un nuevo rompimiento con la antigua metrópoli, ahora de índole cultural, y una reafirmación de los rasgos característicos de lo norteamericano. El nacionalismo de los habitantes de la nueva república, aunado al optimismo y a la confianza en sí mismos que sentían desde la independencia, repercutió en la decisión de crear un organismo destinado a la propagación del protestantismo en los países no cristianos, muy similar al que ya funcionaba en Inglaterra.

Mientras que el conflicto con Inglaterra fue un episodio coyuntural, el Segundo Gran Despertar y el romanticismo proporcionaron influencias de larga duración en la sociedad norteamericana, cuyas huellas se pueden seguir tanto en los fundadores de la *American Board* como en los misioneros que vinieron a México en el último tercio del siglo XIX. No obstante su diversa naturaleza -en el primer caso se trató de un renacimiento religioso, en el segundo, de una cierta sensibilidad o manera de vivir y un sentido de los

valores-, ambos movimientos pueden verse como fermentos culturales que difundieron ideales, valores, anhelos, cosmovisiones, en fin, una cultura que modeló la forma de pensar y sentir de varias generaciones de norteamericanos.

A lo largo del siglo XVIII, en Estados Unidos, la religión organizada había retrocedido de manera importante. Aunque la creencia en Dios seguía firmemente extendida, la gran mayoría de los habitantes se mantenían alejados de las Iglesias. Alrededor de 1790 solamente un 10% de la población pertenecía formalmente a alguna organización religiosa. Los líderes religiosos observaban un deterioro general de las prácticas religiosas entre los ciudadanos; la vida de éstos, decían, se orientaba cada vez menos por los principios religiosos. Esas quejas tenían un sustento en la realidad que traslucía de muchas maneras un avance importante de la secularización propiciado por la Ilustración y el progreso científico que tuvo lugar en esa centuria. Una de esas señales era la proliferación de doctrinas religiosas más racionalistas, como el deísmo y el unitarismo.

Resultado de la Ilustración, el deísmo carecía de estructura organizativa y trataba de conciliar las nuevas actitudes científicas con la postura religiosa tradicional. Los deístas proclamaban la benevolencia de Dios, la racionalidad, la bondad y el libre albedrío del hombre, así como el orden, la armonía y la comprensibilidad de la naturaleza. Los postulados de esa doctrina se ajustaban perfectamente al espíritu secular y racionalista del siglo XVIII por lo que ejerció un fuerte atractivo sobre los dirigentes políticos e intelectuales más prominentes, como Benjamín Franklin (1706-1790), Thomas Jefferson (1743-1826) y Thomas Paine (1737-1809). [30]

Quizá porque estaba desprovisto de un aparato institucional, el deísmo no encontró un gran eco entre la gente común, y los teólogos protestantes ortodoxos pudieron combatirlo con buenos resultados. Pero contra las incursiones de otra herejía, el unitarismo, tuvieron menos éxito. Las raíces de esta doctrina estaban tanto en Inglaterra -de donde llegó en la década de 1770-, como en el Gran Despertar que propició la aparición de interpretaciones teológicas más depuradas de dogmas y misterios. El unitarismo rechazaba la idea de la Trinidad y subrayaba la personalidad humana de Jesús y no su divinidad. Creían que Cristo era divino en el mismo sentido en que lo son todos los hombres. Afirmaban que éstos eran de modo innato buenos y espiritualmente libres y que, por tanto,

[30] *Ibid*., p 81.

la mayor parte de las personas poseía la capacidad de discernir la verdad religiosa (lo cual socavaba todavía más la autoridad del ministro). Aceptaban la revelación cristiana, pero únicamente en tanto que la misma estuviera de acuerdo con la razón humana. Creían en la benevolencia divina por lo que rechazaban la creencia calvinista de la predestinación que implicaba que Dios era arbitrario.

Los unitarios representaron una doble reacción: contra el formalismo de los congregacionalistas, y contra el evangelismo del Gran Despertar con sus amenazas de fuego infernal y explosiva emotividad.[31] El unitarismo resultó muy atractivo debido a su enfoque teológico racionalista y su ritual moderado; para muchos norteamericanos fue una especie de "posada en el largo camino que los llevaría al agnosticismo".[32] En 1785, sus seguidores abrieron en Boston, la capilla (no anglicana) del *King's College* que se convirtió en la primera Iglesia Unitaria de Norteamérica. [33] En los años siguientes, siguieron su ejemplo un elevado número de Iglesias o denominaciones, entre las que se contaban veinte de las más antiguas Iglesias calvinistas de Nueva Inglaterra. [34] El considerable triunfo de esta herejía conmovió los cimientos de las Iglesias Congregacionales.

De acuerdo con Bryan Wilson, el unitarismo significaba una nueva racionalización de las creencias y las prácticas religiosas, así como la última renovación teológica que trajo consigo el Gran Despertar.[35] Hubo en esa doctrina una interesante combinación de ideas seculares e ideas utópicas y románticas que, más tarde, encuentro en la *American Board*. Los seguidores del unitarismo que sentían inclinación por las ideas utópicas se dedicaron a fundar comunidades rústicas consagradas a la reflexión y la vida sencilla; entre ellos surgieron, además, numerosos proyectos de reforma social.

Esa capacidad de sostener convicciones teológicas racionalistas y, a la vez, el ideal de transformar a la sociedad que impelía a la acción, que tan bien ejemplifican los unitarios, nos da la pauta de cómo la modernidad se iba entretejiendo con la tradición y de cómo ésta

[31] Esto no significa desconocer las corrientes secularizadoras implícitas en el Gran Despertar, dado que, por ejemplo, algunos de sus líderes querían fundar la religión sobre las mismas bases de la ciencia natural, esto es, en la razón y en la experiencia. Por ello también pueden encontrarse vínculos entre ese renacimiento religioso y el unitarismo.
[32] Johnson, 2001, pp 122-123.
[33] Johnson, 2001, pp 285-286.
[34] En 1826 eran ya 125 iglesias o denominaciones protestantes de los Estados Unidos las que habían abrazado el unitarismo.
[35] Wilson, 1969, p 41.

se transformaba también. En diverso grado, esa tendencia se haría presente en las demás Iglesias puritanas y las Congregacionales no serían la excepción.

No hay duda de que en la época siguiente a la independencia (1750-1815) actuaron entre los norteamericanos poderosas fuerzas no religiosas e incluso antirreligiosas como resultado de las enseñanzas de los pensadores de la Ilustración y, principalmente, de Thomas Paine. El título de la obra de este autor, *La era de la razón*, retrataba admirablemente el espíritu de esos años. La doctrina ahí formulada quedaba sintetizada en unas cuantas palabras que debieron alarmar sobremanera a las mentes tradicionales: "Mi país es el mundo y mi religión es hacer el bien".[36] Publicada en 1794-1795, la obra se hizo muy popular y la leyeron no sólo estudiantes de las universidades, "también algunos granjeros, artesanos y tenderos. Como observó un abogado de Massachusetts, era 'muy apreciada por muchas personas que no sabían qué era la razón ni en qué era vivían'".[37] Las ideas de Paine contribuyeron a expandir la conciencia norteamericana del mundo un poco antes de que la introducción de la máquina de vapor diera pie a mejoras importantes de los medios de transporte marítimo y terrestre. De todo ello se beneficiarían los promotores de las misiones domésticas y extranjeras.

Las fuerzas secularizadoras no detuvieron su marcha, pero incitaron la reacción, que se presentó en la década de 1790, cuando la religiosidad renació con fuerza. Aunque el Segundo Gran Despertar se desarrolló principalmente en la frontera, también proporcionó una influencia revivificadora al interior de las iglesias calvinistas ortodoxas. Es posible que no todas éstas hayan visto con buenos ojos el revivalismo[38] pero, aún así, ese resurgimiento religioso infundió el dinamismo que se necesitaba para movilizar a la población, animándola a emprender distintas acciones para combatir los males que aquejaban a sus comunidades. Como movimiento que por una parte, fortaleció la identidad religiosa de los creyentes y, por la otra, subrayó la importancia de la moral y la acción social, estimuló la participación en los movimientos reformistas que se desarrollaron a lo largo del siglo, por ejemplo, el abolicionismo, la temperancia, el pacifismo, el feminismo y las misiones. Las asociaciones que enarbolaron esas banderas -algunas de las cuales eran de signo

[36] Jphnson, 2001, p 203.
[37] La influencia de Paine se muestra también en el hecho de que John Adams, uno de los "*Padres Fundadores*", bautizó la década de 1780 y los principios de 1790 como la "era de Paine". (*Ibid*).
[38] Este vocablo proviene de la palabra inglesa "*revival*" que significa restauración, restablecimiento o despertamiento religioso.

conservador- llevaron la impronta de la modernidad puesto que, a diferencia de las organizaciones tradicionales fincadas en los lazos familiares, las asociaciones reformistas mencionadas eran organizaciones voluntarias supralocales formadas con un propósito específico.

El terreno para la proliferación de los movimientos reformistas que, se podría decir, estaban todos animados de un espíritu misionero, fue preparado a lo largo del siglo XVIII por los dos renacimientos religiosos y, hacia principios de la centuria siguiente, por el romanticismo. Por distintas razones y con diferentes ropajes, esas corrientes ideológicas realzaron el valor del individuo, del desarrollo personal y de la experiencia. Edwards, el teólogo congregacionalista del Gran Despertar, ya citado, había ponderado el valor de la experiencia estética y afirmado que a través de ella era posible conocer y adorar a Dios. También había revalorizado al hombre común al sostener que éste, al igual que el de la clase privilegiada, podía igualmente llegar a gozar y conocer la belleza y a través de ella a Dios. "Parte del mensaje de Edwards consistía en señalar que el conocimiento de Dios era tanto un aprendizaje como una revelación, que era una experiencia tanto espiritual como estética, y que elevaba la totalidad de los sentidos".[39]

El Segundo Gran Despertar coincidió con la llegada de la segunda gran oleada migratoria y con la expansión hacia el Noroeste. Sobre la base del libre mercado de la tierra y todo lo que esto entrañaba, los norteamericanos vivían inmersos en una fuerte corriente de materialismo individualista. Como un intento de aminorar el impacto de esos cambios se puede ver el interés de los líderes del Segundo Despertar de rescatar la importancia de la moral y el compromiso con la problemática social. Si a eso se añade el valor dado a la experiencia individual y a las emociones, característico del revivalismo, se aprecia la corriente secularizadora contenida en dicho movimiento. La creencia en que el hombre podía cambiar la sociedad y salvar su alma se fue imponiendo paulatinamente. Ya en la década de 1830 -etapa final del Segundo Despertar- se dio uno de los últimos golpes al calvinismo ortodoxo cuando se admitió el esfuerzo del hombre para lograr su propia salvación. Ese calvinismo fue sustituido por uno liberal donde las tradicionales ideas sobre la depravación del hombre, la predestinación y la elección incondicional ya no tuvieron lugar.

[39] Johnson, 2001, pp 119-120.

El romanticismo fue otra de las más importantes tendencias culturales que modelaron la estructura mental de la generación posterior a la independencia, a la cual pertenecieron los creadores de la *American Board*. La impronta del romanticismo continuó presente hasta mediados del siglo XIX, por lo que también los misioneros norteamericanos que vinieron a México en las décadas de 1870 y 1880, crecieron bajo su influencia.

El punto de partida del romanticismo fue el sujeto autónomo que la Ilustración había descubierto. La concepción que el hombre romántico tenía de sí mismo se fundaba en esa autonomía pero, en vez de insistir en la razón y el intelecto -como los ilustrados-, exaltaba la intuición y la sensibilidad poética, y creía que éstas podían llevarlo a la verdad. El hombre que promovían los románticos poseía características diferentes del hombre deseado por la Ilustración:

> Frente a la ideología de las luces, los románticos son los hombres de la iluminación interior. Su saber se alimenta de las certezas que se pronuncian en las raíces del ser personal en comunión con la inteligibilidad secreta del cosmos. A la claridad de las luces se opone la de la iluminación. A la ciencia experimental dispersa se opone la experiencia interior.[40]

Los escritores y artistas románticos hicieron hincapié en la imaginación, la emoción, la experimentación, la informalidad, y la apreciación de la naturaleza. A ésta se le ve como la automanifestación de la razón infinita. Esta idea armonizaba con la idea promovida por los reformadores protestantes del siglo XVI que afirma que el amor a toda la creación hace posible el conocimiento de Dios. Para el romanticismo, la naturaleza llega a su punto más elevado en el espíritu humano, no solo por su capacidad intelectual sino por otras de sus características intrínsecas: "el valor, la dignidad, la creatividad, la libertad, no entendida como opción entre alternativas análogas, sino como posibilidad y deber de elevarse, de ser más, de seguir un destino divino".[41] La meta era la "liberación" del individuo, esto es, el pleno desarrollo de sus potencialidades humanas.

Al quitarse peso a la razón, el hombre religioso podía resurgir; por ello, se ha afirmado que el romanticismo evoca un pietismo espiritual, desvinculado de toda obediencia confesional precisa. Bajo su influencia se volvió "a justificar la necesidad de la

[40] Evangelista Vilanova, "*Idealismo y romanticismo*" en *Historia de la teología cristiana*, Barcelona, Editorial Herder, v.3, 1992, p 353.
[41] *Ibid*., p 350.

fe, las verdades ocultas, el poder de la magia y otras facultades de la imaginación".[42] Se aprecia la tendencia a transformar la idea de Dios en la idea de lo Absoluto, en el sentido de una totalidad que lo abarca todo. Existe, asimismo, una inclinación por desmitificar los dogmas cristianos, insertándolos en un proceso dentro de una filosofía especulativa. A pesar de esto, los escritores románticos estuvieron lejos de ser hombres irreligiosos. Para ellos, la conciencia religiosa tiene un significado y un valor, de ahí que encontraron un lugar para ella en su sistema filosófico. [43] Ese misticismo se acoplaba mejor con el de los deístas y los unitarios, que con la religiosidad tradicional de los fieles de las Iglesias protestantes, sin embargo, dado que caía sobre un terreno propicio, preparado por los movimientos revivalistas, debió contribuir a suscitar en algunos y reforzar en otros el deseo misionero.

La experiencia de lo trascendente aparecía junto con la convicción de que la sociedad era un organismo susceptible de reforma y perfeccionamiento. El romanticismo afirmaba que las creencias y las instituciones eran fluidas, cambiantes, capaces de manipulación y adaptación. Tal idea se amoldaba bien con la antigua idea calvinista acerca de la capacidad del hombre para mejorar su entorno, que volvió a actualizarse gracias al Segundo Despertar. Emergía así el activismo que necesitaba una sociedad en construcción como la norteamericana, en un momento clave de su historia en la que estaban naciendo un gran número de instituciones que encauzarían las fuerzas económicas, políticas y religiosas.

El romanticismo, en razón de su insistencia sobre el individuo, la validez de las emociones de éste, y su capacidad para mejorar las cosas, contribuyó también de manera significativa al ímpetu del revivalismo.[44] El desarrollo de ambos movimientos nos descubren el proceso de liberalización del calvinismo norteamericano que mucho tiempo antes de declararlo, de manera abierta, había relegado la doctrina de la predestinación, sustituyéndola por otra que admitía el esfuerzo del hombre para lograr su propia salvación. La idea de la predestinación, sin embargo, encontraría un refugio seguro en el discurso legitimador de dos nuevos campos de acción que tuvieron un crecimiento paralelo durante el siglo XIX. Uno fue el de las misiones extranjeras, que argumentaría que el protestantismo tenía el deber y la vocación de luchar contra el paganismo donde quiera que

[42] *Ibid*., p 347.
[43] *Ibid*., p 350.
[44] Degler, 1990, p 82.

éste se encontrara. El otro campo estaría conformado por la activa política expansionista que declararía la predestinada obligación de los estadounidenses de implantar los valores de la democracia a lo largo y ancho del Continente Americano.

IV.- "EVANGELIZAR EL MUNDO ENTERO": NACIMIENTO DE LA AMERICAN BOARD

Transcurrieron alrededor de tres lustros entre el inicio de la primera etapa del Segundo Despertar y la fundación de la *American Board*. Ese lapso fue suficiente para que afloraran con claridad tanto las consecuencias positivas como las negativas de ese movimiento. Entre las primeras se debe destacar el resurgimiento del fervor religioso y el celo misionero, el crecimiento de las membresías de las Iglesias, y la renovación del dinamismo de las congregaciones, dado que hubo un mayor número de personas interesadas en las actividades religiosas. Los principales efectos negativos fueron el surgimiento de nuevas sectas, el fortalecimiento de la noción que un individuo podía expresar su fe religiosa por medio de cualquier culto protestante sin menoscabo de su cristiandad, la tendencia a disminuir la importancia del clero, y el decreciente énfasis en las formalidades litúrgicas. Para encauzar e incrementar los resultados benéficos, así como para detener o neutralizar los dañinos, se tomarían diversas medidas, una de las cuales inauguraría el movimiento misionero extranjero, del que la *American Board* sería la institución pionera.

El clero puritano de principios del siglo XIX estaba preocupado por el retroceso que había experimentado la religión institucionalizada en la sociedad, y creía que la decadencia que observaba por todos lados era la consecuencia de ese avance de la secularización. La incesante llegada de inmigrantes de razas, credos y costumbres diferentes, la declinación de la tierra fértil en las zonas antiguas de Nueva Inglaterra, la quiebra de actividades comerciales que trajeron consigo el Embargo y la guerra de 1812-1814, los cada vez más agudos conflictos políticos, eran otros tantos signos de la desintegración de la sociedad tal como se la había concebido hasta entonces. Por si fuera poco, las mentes conservadoras de la época estaban convencidas de que las fuerzas del cambio -tales como las mejoras en los transportes y el creciente faccionalismo político- traían consigo la erosión de las estructuras institucionales tradicionales y de los valores sociales.

Acosado por esos retos, el clero puritano se propuso encontrar la manera de encauzar el interés en la religión, originado por el Segundo Despertar, así como estabilizar a las membresías por medio de actividades y organizaciones que resultaran lo suficientemente atractivas para arraigar a los creyentes, asegurándose que su crecimiento siguiera adelante. Por otro lado, era necesario tratar de volver a unificar a la sociedad, reinstalando en su base los principios religiosos que se habían perdido. La estabilidad y la unidad eran los objetivos más deseados por los guardianes de la ley y el orden. La estrategia ideada consistió en un extenso esquema de acciones encaminadas a recuperar la unidad cristiana y a combatir los males sociales de la época, a través de nuevas formas. Lo que vino primero fue la lucha por preservar la ortodoxia. El Segundo Despertar dio un impulso al unitarismo; muchos de sus partidarios continuaban formando parte de Iglesias Congregacionales y hacía falta un clero bien preparado que combatiera a esa doctrina disidente. Debido a que los unitarios se habían apoderado de Harvard en 1805, los Trinitarios-Congregacionalistas tuvieron que hacer un esfuerzo adicional para establecer sus propias instituciones destinadas a la capacitación de los ministros religiosos. En 1808 fundaron, en las inmediaciones de Boston, el Seminario Teológico de Andover, que jugaría un papel relevante en la promoción de las misiones extranjeras.

El siguiente paso dado por el clero puritano consistió en encontrar las estructuras organizativas capaces de volver a situar la religión en el centro mismo de la vida social y de la gente. Había que encauzar la actividad religiosa a través de estructuras específicas con propósitos claramente definidos. Las instituciones reemplazarían los reavivamientos como el método para preservar los principios religiosos y las virtudes republicanas. Las asociaciones voluntarias demostraron ser las idóneas para el logro de objetivos religiosos y seculares porque reforzaban el concepto del individuo independiente y capaz de transformar el mundo, tarea para la cual debía asociarse con quienes compartieran sus mismas inquietudes. En el siglo XVIII había unas pocas asociaciones de ese tipo, pero hacia 1832 su cantidad y variedad sorprendió al viajero francés Alexis de Tocqueville (1805-1859):

> Los norteamericanos de todas las edades, condiciones y disposiciones continuamente forman asociaciones{...} asociaciones para proporcionar entretenimiento, para fundar seminarios, levantar hosterías, construir

> iglesias, difundir libros, enviar misioneros a los antípodas {...} fundar hospitales, prisiones y escuelas...[45]

Las primeras que promovieron los pastores de Nueva Inglaterra tuvieron como objetivo la evangelización de los colonos que comenzaron a trasladarse hacia el Noroeste a mediados de la década de 1780. En 1797, como uno de los primeros frutos del avivamiento, se formó en Connecticut una sociedad que envió misioneros a las comunidades de frontera. Dos años después se instituyó otra en Massachusetts. Esto marcó el principio de un vigoroso movimiento que intentó hacer del Oeste un mundo religioso estable, tan parecido como fuera posible a las trece colonias. Sin embargo, las misiones domésticas crearon un nuevo espacio para la rivalidad entre denominaciones. Sin iglesias establecidas ni controles gubernamentales sobre la actividad religiosa, las regiones del Noroeste presenciaron una intensa competencia por los conversos, esfumándose la esperanza de que pudieran cohesionar a las iglesias tradicionales y a la sociedad. Ese ideal se depositaría poco después en las misiones extranjeras.

La buena acogida que recibieron las misiones domésticas y las asociaciones de caridad y beneficencia[46] constituyó la señal de que se había encontrado por fin un medio de estabilizar a la sociedad, a través de nuevas estructuras injertadas a las antiguas iglesias. Esas asociaciones, así como las destinadas a las misiones extranjeras, tratarían de preservar las influencias religiosas tradicionales, al mismo tiempo que renovaban su apariencia. El nacimiento, en 1810, de la *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM) representó una nueva fase de la actividad organizadora a que nos venimos refiriendo. Su propósito fue más ambicioso que el que se habían fijado las asociaciones anteriores ya que buscaría unir al clero y a la feligresía en una cruzada religiosa de proporciones mundiales. Al mismo tiempo, debería preservar el espíritu del Segundo Despertar pero suprimiendo la competencia y la desunión entre las iglesias cristianas.

No obstante haber precedido a la *American Board*, las sociedades encargadas de llevar el Evangelio a los colonos no fueron las inspiradoras de aquélla. Tampoco las misiones para la población autóctona que habían existido desde la etapa colonial. El mayor estímulo para las misiones extranjeras provino de la Gran Bretaña. Los norteamericanos se

[45] *Ibid*., p 235.
[46] En 1809, únicamente en Boston, funcionaban 30 sociedades de beneficencia y caridad.

entusiasmaron con la idea de luchar en contra del paganismo, en los países no cristianos, a través de las obras de los misioneros ingleses que fueron publicadas en los Estados Unidos por más de una década antes de la fundación de la *American Board*. En 1797, por ejemplo, circularon reimpresos los sermones de misioneros enviados a Asia por la Sociedad Misionera de Londres. También leyeron con avidez las cartas del misionero William Carey escritas en la India, y publicadas en revistas y periódicos religiosos. Pero las *Cartas de las Misiones* de Melville Horne ejercieron la mayor influencia que ninguna otra publicación inglesa. Horne, que había sido capellán en la colonia inglesa de Sierra Leona, escribió esas cartas dirigidas al clero protestante de las Iglesias británicas, donde argumentaba que las misiones extranjeras revitalizarían la religión en casa y en el extranjero. De acuerdo con Horne, el hombre era el mismo donde quiera que estuviese. Partiendo de esa suposición, era a la vez fácil y natural insistir en que así como los ingleses sufrían enfermedades y vicios cuando se veían privados del cristianismo, la condición moral de aquellos que nunca habían estado bajo la influencia de los principios cristianos, debía ser terrible. Los retos, según dicho misionero, rodeaban al cristiano responsable, tanto por parte del Islam en el Este como del Catolicismo desde el Oeste. [47] Las ideas de Horne parecían hechas a la medida para una población que iniciaba el siglo con optimismo y energía, y para un clero deseoso de retener la hegemonía de la Iglesia puritana y preservar la Norteamérica cristiana.

El ejemplo británico, combinado con el desarrollo religioso de Nueva Inglaterra, dio origen a un nuevo interés en la evangelización. El modelo a seguir lo representó la Sociedad Misionera de Londres que había estado recibiendo apoyo económico norteamericano. La comunicación entre esta organización y la Sociedad Misionera de Massachusetts -fundada en los primeros años de la centuria decimonónica-, fue constante al grado que, en 1805, los norteamericanos hicieron miembro honorario de su asociación al Presidente de la de Londres. Sin embargo, las misiones extranjeras eran un objetivo un tanto vago y confuso de la Sociedad de Massachussetts, que nunca llegaría a concretarse.[48]

Los que sí lograron fundar una asociación dedicada a llevar el Evangelio a países extranjeros fueron unos estudiantes del Seminario de Andover que cultivaron por varios años el anhelo de difundir el cristianismo en Asia. Cinco de esos jóvenes se habían

[47] John A. Andrew III, *Rebuilding the Christian Commonwealth. New England Congregationalist and Foreign Missions, 1800-1830*, Lexington, Kentucky, The University Press of Kentucky, 1976, pp 19-20.
[48] *Loc. cit*.

encontrado previamente en la Universidad Williams, donde habían formado una "hermandad" secreta con ese propósito. El acuerdo pactado desde 1806 había sido trabajar por "Evangelizar al mundo entero", sobre la base de que podían lograrlo, si en verdad lo querían. El pequeño grupo continuó sus estudios en Andover, donde renovaron su compromiso y se les unieron otros compañeros. Algunos se inclinaron por trabajar para la Sociedad Misionera de Londres, a la cual preguntaron si aceptarían dos o tres hombres jóvenes bien preparados y equipados con un ardiente deseo de trabajar por la conversión de los no cristianos. Sin embargo, el principal líder, Samuel J. Mills, no estuvo de acuerdo con esa iniciativa porque pensaba que Norteamérica podía y debía enviar a sus propios misioneros. Por tanto, invitó a sus compañeros a seguir buscando el camino apropiado para ese fin.[49]

En el relato del nacimiento de la sociedad misionera de las Iglesias Congregacionales que hemos sintetizado en el anterior párrafo, resultan significativos varios elementos: en primer término, la formación de una sociedad secreta que fue la forma primigenia de muchas asociaciones voluntarias, como las nativistas y las dedicadas a la defensa de los trabajadores. Esto confirma que, desde sus inicios, la *American Board* fue una organización de carácter moderno, basada no en lazos familiares y locales, sino voluntarios y supralocales. En segundo término, lo desmesurado de la meta que se impusieron los fundadores, que podría achacarse a la insolencia propia de su juventud, de no ser porque en ella resuena el eco del llamado hecho por el clero, especialmente a los jóvenes, a colaborar en una cruzada de proporciones mundiales. Además, en ese gesto excesivo se trasluce también el espíritu optimista y seguro de sí mismo propio de esos años, a lo que nos referiremos enseguida. Por último, en la insistencia de abstenerse de recurrir a los auspicios de la Sociedad Misionera de Londres, y de recolectar los fondos necesarios en la propia sociedad norteamericana, asoma el nacionalismo de los norteamericanos, tanto como su deseo de no someterse a las órdenes de los ingleses, con quienes habían vuelto a tener serios conflictos.

El deseo de imitar -y aún de sobrepasar- el esfuerzo misionero de los ingleses, que se concretó en la *American Board*, era congruente con la confianza y seguridad que sentían los americanos, del período posterior a la independencia, de emprender con éxito cualquier

[49] Atkins y Phillips, 1959, pp 21-22.

empresa que se propusieran. En esos años no sólo renació el espíritu religioso, también la incipiente conciencia nacional norteamericana se desarrolló. Los ciudadanos de la joven república de América -que según el censo de 1810 sumaban poco más de siete millones-, se mostraban orgullosos de su recién ganada independencia, así como del crecimiento económico y demográfico alcanzado. Creían haber rechazado todos los prejuicios, supersticiones y errores del Viejo Mundo; se sentían capaces de superar a éste en todos los terrenos y de erigirse en los nuevos guías de la humanidad: "La misión de Estados Unidos era dirigir a otras naciones hacia la revolución contra las fuerzas de la ignorancia y la opresión o, como escribió Joel Barlow (1754-1812), 'provocar el sentido de emulación en todos los dominios de la Tierra y mejorar la condición del género humano'".[50]

Dos siglos después que los ingleses se proclamaron los escogidos para cristianizar a los indios del Nuevo Mundo, sus descendientes americanos, creían que su misión como guías de otras naciones daba cumplimiento al "gran designio de la Providencia en lo que concierne a este mundo".[51] Sólo que ahora debían abarcar no sólo un continente, sino el mundo entero, como expresaron los seminaristas de Andover. El mensaje se había ampliado también pues, además del Evangelio, debían enseñar los valores que habían hecho posible la nación norteamericana, a saber: la libertad, la igualdad, la justicia y la democracia. Esa mezcla de valores religiosos y seculares era compatible con el desarrollo religioso de Nueva Inglaterra, y podría ser bien aprovechada en el trabajo misionero que involucraba tanto la reforma religiosa como la social.

Dado los múltiples problemas que encaraba la naciente República, no deja de ser sorprendente ese sentimiento de superioridad que acompañó a la generación posterior a la independencia. Esa convicción que, como dijera Jefferson, "estaban actuando para toda la humanidad",[52] se contagiaría también a la empresa misionera para darle un nuevo impulso y llevarla a hacerse cargo de la cristianización de comunidades muy alejadas del suelo nacional.

La confianza y el optimismo que expresaban la mayoría de los dirigentes políticos y religiosos de la época, no anulaba otro rasgo que también los caracterizaba: el pragmatismo. Su deseo era crear una sociedad libre y justa, pero "conocían las debilidades

[50] Degler, 1990, p 77.
[51] *Loc.cit*.
[52] *Ibid*., p 74.

de la naturaleza humana (incluidas las suyas propias) y tenían plena conciencia de las limitaciones de la voluntad y el conocimiento humano".[53] Las misiones extranjeras estarían profundamente marcadas por esa ambivalencia: por un lado, traslucirían una gran ambición como era la de lograr que "los principios religiosos y las virtudes republicanas de la antigua Nueva Inglaterra se irguieran como los faros de la civilización y el progreso".[54] Por el otro, la conciencia misionera ante el mundo iría acompañada del miedo a que los mismos norteamericanos fracasasen en su doble papel de verdaderos cristianos y "virtuosos ciudadanos republicanos que defendían la libertad".[55] Las misiones extranjeras tratarían de demostrar la vitalidad de esos principios, implantándolos en sociedades no cristianas. Esta meta nos recuerda la de los puritanos noseparatistas que creyeron poder redimir a sus compatriotas descarriados, viviendo como cristianos ejemplares lejos del país donde habían nacido.

El patriotismo y los sentimientos antibritánicos de los habitantes de Nueva Inglaterra pasaban por un momento especialmente álgido cuando se estableció la *American Board* debido a que diversas circunstancias alimentaban la rivalidad entre Estados Unidos y la Gran Bretaña. La expansión de los norteamericanos hacia el Noroeste se veía obstaculizada por la presencia británica en el Canadá. Las alianzas de los ingleses con las tribus de indios americanos amenazaban al mismo tiempo la seguridad y la expansión territorial de la república de América del Norte. La competencia por el tráfico de mercancías y por los mercados era causa de fricciones constantes. Las relaciones entre ambos países se deterioraron más cuando la marina inglesa renovó las hostilidades contra la Francia napoleónica, cometiendo de paso un sinnúmero de atropellos en agravio de barcos y ciudadanos de los Estados Unidos. El Presidente Jefferson intentó terminar con esa situación prohibiendo a los barcos, norteamericanos o extranjeros, zarpar rumbo al extranjero; además, se prohibió llevar exportaciones de los Estados Unidos, fuese por mar o por tierra, y se negó la entrada a ciertos artículos especificados de manufactura británica. Estas medidas estipuladas en la Ley del Embargo, asestaron "un terrible golpe al comercio exterior, fuente más importante del desarrollo económico norteamericano en aquellos

[53] *Loc.cit.*
[54] Andrew III, 1976, p 151.
[55] Paul Willi Adams (comp.) *Los Estados Unidos de América*, Siglo XXI Editores, 1979, 17ª. edición, pp 59-60.

años".[56] En lugar de afectar los intereses comerciales de Inglaterra, el Embargo dañó seriamente a la economía de Norteamérica ya que finalizó un período de gran bonanza para los comerciantes, la marina y los plantadores de granos y de algodón, que se habían beneficiado de la guerra en Europa. Además, la población, que se había incrementado de manera importante durante los años de comercio floreciente, sufrió las consecuencias de la paralización del mismo, a través de la carestía y el despido de millares de marinos y constructores de barcos. En vista del fracaso de la represalia comercial, a los Estados Unidos no les quedó otro camino más que declarar la guerra a la Gran Bretaña para reivindicar su derecho al libre comercio y a los mercados abiertos a los productos de sus manufacturas. La guerra de 1812 a 1814 causó división en la población norteamericana: los que se oponían a ella padecieron la violencia de las muchedumbres enfurecidas que estaban a favor, y hubo muertos y heridos. No obstante que el conflicto bélico restableció la economía de los Estados de Nueva Inglaterra, la rivalidad entre las facciones políticas se agudizó.

Cuando los estudiantes del Seminario de Andover pidieron permiso al organismo que agrupaba al clero congregacional, la Asociación General de Massachusetts, para fundar una asociación dedicada a las misiones extranjeras, preguntaron si podían esperar recibir su respaldo o debían acudir para ello a una sociedad europea. De igual forma, expresaron su firme propósito de convertirse en misioneros, aún cuando tuvieran que trabajar bajo los auspicios británicos. Es lógico suponer que con esa acción, retaron el orgullo nacionalista y los sentimientos antibritánicos de los miembros de la citada asociación, que accedieron de inmediato a la petición. Se trataba de hombres cautos y conservadores que quizás hubieran pospuesto la decisión hasta la llegada de tiempos mejores. La inminencia de la guerra con Inglaterra no era una circunstancia favorable para incursionar en una actividad impredecible como las misiones extranjeras.

Finalmente, la ABCFM se instituyó el 5 de septiembre de 1810 con el apoyo unido de las Iglesias de Massachusetts y Connecticut. Enseguida se nombraron los delegados o comisionados de la Asociación General que la integrarían. Estos estuvieron de acuerdo en formar un pequeño órgano ejecutivo que facilitara la toma de decisiones, llamado "Comité Prudencial". Al principio, lo integraron nueve comisionados, un secretario y un tesorero, de

[56] Morison, 1993, pp 209-210.

acuerdo con la usanza común de aquella época en los círculos eclesiásticos de Nueva Inglaterra. En 1812, año en que se constituyó legalmente la asociación, el Comité Prudencial integró a nuevos comisionados hasta llegar a tener veinticuatro.[57] En la década de 1870, cuando se inauguró la Misión México, su número había crecido a 36. Estos funcionarios cumplirían un papel relevante como intermediarios entre la *American Board* y los misioneros destacados en los distintos "campos". Su labor no sería meramente administrativa, como podría pensarse, sino que les requería de la capacidad de comprender y solidarizarse con los misioneros que tenían a su cargo, al mismo tiempo que de discernir -con el agravante de la distancia-, las causas de los problemas que a veces se presentaban entre los miembros de un equipo misionero, de modo que pudieran emitir un juicio justo.

El último obstáculo a vencer para que la *American Board* contara con plenos poderes para operar como una organización reconocida por la ley consistía en incorporar la sociedad al Estatuto de Massachusetts, donde quedarían establecidos sus cuarteles generales. Esa era la manera de obtener el derecho a recibir y administrar donativos y bienes inmuebles, lo cual aseguraría su solvencia económica. Mientras se seguían dichos trámites, el clero congregacional, auxiliado por cientos de "soldados del Señor", trabajó diligentemente para conseguir el apoyo del público para las misiones extranjeras. Habían descubierto un nuevo "desierto"[58] para revitalizar su religión:

> Al transplantar las ideas e instituciones norteamericanas hacia regiones incultas o incivilizadas, esperaban resolver el añejo dilema puritano de la cohesión y la dispersión. Las antiguas concepciones sobre la comunidad estaban desapareciendo rápidamente, pero ahora tenían a la mano un mecanismo para establecer una nueva comunidad cristiana.[59]

En consonancia con ese ideal, la *American Board* procuró allegarse el respaldo de varias Iglesias. La intención no era formar un organismo dependiente de las Iglesias Congregacionales sino uno que gozara de autonomía y que pudiera agrupar en su derredor a otras Iglesias cristianas. Las primeras en responder a la invitación fueron la Iglesia Presbiteriana y la Iglesia Reformada Holandesa; más tarde, se unió la Iglesia Asociada

[57] Fred Field Goodsell, *You shall be my Wihtnesses. An interpretation of the history of the American Board 1810-1960*, Boston, American Board of Commissioners for Foreign Mission, 1959, p 198.
[58] En su significado bíblico, el "desierto" es el lugar apropiado para la oración y la purificación; ahí es donde se renuevan las fuerzas para luchar contra el mal presente en el mundo.
[59] Andrew III, 1976, p 23.

Reformada. Con ello se hacía realidad el deseo de construir un espacio ajeno a la competencia entre denominaciones.

Además de la promoción de viva voz que se hizo en las iglesias, se contaba desde 1804 con *The Missionary Herald* (*El Heraldo Misionero*), una publicación periódica destinada a sensibilizar a la población sobre la necesidad del trabajo misionero.[60]

En la preparación del inicio de actividades, uno de los fundadores viajó a Londres para conocer de manera directa todo lo relacionado con la parte operativa de la sociedad, y obtener información acerca de los métodos y los campos susceptibles de ser convertidos en misiones.[61] En 1812, los cinco jóvenes que habían participado en las reuniones en la Universidad Williams, fueron ordenados pastores y se embarcaron con rumbo a la India, convirtiéndose en el grupo pionero de las misiones norteamericanas en el extranjero.

La nueva sociedad alcanzó su estabilidad económica hacia mediados de la década de 1820, gracias a la exitosa misión establecida en las Islas Sandwich, conocidas posteriormente como Hawaii. Se concretaba así otra de las expectativas de los que la proyectaron: la de unir la piedad y la prosperidad de la sociedad. Como habían previsto, "casi todos los americanos podían unirse en el esfuerzo de fomentar 'hábitos santos, virtuosos y diligentes'. En la batalla en contra del 'paganismo, era fácil estar del lado del 'bien'".[62] El ataque al paganismo tuvo un doble frente de batalla; por una parte, significó la cristianización de los pueblos que no conocían el Evangelio. El segundo frente quedó en casa, e implicó el esfuerzo por revivir y unificar la religión entre los habitantes de los Estados Unidos.

Por varios años la nueva organización cumplió con su papel de "comunidad cristiana ideal", en la que se olvidaban las diferencias y se cohesionaban las voluntades. Todavía en 1837, era reconocida de manera oficial por los presbiterianos como una agencia propia -más no la única- para la extensión de las misiones extranjeras presbiterianas. Poco a poco, sin embargo, las demás denominaciones quisieron tener sus propios conversos extranjeros, y organizaron asociaciones similares a la *American Board*. Esta regresó, por así decirlo, a manos de los congregacionales pero sin que pasara a ser un cuerpo religioso

[60] Hacia mediados del siglo XX, era la revista con mayor antigüedad que ha circulado de manera ininterrumpida en los Estados Unidos. Para entonces su tiraje alcanzaba los 100,000 ejemplares y tenía más de 300,000 lectores. (Atkins y Phillips, 1950, p 43)
[61] *Ibid*., p 22.
[62] *Ibid*., p 23.

denominacional. Según la opinión de quienes han escrito sobre su historia, en su dilatado nombre siguió habiendo lugar para que se integraran otras Iglesias cristianas, además de las Congregacionales. No se renunció a la meta, solamente se pospuso. En realidad, la efervescencia del denominacionalismo -otra de las consecuencias del Segundo Despertar, como ya se dijo- repercutió negativamente en el consenso interdenominacional que se había logrado en torno a las misiones extranjeras. Una vez desatada la rivalidad entre las iglesias protestantes, cada una trabajó para implantarse de manera autónoma en Asia, Africa y los demás continentes e islas a las que llegaron. Como resultado de eso, las divisiones denominacionales norteamericanas fueron trasladadas a tierras en las que no tenían ningún significado.[63] Vale la pena tener en mente esta observación porque los misioneros de la *American Board* en México hicieron todo lo posible por volver a construir un consenso semejante al que se había logrado en los primeros años de existencia de la sociedad. Esa meta no fue para ellos algo abstracto e irrealizable, sino que lucharían de diversas formas para concretarla. Sin embargo, una vez tras otra, se encontraron predicando en el desierto, sin que las demás iglesias hicieran más que esporádicos y débiles esfuerzos para seguirlos.

V.- SECULARIZACION Y MISIONES EXTRANJERAS

La *American Board* tenía más de medio siglo de existencia cuando sus misioneros llegaron a México. Para entonces las misiones extranjeras habían dejado de ser una actividad novedosa pero su vitalidad y atractivo no habían disminuido. Su permanencia en un período de profundas transformaciones indicaba que, como afirma Andrew III, había podido "montarse en la cresta del cambio" con notable éxito. Precisamente en esas décadas, la sociedad norteamericana transitó del sistema tradicional, rural, de manufactura artesanal y descentralizada, basado en las relaciones personales y de parentesco al sistema urbano, de mercado, de industria centralizada y de producción masiva. Las consecuencias de la modernización afectaron todas las facetas de la vida social y personal de los norteamericanos y aumentaron las tensiones regionales que estallaron en una guerra civil,

[63] Finalmente, dicen los autores, esto fue reconocido por los dirigentes de organizaciones dedicadas a las misiones extranjeras, y volvieron a estar unidas en India y China. (Atkins y Phillips, 1950, p 24)

entre 1861 y 1865. Así pues, la sociedad misionera de las Iglesias Congregacionales era la misma pero la sociedad a la que servía había cambiado de manera radical.

Si se consideran la variedad y profundidad de esas transformaciones, cabe preguntar ¿cuáles de las funciones originarias de la *American Board* se conservaban y por qué?; además: ¿qué nuevas metas había incorporado y cómo surgieron éstas? para comprender el contexto inmediato del que provenían los misioneros que trabajaron en México.

No obstante el avance de la secularización que trajo consigo la modernización económica, política y social de los Estados Unidos, la religión se mantuvo como una pieza clave del engranaje de la sociedad norteamericana que se hizo cada vez más compleja. El cristianismo, en su versión protestante y católica, no constituía un asunto al que se dedicara atención únicamente los domingos. Tanto los creyentes rurales como los urbanos acudían por la noche a reuniones de oración durante los días hábiles. Las escuelas dominicales constituían una forma generalizada de adoctrinamiento de la juventud. En innumerables hogares, se pronunciaba una acción de gracias antes de la comida, y en los círculos familiares había servicios devocionales en los que padres e hijos se arrodillaban devotamente. Si a ello añadimos el éxito de las reuniones revivalistas por todo el país, se comprende que viajeros famosos como el ya citado Tocqueville opinaron que la religión era la institución norteamericana fundamental.

En vez de resultar un fenómeno pasajero, el Segundo Gran Despertar tuvo nuevos brotes en la década de 1820, a fines de los años 1840 y después de 1850. Por ello, no resulta exagerado afirmar que todas las generaciones de norteamericanos del siglo XIX vivieron bajo la influencia del protestantismo evangélico que desplegó un gran esfuerzo proselitista. La importancia que se daba en la sociedad norteamericana a la evangelización se entiende mejor si se piensa en las corrientes románticas y utopistas que la atravesaban. Alden B. Case, uno de los primeros misioneros de la *American Board* en México, explicaba que su madre había deseado con todas sus fuerzas que un "campo misionero extranjero" llamara a uno de sus hijos.[64] Los misioneros despertaban la admiración de sus contemporáneos. Trabajar por la conversión de los no cristianos era una actividad rodeada por un halo de heroísmo y se le apreciaba como un futuro deseable para los jóvenes cristianos. La

[64] Alden B. Case, *Thirty years with the Mexican: in peace and revolution*, New York, Fleming H. Revell Company, 1917, p 19.

American Board continuó siendo un instrumento eficaz para encauzar la generosidad de los fieles que aportaban los recursos económicos necesarios para sostener una actividad tan onerosa como la de las misiones extranjeras. Asimismo, la asociación citada mantuvo su capacidad de dirigir las energías y el entusiasmo de quienes deseaban luchar en contra del paganismo.

Podía considerarse también que la permanencia de la *American Board* era una evidencia de que ciertos sectores de la población creyente seguían fieles a las llamadas Iglesias "madres", entre ellas, las Congregacionalistas. Esa realidad, sin embargo, no podría ocultar el hecho de que para 1855 los metodistas y bautistas constituían el 70 por ciento de todas las creencias protestantes. Estas denominaciones demostraron capacidad de adaptarse al cambio, lo que las llevó a tener una gran aceptación en el Sur y en el Oeste, entre los distintos grupos socioeconómicos y étnicos de la población. En contraste, las Iglesias Congregacionalistas, que fueron pioneras en el Noroeste, tuvieron problemas para expandirse en las zonas fronterizas.[65] Las condiciones de vida en estas regiones fueron más apropiadas para el crecimiento del presbiterianismo debido a su organización más fuerte que para el sistema poco estructurado de las Congregacionales.[66] A través de las frecuentes quejas de los misioneros de la *American Board* radicados en México, de que no se les proporcionaban los recursos suficientes, se vislumbra una crisis económica de la institución que podría estar relacionada con la disminución, lenta pero constante, de las membresías de las Iglesias Congregacionalistas norteamericanas.

En buena medida, el crecimiento de los metodistas y bautistas se debió a que supieron sacar el mejor provecho del revivalismo. La clave de su éxito fue "su persistencia

[65] Para los estadounidenses, la frontera (*frontier*) "no significa únicamente la línea de desplazamiento extremos de los asentamientos blancos, sino también la zona de transición, a menudo ancha, existente entre la región despoblada, o la tierra de los indios, los primeros poblados con sus puestos comerciales, roturaciones, construcción de caminos, especulación febril del suelo, fundación de ciudades y otras agitadas actividades del desarrollo, y las zonas de colonización estructurada". En la década de 1870, el criterio oficial decía que debía incluirse en la zona de frontera el territorio donde vivieran dos personas de raza blanca por milla cuadrada. {Adams, 1979, p 129}

[66] A esta afirmación, Atkins y Phillips añaden la de que, los estudiosos de la historia del Congregacionalismo norteamericano consideran que la vida de esta denominación se vio afectada de forma negativa en la frontera. En mi opinión, detrás de ambas opiniones aparece el sentimiento de superioridad de la cultura y la gente de Nueva Inglaterra pero, dejando esto de lado, es significativo que el Congregacionalismo no se reprodujera con éxito en un ambiente menos rígido y lleno de reglas, como era la frontera. Aquí podría estar un antecedente que explique el escaso éxito que dichas Iglesias han tenido en nuestro país. Por otra parte, quienes opinan como los citados autores están contradiciendo la famosa tesis del historiador Frederik Jackson Turner, la cual asegura que fue precisamente en la frontera donde nacieron las instituciones netamente norteamericanas, y que ahí se podían encontrar los indicios más claros del desarrollo de la democracia.

en estimular la pasión y la intensidad en el culto de las congregaciones ya establecidas".[67] El conservadurismo de las Iglesias Congregacionales contrastaba no solamente con el liberalismo de metodistas y bautistas, sino, especialmente, en relación con las nuevas sectas cristianas y los movimientos religiosos no cristianos que se multiplicaron a lo largo del siglo.

Tanto los sucesivos renacimientos religiosos como los nuevos descubrimientos científicos fueron caldo de cultivo de una gran variedad de doctrinas, algunas de las cuales lindaron con la extravagancia. Por ejemplo, en 1848, la población de Nueva York se mantuvo expectante a los mensajes de los espíritus de otro mundo que se manifestaban en forma de golpes dados en las mesas y a las mesas que se elevaban. Así nació el culto del espiritismo que tuvo tal atractivo que en diez años contaba con 67 periódicos y revistas dedicados a recibir mensajes de las "esferas angélicas". Hacia 1870 el espiritismo tenía once millones de adeptos, no sólo en Norteamérica, sino en Europa. En esa misma región, comenzó la antimasonería, el mormonismo y el adventismo. El fundador de esta secta, William Miller, creó la teoría de que la Segunda Venida de Cristo ocurriría el 22 de octubre de 1843. Miller convenció a sus seguidores -que se contaban por miles- de "que vendieran todos sus bienes y, ataviados de manera apropiada aguardaran la Segunda Venida sobre los techos, las colinas o los montones de heno, para abreviar su ascenso a los cielos".[68] Es interesante notar que todos esos movimientos surgieron en la zona central de Nueva York, que fue bautizada como el "Distrito Quemado" por la gran susceptibilidad de la gente a los revivalismos y a las ideas pentecostales. Nueva Inglaterra, al parecer, perdió vitalidad y espontaneidad, y se conservó como el baluarte del protestantismo liberal y racionalista.

En 1859, la publicación de la obra de Charles Darwin (1809-1882), *Origen de las especies*, comenzó una revolución del pensamiento tanto como de la ciencia. Los líderes de todas las iglesias y sectas cristianas defendieron la creación especial narrada en el Génesis, lo cual no impidió que la doctrina de la evolución se difundiera rápidamente y que, hacia 1880, hubiera triunfado en la mayoría de los círculos intelectuales, y penetrara con firmeza en la conciencia popular. La teoría de la evolución fue responsable del abandono de muchas concepciones acerca de Dios, la naturaleza, la verdad y el hombre que se basaban en

[67] Johnson, 2001, p 282.
[68] Morison, 1993, p 285 y Johnson, 2001, p 284-285.

intuiciones básicas que no podían someterse a prueba. La filosofía y la teología postuladas por el cristianismo no eran compatibles con el universo descubierto por Darwin, lo que repercutió de manera negativa para la religión institucionalizada:

> La verdad ya no podía ser algo extraído de la conciencia interna del hombre, ni lo que Dios reveló al hombre; toda hipótesis debía pasar las pruebas de laboratorio. Las normas morales, al descubrirse que eran producto de la evolución y del medio, ya no podían considerarse absolutas. Por idénticas razones, las leyes no eran eternas ni cósmicas, se derivaban de las necesidades sociales del día. Las ideas fijas estaban tan fuera de lugar en la política como en la economía, en la ciencia y en la religión.[69]

La creciente diversidad religiosa, tanto doctrinal como institucional, debió ser un amargo desengaño para los que tuvieron la esperanza de volver a unificar a la Iglesia cristiana y a la sociedad, por medio de instituciones, como la *American Board*. No obstante, se puede pensar en que ese fracaso contribuyera a fortalecer a esta asociación en la medida en que representaba la oportunidad de cultivar en el extranjero las ideas calvinistas y la ética puritana que eran cada vez menos atractivas en el país que les había dado cobijo en el lejano siglo XVII. Si el combate a la secularización era una causa perdida en Norteamérica, y el protestantismo tradicional retrocedía ante el empuje del protestantismo evangélico y de otras formas religiosas semicristianas, todavía se podían librar nuevas batallas contra esos enemigos en los campos extranjeros.

Otra de las razones de ser de la *American Board* que no caducó fue la de concretar la dimensión religiosa y solidaria del nacionalismo yankee. El orgullo nacional, que estaba en sus albores en el momento de la fundación de la sociedad misionera, tuvo un vigoroso crecimiento a lo largo de la centuria. El aumento de la población, el crecimiento del territorio nacional, las innovaciones tecnológicas, el desarrollo de los ferrocarriles, la multiplicación de ciudades e industrias, eran sólo algunas de las razones que exaltaban el patriotismo de los estadounidenses. Gran cantidad de ellos se ufanaban del "contraste entre las libertades que florecían en su propio país y las opresiones evidentes en tierras extranjeras".[70] Se había, pues, fortalecido y generalizado la convicción en la superioridad del país y de sus valores culturales. El imperialismo con fines políticos y económicos, y el expansionismo religioso fueron dos de las más importantes manifestaciones de esos

[69] *Ibid*., pp 560-561.
[70] Degler, 1990, pp 196-197.

sentimientos e ideas. Debido a que, desde cierto ángulo, ambos tipos de empresa son una "conquista" y, asimismo, en vista de que ocurrieron de manera paralela, la propagación del protestantismo fuera de las fronteras nacionales se vio seriamente afectada por la política imperialista.

Tal y como lo proyectaron sus primeros organizadores, las misiones extranjeras fueron capaces de dirigir en pro de lo que se consideraban comunidades "atrasadas" o "incivilizadas", los sentimientos filantrópicos y solidarios que existían en una sociedad que adolecía de una grave desigualdad social y de un burdo individualismo económico. Sin embargo, la buena voluntad y el altruismo que animaba a los misioneros y a sus patrocinadores serían insuficientes para demostrar, a los que no estaban de acuerdo con ellos, que sus acciones eran independientes de las que llevaba a cabo el Gobierno de su país, y que se traducían en el apoderamiento de nuevos territorios, recursos y mercados. Una especie de "leyenda negra", en la que los estadounidenses ocuparon el lugar de los ambiciosos conquistadores españoles -tan odiados y denigrados por ellos-, los persiguió lo mismo en las sociedades no cristianas que en las católicas. Los esfuerzos de los misioneros para desbaratar los malentendidos y prejuicios fueron constantes y tenían el propósito de señalar las metas materialistas que cultivaban sus compatriotas, y las religiosas y de reforma social que ellos perseguían. Así, por ejemplo, los misioneros establecidos en Guadalajara defendieron en varias ocasiones su independencia de la plutocracia gobernante de su país natal. No ambicionaban los poderes mundanos al venir a predicar los principios cristianos reformados, dijeron Stephens y Watkins en uno de sus primeros folletos: "Nosotros no somos políticos; la política no es de nuestra incumbencia... No buscamos dinero; si éste hubiera sido nuestro propósito al venir a este país, elegiríamos otros medios."[71] Esa percepción de sí mismos, de su autonomía y de sus excepcionales intenciones, se mantuvo sin variaciones a través del tiempo. Una de las declaraciones más enfáticas en ese sentido fue la publicada en la capital jalisciense, en 1894, en los siguientes términos:

> Ya saben todas las personas sensatas que nuestras misiones no tienen miras políticas, pues las iglesias que las sostienen están completamente divorciadas del estado civil, además, las misiones de mayor importancia se

[71] David Watkins y J. L. Stephens, *Réplica de los protestantes residentes en Guadalajara, al Sr. Presbítero D. Agustín de la Rosa*, Guadalajara, Imprenta de T. E. Echeverría, 1873.

> encuentran no en este continente, sino en los otros, y entre pueblos paganos como en el Africa, la Italia, el Imperio Celestial y el Japón. ¿Será de creerse que las iglesias evangélicas abrigan el deseo de anexionar el gran imperio chino a los Estados Unidos? !No! !Domine Jesucristo! es el lema inscrito en nuestra bandera. No se han consagrado nuestras vidas, nuestros bienes, nuestros talentos, con el fin de promover los intereses de algún gobierno, ya sea imperio absoluto, ya sea monarquía limitada, o democrática... [72]

La dificultad de delimitar con claridad la diversa índole de los ideales y finalidades de, por un lado, la política imperialista impulsada por la plutocracia estadounidense y, por el otro, de la propaganda religiosa realizada por las misiones extranjeras protestantes, tenía su origen en el imbricamiento de varias circunstancias. En primer lugar, en el hecho de que, en el siglo XIX, la política imperialista de los Estados Unidos se concretó primordialmente en el acaparamiento de territorios, para lo cual se valió de los medios a su alcance, sin importar el daño que ocasionara a los dueños anteriores. En unos casos los despojados fueron las tribus de indios que vivían en Norteamérica desde antes de la llegada de los europeos. El robo, el engaño, el asesinato, la guerra y el exterminio fueron los métodos más socorridos para lograr ese objetivo. En ocasiones, las afectadas resultaron ser las viejas naciones colonialistas -Gran Bretaña, España y Rusia- que vendieron o cedieron, bajo las presiones norteamericanas, sus antiguas posesiones en el Nuevo Mundo. Por último, las repúblicas recién independizadas de América Latina, en especial México, padecieron las consecuencias del expansionismo territorial y de los tempranos aprestos de dominación hegemónica, expresados en la Doctrina Monroe hacia 1820.

La justificación, mediante argumentos religiosos y seculares, del imperialismo yanqui restó gran parte de credibilidad a las razones esgrimidas por los misioneros para probar la bondad de su causa. Dado que la labor de éstos, perseguía, además de la conversión religiosa, la promoción de todas las capacidades intelectuales y espirituales del nuevo creyente, así como la reforma social, se incrementaba la semejanza entre ambos discursos.

No obstante los diferentes propósitos que tienen la empresa colonizadora y la misionera, las dos se originan en la convicción de la propia superioridad e intentan lo mismo: una "conquista". En efecto, la actividad misionera tiene como finalidad convencer al Otro de aceptar como propia la religión que se le presenta por medio de la propaganda

[72] *El Testigo*, Año VIII, Núm. 18, 15 de septiembre de 1894.

oral o escrita. En otras palabras, el converso es conquistado para la causa religiosa del evangelizador. Es por ello que, por igual, la "conquista espiritual" y la que persigue fines económicos y políticos, aducen, como señala Todorov, un conjunto de "buenas razones que justifican la "malas causas".[73] Unas y otras, sin embargo, despiertan las sospechas de los individuos que no forman parte de ellas.

Por último, debido a que a través de la historia, las condiciones que han hecho posible una "conquista espiritual", son el resultado de las acciones colonialistas e imperialistas de los Gobiernos del país de origen de los misioneros, la independencia de éstos se torna un objeto de dudas y suspicacias. Así ocurrió con las misiones protestantes norteamericanas, pues sus enviados llegaron a muchos países después del arribo de sus compatriotas que se dedicaban tanto a invertir en actividades productivas y legales como en actividades especulativas o que suponían la explotación de recursos naturales o humanos bajo condiciones especialmente beneficiosas que les brindaban las oligarquías en el poder y que despertaban la indignación y la xenofobia de los nativos. En demasiadas ocasiones, la llegada de los misioneros protestantes aconteció después de la invasión u ocupación del ejército norteamericano. El caso mexicano resulta paradigmático de esta concatenación de circunstancias e intereses con resultado adverso para la obra misionera protestante.

La estabilidad que la *American Board* demostró en medio de las corrientes turbulentas que agitaron a la sociedad norteamericana del siglo XIX la confirma como una sociedad que se adelantó a su época. Sus fundadores previeron, oportuna y atinadamente, varios de los problemas que afectarían a la religión institucionalizada, relacionados con la secularización. A la vista de las dimensiones que esos problemas adquirieron con el correr de las décadas, se entiende que las distintas medidas proyectadas para contenerlos resultaran del todo insuficientes. Sin embargo, el que las instituciones creadas con ese objetivo, la *American Board* entre ellas, pudieran adaptarse a los nuevos tiempos nos habla que efectivamente respondieron a necesidades profundas de las feligresías, tales como la de propagar la propia religión y la de solidarizarse con los que menos tienen. Los congregacionales norteamericanos podían sentirse orgullosos de haber abierto una brecha más que sus compatriotas de otras iglesias protestantes siguieron después.

[73] Tzvetan Todorov*, Las morales de la historia*, Barcelona, Ediciones Paidos, 1993, pp 76-77.

VI.- LOS PAÍSES CATÓLICOS: NUEVA META DE LA AMERICAN BOARD

En el último tercio del siglo XIX, el establecimiento de una misión en México inauguró un nuevo capítulo en la historia de la *American Board* ya que por primera vez esto sucedía en una nación católica. Para entonces, esta asociación podía enorgullecerse de los grandes avances que había realizado para concretar su ideal de "*Evangelizar al mundo entero*" a través de sus misioneros que trabajaban en comunidades no cristianas de India, China, Ceilán, Turquía, África del Sur, Hawaii, Micronesia y Japón. En todos los casos se había respetado el criterio original que señalaba el combate del "paganismo" como el objetivo primordial de esta organización. Así pues, la llegada de los misioneros a una nación donde el cristianismo había sido implantado desde hacía varios siglos, equivalía a la incorporación de una nueva meta institucional que suponía un giro en la manera de entender el citado concepto, tradicionalmente utilizado para señalar a los infieles no bautizados. También resultaba novedoso que fuera un país católico de América Latina, y no de Europa, el escogido para iniciar esa modalidad distinta de la propaganda protestante patrocinada por las Iglesias Congregacionalistas norteamericanas.

En los anales de la *American Board* aparecía un intento temprano de llevar el Evangelio a los habitantes de este Continente, fechado en 1833-1834, cuando sus directivos, en respuesta a las noticias traídas por capitanes marinos sobre la gente aborigen de América del Sur, enviaron a dos hombres a indagar la posibilidad de comenzar la evangelización de los indios de la Patagonia, en la región sur de Argentina. Después de conocer el informe, los integrantes del Comité Prudencial decidieron abstenerse de una empresa tan arriesgada. A la luz de la posterior decisión de hacer proselitismo entre los grupos urbanos de católicos latinoamericanos, el episodio citado indica que en esos años se reservaba el calificativo de "gentiles" o "paganos" para los nativos americanos que aún no habían sido incorporados a la civilización occidental mediante su cristianización. En el caso de la sociedad misionera de Boston, la agrupación bajo ese concepto de los católicos adquirió actualidad hasta unos años después, cuando creció y se extendió la animadversión hacia lo católico y ésta se conjugó con el nacionalismo expansionista para dar origen a un nuevo interés en la redención de los pueblos católicos que sufrían el dominio de la "retrógrada" Iglesia católica.

En tanto que la *American Board* mantuvo hasta 1872 su decisión de no intervenir en los países católicos de Europa o de América Latina, a otras sociedades misioneras norteamericanas no les importó enfrentar a la Iglesia católica, desde mediados de la centuria, en los territorios que hasta entonces le habían sido reconocidos como su área natural de influencia, y se lanzaron a fundar sedes en varias ciudades y puertos de las ex colonias españolas y portuguesas, tales como Buenos Aires, Rosario, Montevideo, Río de Janeiro y Bogotá.[74]

Por ser la *American Board* una organización que se había impuesto a sí misma la obligación de marchar siempre a la vanguardia, resulta extraño ese retraso en el inicio de la propagación del protestantismo en los países católicos. Como se mencionó antes, el "Camino Congregacional" abierto por los Peregrinos, comprometía a sus seguidores a ser pioneros y como tales se habían conducido en un gran número de actividades.[75] Precisamente por tratarse de una organización que tenía una meta de tal envergadura, llama la atención esa demora que se prolongó por varias décadas y parece insuficiente explicarlo, como lo ha hecho el historiador Jean-Pierre Bastian, en razón de la guerra civil norteamericana (1861-1865) o de la promulgación de leyes en las naciones católicas que garantizaran la libertad de cultos y otorgaran una cierta seguridad al proselitismo de otras religiones. Puesto que hubo sociedades misioneras norteamericanas que no aguardaron la aparición de tales condiciones ni tampoco la conclusión de la guerra de Secesión, cabe suponer que existieron otras razones que influyeron en la decisión de la *American Board*, sostenida por más de medio siglo, de limitar su acción a los países no cristianos.

Sin duda el final del conflicto bélico entre el Norte y el Sur de la Unión Americana y la prosperidad económica que éste le reportó a Nueva Inglaterra, imprimieron un nuevo estímulo a las misiones extranjeras. Así lo confirman varios testimonios de quienes tomaron parte en ellas, por ejemplo, un misionero que sirvió a la *American Board* en Chihuahua, relata que, al finalizar el conflicto en 1865, muchos jóvenes yanquis regresaron

[74] Bastian, 1989, p 52.

[75] Los congregacionales fueron pioneros en alrededor de catorce campos relacionadas con la educación, las misiones, y la causa de los indios y los negros. A continuación cito varios ejemplos que corroboran lo dicho: 1) el primer misionero entre los indios fue John Eliot, un congregacional que sería conocido como el "Apóstol de los indios". El Catecismo que escribió y se publicó en 1653 fue el primer libro impreso en lengua nativa. 2) Los congregacionales fueron los primeros en aventurarse a colonizar el territorio del Noroeste, en 1787. 3) En 1837, la congregacional Mary Lyon, fundó la Universidad Mount Holyoke, escuela pionera de su tipo exclusiva para mujeres. 4) La Junta Femenil de Misiones, instituida en 1868 por congregacionales, fue la primera asociación denominacional de mujeres en el país.

a los seminarios a completar sus estudios. Antes de que tomaran las armas para defender la Unión, la expectativa general era llegar a ser ministros religiosos pero, después de pasar por esa experiencia, un buen número de ellos se enrolarían como "soldados de Cristo" para librar nuevas campañas en tierras extranjeras.[76]

Si el término de la lucha civil norteamericana explica la reactivación del movimiento misionero, no nos aclara por qué fue hasta 1872 que la *American Board* se decidió a entrar a los países católicos. Considero que una respuesta factible a esa interrogante se encuentra en el ambiente de creciente anticatolicismo que predominó en la población anglosajona protestante de Norteamérica, a partir de mediados del siglo XIX, lo cual conduciría a reactualizar y generalizar el antiguo prejuicio protestante de que las sociedades católicas eran en realidad sociedades "paganas". La exacerbación de la hostilidad hacia lo católico ocurrió al mismo tiempo que llegó a su punto culminante la ambición de conquistar más tierras que se apoderó de la gran mayoría de la población estadounidense decimonónica. La confluencia de ambas corrientes en la sociedad norteamericana convertiría a las misiones extranjeras en uno de los principales medios para concretar los ideales más elevados de la población, como el que se refería a la construcción de una "comunidad cristiana" igualitaria y justa. En términos más seculares, esto quería decir la extensión del modelo norteamericano de sociedad basado en el cristianismo protestante, la libertad y la democracia; dicho modelo no podía más que desembocar en la creación de un mundo mejor.

El énfasis puesto en el tema de le expansión territorial así como la adjudicación por parte de Estados Unidos del derecho exclusivo de intervenir en América, se apoyaría en gran medida en ideas y prejuicios anticatólicos. Las misiones protestantes en las naciones católicas canalizaron en parte ese impulso expansionista y la animadversión al catolicismo, así como todo lo que éste suponía. El celo misionero, suscitado por los reavivamientos del Segundo Gran Despertar, adquirió un objetivo concreto gracias a la conquista del Oeste y al incremento de la hostilidad hacia lo católico. Por ello, es conveniente asomarnos un poco a esas facetas de la historia norteamericana con el propósito de ampliar nuestra comprensión de los valores y prejuicios que formaban parte de la identidad de los misioneros y de sus patrocinadores.

[76] James Demarest Eaton, *Life under two flags*, New York, A. S. Barnes and Company, 1922, pp 17-18

En el repudio al catolicismo y, en especial, a la Iglesia católica, resuenan los ecos de la Reforma del siglo XVI -que denunció la traición de esta institución a los principios del cristianismo- tanto como las voces de los ingleses de la centuria siguiente, que construyeron una ideología religiosa -anglicana y puritana- para enmascarar sus ambiciones colonialistas. Su derecho de posesión de tierras americanas descansó, primordialmente, en una justificación de índole teológica como correspondía a una época en la que individuos y autoridades apelaban a la religión como fuente última de toda legitimidad.

De acuerdo con la doctrina calvinista que hacía una tajante división entre hombres santos y perversos, los ingleses -que por supuesto conformaban el primer grupo- habían sido elegidos para propagar el cristianismo entre los indios paganos de las tierras septentrionales de América. En un principio, se consideró que la sabiduría divina había delimitado las zonas de influencia: el Norte para Inglaterra y el Sur para España. Pero, conforme creció la rivalidad entre ambas naciones, España dejó de ser un ejemplo a imitar para convertirse en el blanco del repudio más absoluto. Uno de los elementos medulares de esa construcción ideológica consistió en la descalificación de la obra evangelizadora de España en América. En la medida en que se denigrara esa labor, se justificaba la que realizaban los súbditos de la Corona británica. Al mandato divino original -la evangelización de los indios- se añadió un segundo deber, también señalado por la Providencia, que consistía en liberar y regenerar a los nativos americanos que habían sido engañados por los seguidores del Papa. [77] Se consideraba que la evangelización española había fallado y repercutido negativamente sobre el carácter y el comportamiento de los indios. La causa de ese fracaso provenía del corrompido catolicismo romano. Se imponía, por tanto, la necesidad de purificar o regenerar el método, con lo cual la pugna religiosa del Viejo Continente saltaba al Nuevo .[78]

Los norteamericanos se apropiaron del mito del "pueblo elegido" y lo transformaron, a principios del siglo XIX, en una "doctrina justificativa de su poder, de su superioridad y de su predestinado imperialismo".[79] Asimismo, reivindicaron la misión regeneradora que sus antepasados ingleses creían que Dios les había asignado y la

[77] Juan A. Ortega y Medina, *Destino Manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, México, Alianza Editorial Mexicana/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, p 9.
[78] *Ibid*., pp 47-48.
[79] *Ibid*., p 9.

ampliaron tanto en su contenido como en sus alcances geopolíticos. La afirmación de una diferencia radical entre el Viejo y el Nuevo Mundo constituyó el fundamento principal que manejaron los líderes nacionalistas. El Viejo Continente les parecía regresivo, depravado y sumido en guerras y antagonismos ancestrales. El Nuevo Mundo, en cambio, era democrático, libre, progresista y pletórico de esperanzas. El cometido de Estados Unidos consistía en mantener separados esos dos mundos para evitar que los vicios de Europa fueran trasladados a América. Para cumplir con esa misión, se postuló en 1823 por boca del presidente Monroe, la no colonización y la no intervención. Estos principios expresaban la voluntad de no permitir a las potencias europeas cualquier intento ya fuera de establecer nuevas colonias en el centro y sur del Continente, o de extender su sistema político a algún territorio de este hemisferio. "Esta declaración, que con el tiempo se conocería como la doctrina Monroe, fue cobrando cada vez más importancia a medida que Norteamérica... iba adquiriendo el poderío industrial y militar que le permitiría asegurar su cumplimiento".[80]

Los norteamericanos formaban el nuevo pueblo escogido por Dios para redimir a los indios paganos y a los que habían sido engañados por los católicos españoles, portugueses y franceses. Los vicios y excesos atribuidos a éstos y, en especial, su fanatismo religioso, adquirieron nueva actualidad para caracterizar a sus descendientes americanos. La regeneración debía ser no sólo espiritual, sino social y política. Esto obedecía al hecho de que los negros, mestizos e hispanoamericanos carecían de una estructura moral de carácter que era un requisito indispensable para la práctica de una política estable y libre, "por causa de su nefasta herencia histórica, de su prolongada servidumbre colonial y porque el gobierno español, junto con el portugués, entre todos los malos gobiernos era el peor".[81]

En esta tarea de construir una ideología legitimadora, los expansionistas recibieron un apoyo eficaz de poetas, dramaturgos, novelistas e historiadores que desempolvaron los antiguos prejuicios ingleses sobre los españoles y los difundieron con gran éxito. Ya en la década de 1820, las novelas de aventuras románticas consagraron tres estereotipos: "un yanqui fuerte y de implacable moralidad, un rival hispanoamericano corrompido, cobarde y sensual, y una simpática heroína criada indefectiblemente en un convento español".[82]

[80] Johnson, 2001, pp 308-309.
[81] Ortega, 1989, p 124.
[82] Juan A. Ortega y Medina, "Prólogo" en: William H. Prescott, *Historia de la Conquista de México*, México, Editorial Porrúa, 1970, p XXV.

Proliferaron también las representaciones del "buen salvaje" en obras de teatro y poemas, los cuales conllevaban una crítica demoledora de la labor colonizadora realizada por España y la Iglesia católica en América. La obra historiográfica que, debido a su popularidad en toda la Unión Americana, propagó esos prejuicios antihispánicos y anticatólicos fue la *Historia de América* (1777) de William Robertson,(1721-1793) que tuvo varias reediciones a lo largo del siglo.[83] En cuanto a lo que se escribía en la prensa acerca de la conquista y los conquistadores, los tintes calificativos no reconocían ningún freno. La importancia de esos estereotipos literarios y de los infundios deformativos propagados por las publicaciones periódicas, señala Ortega y Medina, es que dejan una honda huella y sus señales pueden rastrearse hasta la actualidad en el ciudadano común y en algunos historiadores de los Estados Unidos.[84]

Los sucesivos renacimientos religiosos del Segundo Gran Despertar contribuyeron también a renovar los antiguos prejuicios sobre el catolicismo y sus prosélitos. Al reavivar la identidad religiosa, contribuyeron a desarrollar intolerancia hacia ciertos grupos sociales, entre ellos, el compuesto por los católicos. La hostilidad hacia éstos, que era un elemento más o menos latente en las denominaciones protestantes, se intensificó a partir de 1840, a medida que aumentó la migración católica proveniente de los países del Norte de Europa, sobre todo de Irlanda. La ininterrumpida afluencia de este tipo de inmigrante hizo que se extendiera la percepción de que el catolicismo se estaba convirtiendo en una amenaza a los intereses nacionalistas norteamericanos. En una sociedad multiétnica, en acelerado crecimiento, como la de Estados Unidos en esa época, la actualización de los prejuicios anticatólicos tendría el efecto de dirigir los temores e insatisfacciones, producto de ese crecimiento, hacia un "enemigo" claramente identificable. El católico podía ser el "Otro" que atentaba en contra de la identidad religiosa y del nacionalismo, de la misma manera que sucedía con el protestante en la sociedad católica mexicana. La mayoría de los estadounidenses se inclinó por combatir a ese enemigo tanto dentro como fuera del país. En las naciones católicas, además, había que implantar la verdadera "civilización". La minoría creía que trabajar por la conversión de los católicos y por elevar su educación, representaba

[83] Tanto la obra citada de Robertson como su *Historia del emperador Carlos Quinto* (1769) fueron condenadas por la Inquisición.
[84] Ortega, 1970, p XXV.

una alternativa mejor y por ello respaldaron, económica y moralmente, la ampliación de la obra misionera en los países católicos.

Los católicos llegaron a Norteamérica desde 1632 para fundar la colonia de Maryland y durante mucho tiempo fueron una minoría que no representaba un desafío a la preeminencia protestante. En 1790, su número apenas llegaba a los 40 000. Hasta 1820 el promedio de inmigrantes era de menos de 13 000 por año. Pero la escasez de tierras y el exceso de mano de obra en Europa del Norte, combinada con las tierras baratas, la escasez de trabajadores y los salarios más altos en los Estados Unidos, hicieron que ese promedio se cuadruplicara. Durante la década de 1845-1854 el número total de inmigrantes llegó a 300 000 por año, de los cuales casi un 40% eran católicos irlandeses y alrededor de un 12%, católicos alemanes. Se establecieron principalmente en las ciudades, por lo que se convirtieron en el grupo más concentrado y visible. En Boston y Nueva York las comunidades dominadas por irlandeses crecieron en número y en poder.

Esos católicos europeos establecidos en Norteamérica representaron el punto de comparación de los misioneros de la *American Board* cuando observaban a los mexicanos. Entre unos y otros no había gran diferencia, como escribió el misionero Watkins: "Los amigos de la Iglesia Romana son iguales a los de todas partes, así que no necesito decir nada acerca de cómo ellos sienten y piensan de nuestra causa".[85] Después de convivir con irlandeses y mexicanos, los misioneros concluían que la nacionalidad, el idioma y ciertas costumbres eran circunstancias aleatorias; lo que verdaderamente modelaba la manera de ser de ambos pueblos era su filiación religiosa, por lo que atribuían al catolicismo todas las carencias y defectos que veían en ellos.

La pobreza e ignorancia de los católicos recién llegados a Norteamérica despertaban el rechazo de los protestantes porque "infringían el consenso moral norteamericano, si no exactamente en su letra sí en su espíritu".[86] Atribuían a la Iglesia católica el analfabetismo e incultura de sus feligreses y pensaban que su miseria delataba que carecían de la ayuda divina. Según la ética puritana, a los piadosos les iba económicamente bien, y si una persona "no lograba prosperar -o si el quebranto económico se abatía súbitamente sobre él- era porque, por alguna razón, no gozaba del favor divino".[87]

[85] ABCFM, documento 590, vol. 1, 2a. parte, 1871-1880.
[86] Johnson, 2001, p 289.
[87] *Ibid*., p 63.

En consecuencia, los constantes señalamientos que harían los misioneros sobre la pobreza de la población mexicana no reflejaban solamente una preocupación por el estatus socioeconómico de la gente y su carencia de bienes materiales, sino que involucraban cuestiones de gran trascendencia, por ejemplo: una especial manera de entender la relación de Dios con el hombre; una búsqueda de signos que ayudaran a conocer la voluntad divina acerca de la salvación de la persona en cuestión, así como la medida de la fe del cristiano y de su disposición a cumplir con el deber de trabajar de la mejor manera posible en sus ocupaciones para la mayor gloria de su Creador. Porque, en definitiva, lo que demuestra que el cristiano es fiel a su vocación, que la Providencia ha bendecido su negocio, es el éxito, la ganancia. La casi total ausencia de esas pruebas positivas que los misioneros observaron en la mayoría de los mexicanos, corroboraba la necesidad de la redención o regeneración que el protestantismo podía ofrecerles.

Entre las instituciones católicas llevadas por los inmigrantes a Norteamérica, el convento atrajo especialmente la inquina protestante y dio lugar a una especie de literatura de terror. En 1834 se fundó el periódico titulado *Protestant Vindicator*, cuyo propósito específico fue sacar a la luz pública los "abusos" católicos, y cuyo blanco principal fueron los conventos. Ese mismo año, un convento de monjas ursulinas fue incendiado por una turba en Boston y los responsables del incendio absueltos porque los jueces protestantes estaban convencidos de que en esos lugares había calabozos subterráneos donde se asesinaba y enterraba a niños ilegítimos. En la citada ciudad, sede de los cuarteles generales de la *American Board*, se publicó en 1835, una obra que alcanzó gran notoriedad: *Maria Monk's Awful Disclosures of the Hotel Dieu in Montreal* (*Las terribles revelaciones de María Monk acerca del Hotel Dieu de Montreal*). Fue escrita y publicada por un grupo de anticatólicos de Nueva York que produjo después otras dos obras del mismo estilo.[88]

También estaban muy difundidos los temores acerca de una conspiración política y militar católica. Esos temores habían existido desde la época colonial pero resurgieron con fuerza de 1830 en adelante. Lyman Beecher, pastor congregacional de Nueva Inglaterra, incluyó en su *Plea for the West* (Alegato en defensa del Oeste) detalles de una conspiración católica destinada a la toma del valle del Mississipi, cuyos jefes eran el Papa y el Emperador de Austria. Por si fuera poco

[88] *Ibid*., p 289.

> Samuel Morse, que no se caracterizaba precisamente por su defensa del protestantismo, pero que se había sentido ultrajado durante una visita a Roma, a causa de que un guardia papal le había quitado por la fuerza el sombrero al ver que no se había descubierto al paso del Papa, agregó una pizca de credibilidad a la teoría de Beecher afirmando que los reyes y emperadores reaccionarios de Europa estaban enviando deliberadamente a sus súbditos católicos a Norteamérica a fin de que se apoderaran del país.[89]

La concentración de los inmigrantes católicos en las ciudades los colocó, por así decirlo, en el ojo del huracán, ya que fue en los escenarios urbanos donde se desarrollaron los problemas derivados del acelerado crecimiento demográfico, la rápida expansión industrial y las crisis de la economía. Los obreros protestantes los vieron como una amenaza a causa de la disposición de los inmigrantes católicos pobres a aceptar salarios bajos. Los promotores del abstencionismo o temperancia, los consideraban sus enemigos debido a la costumbre de reunirse en las cantinas a tomar cerveza. Otro tanto sucedía con los partidarios del abolicionismo pues los inmigrantes católicos, que debían competir con los negros libertos por los empleos, se manifestaban contrarios a la manumisión. También eran odiados por los defensores de la escuela pública ya que los católicos se resistían a enviar a sus hijos a instituciones educativas fundadas en los valores religiosos y éticos del protestantismo y donde además eran discriminados. En los años 1840 hubo muchos disturbios anticatólicos y algunos choques violentos entre obreros protestantes y católicos.

Ese enfrentamiento múltiple de intereses originó un movimiento nativista anti-irlandés que influyó fuertemente en la política de varios estados en las décadas de 1840 y 1850. Muchos de sus partidarios se agruparon en una sociedad secreta, la Orden de las Estrellas y Barras, que floreció en Nueva York y otras ciudades:

> La sociedad comenzó a participar en política a fin de oponerse a la campaña que la maquinaria del Partido Demócrata puso en marcha con la intención de captar el voto católico, y adoctrinó a sus miembros para que cuando se les interrogara acerca de sus actividades contestaran: 'Y know nothing'. El llamado Know Nothing Party (literalmente: Partido del Yo No Sè) tuvo un breve pero fenomenal crecimiento a comienzos de la década de 1850, en especial en 1852, cuando triunfó en las elecciones locales y estatales desde Nueva Hampshire a Texas...[90]

[89] *Ibid*., p 290.
[90] *Loc. cit*.

El Noreste, zona que vio nacer a las Iglesias Congregacionales y la *American Board*, fue el corazón del anti-inmigracionismo y el abolicionismo. Los principales símbolos de referencia negativos para estos movimientos reformistas fueron el cura, el inmigrante católico o "papista" y el propietario de esclavos. En los estados de esa zona hubo una pequeña guerra civil paralelamente a las más grande entre el Norte y el Sur. En 1862 y 1863, esto es, en plena guerra de Secesión, hubo enfrentamientos violentos de los trabajadores irlandeses contra los obreros protestantes y los negros. [91]

Fue ese ambiente de exacerbado anticatolicismo el que influyó de manera decisiva en la resolución de la *American Board* de iniciar el trabajo misionero en sociedades católicas. Field Goodsell afirma que el clero y las feligresías de las Iglesias Congregacionales se sentían inquietos por los "sucesos de España y América Latina", frase que a la vez puede aludir a la situación interna de inestabilidad de esos países, y a la posibilidad de que se aliaran en contra de los intereses de los Estados Unidos, como se rumoraba constantemente. Un número considerable de las citadas iglesias colaboró para reunir fondos para la *American and Foreign Christian Union* (Unión Cristiana para América y el Extranjero). El objetivo de la organización era combatir las maquinaciones de los "*romanistas*" en los Estados Unidos y en el extranjero. En 1871, esas mismas instituciones se reunieron en Salem, Massachusetts, y elaboraron una petición formal a los delegados a la junta anual de la *American Board*, solicitando extender su trabajo a las naciones "nominalmente cristianas". La demanda llegaba en un buen momento ya que unos dos o tres años atrás la asociación había recibido el mayor legado de su historia -conformado por un millón de doláres- [92] y se había tomado la decisión de destinar un tercio de ese capital al establecimiento de nuevas misiones, una de las cuales se localizaría en "tierras papales". De los tres países considerados para comenzar este nuevo experimento -Austria, España y México-, se escogió a este último, y al año siguiente, sus enviados llegaron a las ciudades capitales de los Estados de Chihuahua y Jalisco. [93] Con esa acción se

[91] Degler, 1990, p 243.
[92] El donador de ese legado -que era el más cuantioso que hasta entonces había recibido una sociedad misionera norteamericana- fue Asa Otis, diácono de una Iglesia Congregacional de New London, Connecticut. Como el señor Otis no estipuló la forma en que debían ser invertidos esos recursos, los funcionarios de la *American Board* determinaron dividirla en tres partes: una se destinaría al fortalecimiento del trabajo evangelístico de las misiones ya establecidas; otra se invirtió en la obra educativa y la última se gastaría en la fundación de nuevas misiones en África, Japón y México. (Eaton, 1922, pp 76-77).
[93] Goodsell, 1959, p 24.

declaraba la obsolescencia de una barrera que hasta entonces se había respetado: la de las sociedades católicas.

VII.- EL INTERÉS EN MÉXICO

Según George B. Winton -autor de un estudio dirigido a los simpatizantes de las misiones extranjeras[94]-, al concluir la guerra de Secesión, creció en forma considerable la atención de sus conciudadanos por el vecino del sur. En realidad, México estuvo presente en la mente de la mayoría de los habitantes de Estados Unidos, durante toda la centuria, como parte del territorio del Oeste y Suroeste que atrajo su codicia y a expensas del cual, en unas cuantas décadas, lograron ampliar enormemente el territorio de su republica.

El espíritu expansionista fue uno de los principales motores de la sociedad norteamericana decimonónica, y la fuerza y permanencia del movimiento misionero protestante no se explica sin él. Los estudiosos de la historia estadounidense coinciden en que, en parte, el deseo de poseer mas tierras fue de índole religiosa. El expansionismo fomento las misiones extranjeras, fortaleciendo su imagen de instrumento idóneo para cooperar en la construcción de una comunidad cristiana ideal. Por ello, es conveniente asomarnos un poco a esa faceta de su historia para comprender que mientras unos norteamericanos vieron en nuestro país un terreno propicio para sus inversiones, otros lo imaginaron como una nación necesitada de la regeneración que la doctrina protestante podía operar en quienes la aceptaban como una norma o un camino de vida. Ambas posturas se mezclaron en algunos grupos e individuos y, por tanto, es difícil hacer una diferencia tajante entre ellas. Quizá esa combinación fue la más frecuente salvo en los casos que podrían calificarse de "extremos" como serían los de quienes buscaban exclusivamente la aventura, el lucro personal o la conversión religiosa de los paganos (como los misioneros).

Desde los primeros años del siglo, los problemas fronterizos entre Estados Unidos y las posesiones británicas en Canadá, se resolvieron mediante diversos tratados,[95] en cambio,

[94] George B. Winton, *México Today. Social, Political and Religious Conditions*, New York, Missionary Movement of the United States and Canada, 1913.

[95] Mediante el Acuerdo Rush-Bagot, firmado en 1816, se acordó la desmilitarización de la región de los Grandes Lagos. En la Convención de 1818, se definió la línea fronteriza en el Noroeste, en el paralelo 49, con lo cual se reconoció la compra de la Luisiana. En esta convención se acordó, además, dejar pendiente, por

los habidos entre aquel país y México se incrementaron en forma constante y parecieron no tener solución. Una buena parte de esos conflictos tuvieron su origen en las diversas estratagemas ideadas por Estados Unidos para mover, década tras década, sus fronteras en detrimento de las que marcaban el territorio novohispano que luego fue mexicano. Las acometidas se iniciaron en 1810 -año en que el cura Miguel Hidalgo (1753-1811) llamó a luchar por la independencia de la Nueva España y en el cual se fundó la *American Board*-, cuando los norteamericanos ocuparon la Florida occidental, bajo el supuesto de que formaba parte de la Luisiana comprada a los franceses. Dos años más tarde, aprovecharon que la invasión napoleónica de España convertía a esta nación en aliada de la Gran Bretaña, con quien Estados Unidos estaba en guerra, para declarar la anexión definitiva de la región señalada. El paso complementario para adueñarse de toda la península consistió en la invasión de la Florida oriental, que realizaron tanto colonos como elementos del ejército. La presencia de las fuerzas armadas, se dijo, era necesaria para perseguir a los indios que amenazaban la frontera con Georgia. El movimiento insurgente hispanoamericano sirvió a los invasores y al Gobierno estadounidense para presionar la venta de la citada península por parte de España. Esta metrópoli cedió, en 1819, a dicha demanda creyendo que así conseguiría la neutralidad de los norteamericanos en la guerra que sostenía con sus colonias en rebeldía y, además, obtendría el reconocimiento de una frontera definitiva entre aquella república y la Nueva España.

Texas resultó ser el siguiente objetivo de los expansionistas. Este Estado de la federación mexicana recibió, durante las décadas de 1820 y 1830, un elevado número de colonos anglosajones atraídos por la triple oferta de tierras gratuitas, exención de impuestos y libre importación de mercancías. Esos colonos constituían la mayoría de la población texana cuando proclamaron la independencia en 1836, argumentando estar en desacuerdo con el restablecimiento del centralismo. Esta maniobra contó con el decidido apoyo del Gobierno norteamericano en consonancia con las voces de los ciudadanos y de la prensa de aquél país que pedían la absorción de esas ricas tierras algodoneras.

La anexión de Texas se pospuso una década debido a la pugna entre estados libres y esclavistas. En esos años, cientos de inmigrantes se trasladaron al Oeste; muchos de ellos se

---

diez años, el trazo de los límites de la región de Oregón, autorizando en ese período la ocupación conjunta del territorio por ingleses y norteamericanos. (Moyano, Velasco y Suárez, 1988, p 285).

asentaron en Oregón y difundieron las noticias sobre sus fabulosos recursos naturales y sobre las tribus de indios que debían ser evangelizados. Esto acrecentó el deseo de obtener no sólo Texas, sino Oregón, California y Canadá. Cada vez se hizo más popular el supuesto de que "cualquier grupo humano podría establecerse en tierra no ocupada, organizar su gobierno por contrato social y en un momento dado solicitar su admisión a la Unión norteamericana".[96] Como ésta, surgieron otras racionalizaciones que defendían el creciente expansionismo e influirían decisivamente en la conquista de nuevos territorios. No en balde la década sería bautizada después como los "estrepitosos cuarenta", por la algarabía con que los habitantes de Norteamérica vociferaban su deseo de ampliar su territorio.

El expansionismo se convirtió en una fiebre nacional y en una fuente segura de popularidad para los políticos y para la prensa. Un editorial del *United States Journal*, del 15 de octubre de 1845, afirmaba:

> Hay una verdad que salta a la vista y basta con mirar para verla, y es que en todos los medios de comunicación -los públicos y los privados, y desde el aula hasta el púlpito y la prensa- cunde y arraiga una idea excluyente que todas estas fuerzas se encargan de difundir: que nosotros, el pueblo norteamericano, somos el pueblo más independiente, inteligente, moral y feliz sobre la faz de la tierra.[97]

Este hecho, y la mayoría de los estadounidenses creían que era un hecho, señala Johnson, proporcionaba la justificación ética que requería el deseo de expandir la república que promovía semejante felicidad.[98] Se trataba del "destino manifiesto" reservado por la Providencia para Norteamérica, diría John L. O' Sullivan, director de una revista de Nueva York, quien

> en un texto en el que se quejaba de las intervenciones extranjeras y de los intentos de 'limitar nuestra grandeza e impedir la realización de nuestro destino manifiesto, que es el de ocupar en su plenitud el continente que la Providencia nos ha concedido para el libre desarrollo de nuestra descendencia, que año tras año se multiplica por millones'. [99]

Con respecto a México, la inestabilidad política que le había caracterizado y daba lugar a continuos conflictos civiles y a la inseguridad general que amenazaba la vida y la

---

[96] Josefina Zoraida Vázquez y Lorenzo Meyer, *México frente a Estados Unidos (Un ensayo histórico 1776-1988)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p 51.
[97] Johnson, 2001, p 351.
[98] *Loc. cit.*.
[99] *Loc. cit*.

propiedad, eran causas más que suficientes para que Estados Unidos "luchara por despojar de la mayor extensión posible de territorio a los codiciosos e irresponsables gobernantes de México".[100] Algunos se pronunciaban porque las Sierras Madres marcaran la línea fronteriza para no tener que absorber razas mestizas. Durante la guerra de 1846-1847, el objetivo declarado por el Gobierno de Estados Unidos incluía la anexión de Nuevo México, la Alta y Baja California, el tránsito por Tehuantepec y el puerto de Tampico. Pero, además, durante los años de la guerra se generó un verdadero movimiento que favorecía la absorción de todo México. Por ello, muchos se sintieron desilusionados con los términos del Tratado de Guadalupe (1848), mediante el cual este país cedió Nuevo México y California, y continuaron pugnando por medio de las expediciones filibusteras o de presiones sobre el gobierno mexicano, de adueñarse de otras regiones del Norte mexicano.

Precisamente por ser un objeto tan acechado, México constituyó un tema central en la polémica que se desarrolló entre los partidarios y los opositores del expansionismo. Los primeros constituyeron la gran mayoría, y sus líderes pertenecían a la élite económica y política así como también eran los dueños de los periódicos y revistas. Los segundos conformaban grupos minoritarios que se localizaban sobre todo entre la población de Nueva Inglaterra que asistía regularmente a la iglesia, y que expresó de manera no menos franca que sus rivales, los argumentos sociales y morales por los cuales creía que la república americana socavaba sus cimientos más sólidos a medida que ampliaba su territorio.

Esa minoría pensaba que en el Oeste se estaban cultivando todos los vicios (duelos, juegos de azar, intemperancia) así como la violencia que contradecían los elevados principios e ideales sobre los que creían fundada Norteamérica. En su mente y en su corazón albergaban todavía el llamado "sueño jeffersoniano" de edificar una república de

[100] Esta afirmación de Johnson nos recuerda el desprecio de los ingleses y novoingleses hacia los españoles y latinoamericanos que, como ya se ha dicho, estaba contenido en las ideologías justificativas del imperialismo británico y norteamericano. Pero, además, este historiador inglés nos puede servir de ejemplo sobre la persistencia y actualidad de esos prejuicios que, sostengo, han influido y continúan haciéndolo en el fracaso del protestantismo histórico en México. Al referirse a la tramposa actuación del presidente Polk con respecto a México en 1845-1846, Johnson la defiende porque, afirma, este país "era un vecino molesto que no cesaba de plantear problemas. Solicitaba préstamos por enormes sumas de dinero y después no pagaba sus deudas. Se enredaba periódicamente en guerras civiles en el curso de las cuales las propiedades de los extranjeros eran saqueadas" (Cfr. pp 358-360). Así pues, no expone el punto de vista mexicano y, por tanto, no se refiere entre otras cuestiones a cómo los norteamericanos exageraban las pérdidas que sufrían en su patrimonio en las luchas civiles.

medianos productores agrícolas, celosos observantes de la ética puritana, que implicaba un modo de vida austero y centrado en el trabajo como el medio idóneo de glorificar al Ser Supremo. Sin duda, algunas de las razones que esgrimieron para oponerse a la fiebre expansionista, hoy podrían ser calificadas de racistas, pero otras tenían su origen en preocupaciones de naturaleza ética y moral. De cualquier manera, esa minoría cumplió un importante papel en la sociedad y en las esferas del Gobierno al señalar varias de las antinomias que estaban implicadas en el discurso y en las acciones de los expansionistas. En el caso de Texas, por ejemplo, denunciaron la contradicción en que incurrían sus defensores al decir que con su incorporación se extendía "el área de libertad", aunque en realidad el hecho de segregar ese Estado del resto de la República Mexicana, hubiera dado como resultado la reimplantación legal de la esclavitud. Cuando se discutió en el Senado la admisión de Texas a la Unión, dos tercios de sus miembros votaron en contra, y la mayoría de ellos eran del Norte. También de esta zona eran los políticos e intelectuales que protestaron por la provocación e hipocresía con que se condujo el presidente Polk en su relación con México, cuando estaba en busca de un pretexto para declararle la guerra. Fueron norteños quienes levantaron la voz para proclamar la injusticia que se cometía al invadir este país, y los que calificaron de imperialistas ésta y otras acciones similares. En síntesis, en Nueva Inglaterra, cuna de las Iglesias Congregacionales y de la *American Board*, se asentaban los grupos minoritarios que se distinguieron por un profundo anticatolicismo tanto como por un ardiente antiexpansionismo. Esa mezcla de posturas, que se presentaba en una zona de auge económico, hizo posible el sostenimiento de las misiones en tierras no cristianas y también en las llamadas "papales".

No obstante que en el rechazo al expansionismo estuvieron implicados problemas que atañían a la dinámica propia de la sociedad norteamericana, tales como el de la esclavitud y del fortalecimiento del poder federal en detrimento del poder de los estados, es innegable que parte de ese desacuerdo nacía de la repulsión que desde un punto de vista ético les causaba esa política, así como de una cierta sensibilidad hacia los pueblos que padecían la expoliación de sus compatriotas.

Es factible pensar que, ante la imposibilidad de poner un alto a la insaciable ambición de territorio que invadió a la mayoría de la población norteamericana, esa preocupación e insatisfacción por la manera como se estaba conduciendo su país

encontraran en las misiones extranjeras un instrumento para mostrar su solidaridad con los pueblos agraviados por esa política, entre ellos, el de México. Según creían, las misiones podían contribuir al desarrollo del individuo y de la comunidad donde se instalaban. Para quienes las juzgaran desde afuera -como los mexicanos católicos y los nacionalistas- eran simplemente otra modalidad del expansionismo norteamericano que, a finales de la centuria, se transformaría en imperialismo; pero, a los ojos de los puritanos antiesclavistas y antianexionistas, la propagación del protestantismo en México constituía un medio elevado y desinteresado de resarcir algo de lo que sus perversos compatriotas habían esquilmado a ese país vecino.

El expansionismo territorial y la inversión de capital norteamericano en México -que fue en ascenso a lo largo del siglo- multiplicó las oportunidades de que los individuos de ambos países entraran en contacto. Por ejemplo, los soldados que regresaron de la guerra de 1847, relataron las experiencias tenidas en un país que les parecía enteramente extraño, tanto por su lengua como por sus hábitos y creencias religiosas. En su opinión, los mexicanos se encontraban sumidos en el "atraso" y la "ignorancia". Esas historias influyeron en la decisión de Melinda Rankin de dedicar su vida a instruir a esa "gente olvidada". Para ello, fundó primero una escuela para niñas mexicanas en Brownsville, Texas, y en 1867, cuando las condiciones políticas de México lo permitieron, se trasladó a Monterrey para abrir una escuela similar y encabezar las actividades de propaganda protestante en la región.[101]

Al concluir, en 1865, la guerra civil norteamericana, un considerable grupo de soldados, tanto del Norte como del Sur, se alistaron como mercenarios en el bando de los liberales mexicanos, y tomaron parte en los últimos meses de la guerra en contra de los conservadores y sus aliados franceses. Algunos de esos soldados realizaron actividades de propaganda religiosa, situación que se repitió con otro grupo, más pequeño, de soldados y simpatizadores de la Confederación, que se establecieron en México después de la derrota de los estados esclavistas, entre quienes estaban los que distribuyeron las Biblias que

[101] Cfr. Bastian, 1989, p 45 y Edward D. Gaylord, Across the Border. *The Story of the American Board in Mexico*, Boston, Mass., Published by the American Board of Commissioners for Foreign Missions, s.a.

provocaría la alarma del Arzobispo de Guadalajara y lo llevarían a publicar una carta pastoral que prohibía su lectura.[102]

Además de los relatos que se difundieron de viva voz, muchas noticias y opiniones sobre México se propagaron en letra impresa, tanto en publicaciones periódicas como en libros. Desde luego, fueron los expansionistas los que más cosas tuvieron que decir sobre esta nación aunque con demasiada frecuencia se tratara de exageraciones, falsedades o de la reproducción de los prejuicios y estereotipos que confirmaban la inferioridad del pueblo mexicano y su incapacidad para autogobernarse, al mismo tiempo que pregonaban la supremacía norteamericana. El 15 de mayo de 1847, en plena guerra con México, El Heraldo de Nueva York afirmaba:

> La universal nación yanqui puede regenerar y emancipar al pueblo de México en unos pocos años, y creemos que constituye una tarea de nuestro destino histórico el civilizar a ese hermoso país y facilitar a sus habitantes el modo de apreciar y disfrutar algunas de las muchas ventajas y bendiciones de que nosotros gozamos. [103]

Por esos años, la *Historia de la Conquista de México* tuvo un gran éxito en toda la Unión Americana. Su autor, William Prescott (1796-1859), se propuso y logró con creces -de acuerdo con hombres ilustres de la época como Washington Irving (1783-1859) y Alexander von Humboldt (1769-1859)- presentar una visión reivindicativa de la labor de España en América, misma que había sido tan denigrada en multitud de obras, entre ellas la muy leída *Historia de América* de Robertson, a la que aludimos con anterioridad. A partir de su publicación en 1843, la obra de Prescott, afirma Ortega y Medina, se convirtió en una fuente de conocimiento popular sobre México y ejerció "una influencia importante entre los jefes y oficiales e incluso soldados rasos de los dos ejércitos invasores norteamericanos (1846-1847)".[104] Las hazañas de los conquistadores españoles inspiraron y despertaron los afanes emulatorios de esos militares pero también de la gente común. Refiere Ortega y Medina el caso de un yanqui veinteañero que cambió el rumbo de su existencia como resultado de la lectura de la *Historia* de Prescott:

> La revelación que experimentó el novel lector Edward Ayer fue fulminante: al cumplir los treinta años era riquísimo. La historia de Cortés, de un

[102] Pedro Espinosa, *Carta pastoral del Illmo. Sr. Arzobispo de Guadalajara, Dr. D. ..., a sus diocesanos, con motivo de las Biblias Protestantes que han comenzado a circular*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez.
[103] Ortega, 1989, p 124.
[104] Ortega, 1970, pp XXI-XXII.

> extraordinario y ambicioso hombre de acción, habíale servido de acicate para superar todas las dificultades y para convertirse si no en marqués como su admirado dechado, cuando menos en millonario...[105]

Así pues, no resulta exagerado el testimonio de Alden B. Case, a quien la lectura de la obra de Prescott le había despertado una temprana empatía hacia los mexicanos que, ya en la edad adulta, tendría oportunidad de desarrollar cuando se dedicara a trabajar por la superación de ese "desafortunado" pueblo, cuya azarosa historia quedó magistralmente descrita por el citado historiador bostoniano:

> Mi interés por la Tierra Azteca data de más de 50 años, del tiempo cuando, de niño, leí la Historia de la Conquista de Prescott. Ningún libro me había atraído tanto como ése lo hizo. Lo releí, y mi sangre joven hervía ante la crueldad de los Españoles y brotaban mis simpatías para los desafortunados aztecas. En los años siguientes México fue la tierra de mis sueños, el país que más deseaba ver; pero la oportunidad de hacerlo me parecía improbable!.[106]

Otro testimonio, que refleja la importante influencia que ejerció la prensa y la varia pinta saga de historias que circularon impresas sobre nuestro país, proviene del misionero Eaton. Cuando le propusieron trabajar para la primera misión que la *American Board* establecería en una nación católica, recorrió las bibliotecas de Boston, su lugar de residencia, en busca de libros que le ayudaran a tomar la decisión de aceptar o rechazar esa oferta. Eaton no consigna los títulos de los libros que consultó, pero asienta que leyó aquellos que se enfocaban a las relaciones entre su país natal y su más cercano vecino del sur.[107]

Si la inestabilidad política y la prevalencia de políticos inmorales demostraban el deber que tenían los norteamericanos de absorber el territorio mexicano, según los expansionistas, el paganismo de los católicos mexicanos, el sojuzgamiento que sufrían de parte de la Iglesia católica, la incapacidad de esta institución de reformarse a sí misma y su cerrazón al progreso, eran las evidencias esgrimidas por los que apoyaron la fundación de la Misión México de la *American Board*. En uno y otro caso, es factible descubrir sin mayor esfuerzo que sus argumentos provenían, de lo que, atinadamente, Ortega y Medina

[105] *Ibid*., p XXI.
[106] Case, 1917, p 19.
[107] Eaton, 1922, pp 77-78.

ha llamado la "ingente montaña de prejuicios adquiridos", en los cuales tenía un terrible peso la tradición antiespañola.

De acuerdo con el punto de vista misionero protestante, México, al igual que el resto de países católicos de América, aguardaba la llegada del Evangelio, de la misma manera que en el siglo XVI. La fallida labor evangelizadora española no había hecho más que permutar la idolatría pagana por un culto, en apariencia cristiano, pero en el que se adoraban imágenes y no al Dios cristiano. Los misioneros españoles enseñaron a los indios que su salvación eterna dependía de que rindieran reverencia a los símbolos de la religión del hombre blanco, en vez de instruirlos en los principios de la doctrina cristiana. La labor del clero católico se había concretado a proporcionar a los nativos otras imágenes que sustituyeran a los ídolos rotos, y nuevas ceremonias que ocuparon el lugar de las antiguas. Según los misioneros, el paganismo o idolatría de los mexicanos era evidente en los ritos religiosos populares. Viajeros extranjeros que en distintas épocas habían recorrido el país y escrito sus impresiones sobre él, lo habían descubierto sin dificultad. Por ejemplo, Humboldt escribió a fines de la década de 1820, que: "La introducción de la religión romana no tuvo otros efectos sobre los mexicanos que sustituir con nuevas ceremonias y símbolos a los ritos de un culto sanguinario...". Pero no sólo extranjeros protestantes se habían referido a esta situación sino también extranjeros católicos como Emanuel Doménech, capellán del emperador Maximiliano (1832-1867) y autor de las afirmaciones siguientes que, con machaconería, asemejaban a la sociedad mexicana con una sociedad pagana:

> 'La fe mexicana es una fe muerta'; 'Es en vano esperar buenos frutos de un árbol malo, que hace de la religión una reunión desposeída de verdadera devoción, deshonrosa, ignorante, supersticiosa y llena de vicios'; 'El culto de los santos y las Vírgenes absorben de tal forma la devoción de la gente que no queda tiempo para pensar en Dios'; 'Yo digo que México no es un país católico, primero, debido a que la mayoría de la población nativa es semi-idólatra; segundo, porque la mayoría de los mexicanos desconocen su religión hasta el grado de que no tienen otro culto que ese de la apariencia'.

Los siglos transcurridos desde la etapa de la conquista no había variado en absoluto el estado generalizado de ignorancia sobre los principios del cristianismo ni la práctica de una religiosidad incapaz de trascender las formas rituales. En ello coincidían tanto los misioneros protestantes norteamericanos como otros extranjeros que, según éstos, no tenían

interés alguno en la introducción del protestantismo en nuestro país, pero que estaban bien informados de las condiciones religiosas prevalecientes. Todos concluían que el catolicismo romano no había producido aquí mejores resultados que el hinduismo o el confusianismo entre las gentes que practicaban esas creencias.[108] Así pues, existían abundantes pruebas de la necesidad de convertir a México y al resto de países católicos en "campos" misioneros, es decir, en áreas susceptibles de ser evangelizadas.

En el discurso misionero, como se dijo antes, la regeneración suponía una triple dimensión: religiosa, política y social, aunque el énfasis recaía sobre la primera. El protestantismo se presentaba siempre como la fuente de la que emanaba esa transformación integral del individuo y la sociedad. El reverso de la moneda lo ocupaba el catolicismo, en particular, la Iglesia católica, institución que figuraba como la principal rémora de las nuevas repúblicas americanas. El siguiente comentario de Stephens, uno de los primeros misioneros que llegaron a Guadalajara, muestra esa convicción en el poder regenerador del cristianismo protestante a la vez que denuncia a la institución responsable del atraso e ignorancia de los mexicanos. Luego de observar el estado de "degradación intelectual, moral y religiosa" de la población de Ahualulco, concluía el citado norteamericano:

> Qué contraste entre el elevado poder de la Iglesia y esos pobres romanistas. La Iglesia Cristiana en 50 años transformó a los nativos de las Islas Sandwich de salvajes en gente educada. La Iglesia Romana después de trabajar aquí con todas las ventajas por 300 años no ha podido enseñarle a la gente los primeros pasos del conocimiento.[109]

La acción regeneradora del protestantismo debía alcanzar a la misma Iglesia católica. Esa era otra de las razones que acreditaban la implantación de las misiones en los países católicos, como se explicaba en un folleto publicado por la *American Board*, en 1901. Ahí se decía que el objetivo de la Misión México no era atacar o desintegrar a la Iglesia católica, sino introducir "la levadura del Evangelio de Jesucristo, y plantar las instituciones evangélicas, las cuales podrían formar hombres y mujeres emprendedores y cristianos sinceros".[110] Se aprecia aquí, de manera indirecta, la crítica al catolicismo por

[108] Case, 1917, p 206.
[109] ABFCM, documento 482, vol. 1, 1a. parte, 1871-1880.
[110] "*Sketch of the Mission of the American Board in Mexico*", published by the Board, Congregational House, Boston, Mass., 1901.

fomentar la indolencia, la falta de iniciativa y la doble moral católica. Estas mismas acusaciones, como se mencionó, se hacían en otros tiempos a los españoles.

El protestantismo podía cumplir, una vez más, el papel de detonante de un movimiento reformista del catolicismo, como había ocurrido en el momento de su nacimiento en el siglo XVI. Este supuesto -del influjo benéfico de las misiones protestantes sobre la Iglesia católica mexicana- sería uno de los principales puntales de las misiones que sostenían las distintas denominaciones norteamericanas, según se dijo en numerosas ocasiones; una de ellas data de 1894, cuando se explicó lo anterior a los lectores del periódico publicado por los congregacionales en Guadalajara: "Cuando la iglesia romana se haya puesto al nivel de la misma en los Estados Unidos aún, y más, cuando se haya conformado con las doctrinas de sus propios doctores en teología, habrá menos necesidad del contingente que ahora presta la iglesia evangélica".[111]

En síntesis, la fallida evangelización realizada por la Iglesia católica, sumada a su incapacidad de purificarse a sí misma, daban como resultado que la sociedad mexicana viviera sumergida en el paganismo, del cual debía ser rescatada por los encargados de la propaganda protestante. Una de las expresiones más claras de esa postura la emitió el misionero Howland, en la segunda década del siglo XX:

> La historia ha demostrado ampliamente el principio, que apela a la vez a la inteligencia y a la conciencia de todas las personas sin prejuicios, que una iglesia que por la fuerza expulsa toda rivalidad y trata de eliminar toda discusión entre sus propios adherentes, no puede prestar un servicio apropiado a sus fieles ni mantener en forma permanente su pureza. Tal condición demanda, **tan fuertemente como el mismo paganismo**, la predicación de las enseñanzas del Evangelio.[112]

En una sociedad con tales características, el avance de la secularización se convirtió en un motivo más de preocupación -y justificación- para los partidarios de las misiones. De acuerdo con ellos, en las sociedades católicas se estaban generando formas novedosas de paganismo, como la indiferencia religiosa y el ateísmo. Cabe recordar que estas actitudes, que delataban un distanciamiento de lo religioso, se presentaban asimismo en la sociedad norteamericana pero, en este caso, se atribuían al acelerado crecimiento económico de Estados Unidos que creaba una fascinación por la riqueza material e inducía al individuo a

[111] *El Testigo*, tomo VIII, número18, 15 de septiembre de 1894..
[112] ABCFM, John Howland, *Mexico Today*, documento 165, Vol. 11, 1a. parte, 1910-1919. El énfasis en letra negrita es mío.

alejarse de la religión. Tratándose de México, los indiferentes y los ateos eran el resultado del oscurantismo del clero así como de su corrupción. El pésimo ejemplo que daban sus miembros orillaba a la gente educada a distanciarse de la religión, en tanto que en la masa del pueblo tenía el efecto de atrofiar la capacidad de distinguir entre el bien y el mal. La gente educada, al ver los abusos y la falsedad de la Iglesia, y dado que no se les presentaba ninguna otra opción religiosa, se encaminaba al materialismo.

Si se recuerda lo dicho acerca de la inquietud que manifestaba el clero congregacional norteamericano por el avance de esos males en su propio entorno, se imagina el desasosiego que les generaban las declaraciones de sus misioneros que se referían a dicha problemática. Estos, por su parte, expresaron su firme voluntad de luchar en contra de la secularización en sus distintas expresiones. Stephens, por ejemplo, declaró que: "México está progresando rápidamente y si nos damos por vencidos en nuestros esfuerzos para cristianizarlo, este país no esperará, sino que avanzará hacia la irreligión."[113] Puesto que, al igual que en la sociedad estadounidense, en la mexicana, la secularización seguiría ganando terreno o, al menos, así lo creerían las mentes religiosas, este argumento -que afirmaba la necesidad de una lucha constante en contra de ese mal de la sociedad moderna- no caducaría. Más bien, complementaría la tradicional acepción del paganismo: además de los católicos, los indiferentes y los ateos serían los nuevos "impíos" o "gentiles". En consecuencia, surgía una razón más de la misión protestante en las tierras "papales": "¿Por qué entramos pues en los países católicos romanos? ¿No son cristianos sus habitantes? Sí, en parte. Pero una gran parte son incrédulos, y algunos hasta enemigos de la religión; y muchos de los demás ignoran varias enseñanzas de Jesucristo y de sus apóstoles."[114]

Dejando de lado el discurso que legitimó la nueva misión de la *American Board*, una realidad objetiva que debieron tener en cuenta los funcionarios y patrocinadores de esta sociedad, al momento de seleccionar a México como sede de la misma, fue su creciente cercanía propiciada por el aumento de las vías de comunicación que unían el Este y el Oeste, en especial, el ferrocarril. Al finalizar la guerra de Secesión, se completó la primera línea transcontinental y en 1869:

[113] *The Missionary Herald*, vol. LXX, núm. II, febrero de 1874.
[114] *El Testigo*, tomo VIII, número 18, 15 de septiembre de 1894.

> el tendido de la Union Pacific (desde Nebraska hasta Utah) y el de la Central Pacific (desde California hasta Utah), se unieron en Promontory Point, Utah". A esta primera línea transcontinental siguieron tres más acompañadas de un masivo programa de vías auxiliares hacia el Este. [115]

En consecuencia, se redujo de manera importante la distancia entre la sede de la *American Board* y México. Además de la duración del viaje entre el Este y el Oeste, se modificaron las condiciones del mismo, incrementándose la seguridad y comodidad para el viajero. Por otra parte, es probable que los funcionarios de la asociación citada conocieran los planes de las empresas ferrocarrileras de continuar el tendido de las vías férreas al sur del Río Bravo. Dependía del punto de partida de los misioneros el que recurrieran a uno u otro medio de transporte. Los primeros misioneros, enviados a la capital de Jalisco, hicieron una parte de su viaje por mar (de California a Mazatlán) y otra por tierra (de este puerto hasta Guadalajara). Quienes los relevaron en 1882, y partieron de Boston, se trasladaron hasta la frontera en el "caballo de hierro" y luego prosiguieron su viaje, en el territorio mexicano, en los transportes terrestres tradicionales.[116]

Para esos años, había mejorado significativamente la relación entre los gobiernos de ambos países, y los intereses políticos se habían subordinado a los económicos, dando lugar al crecimiento de las inversiones norteamericanas en México así como al aumento de las transacciones comerciales. El programa de los liberales mexicanos, por su parte, tenía como puntos sobresalientes la colonización, la construcción de ferrocarriles y la inversión extranjera. Detrás de los capitales y las empresas, llegaron mas norteamericanos con sus familias a asentarse, principalmente, en los Estados del Norte y en algunas ciudades importantes del país. Desde la óptica misionera, esto abría la posibilidad de predicar la Palabra tanto a los propios compatriotas como a los mexicanos.[117] Esta combinación inusual -misión doméstica y, a la vez, misión extranjera- no la tenían los demás campos misioneros de la *American Board* y resultaría un elemento que inclinaría a algunos a trabajar en nuestro país, en tanto que otros preferirían viajar a países mucho más lejanos porque, de acuerdo con un misionero que vivió en nuestro país a lo largo de casi cuatro

[115] Adams, 1979, p 115.
[116] Los empresarios y administradores de la compañía, que tenía la concesión para construir el ferrocarril Central, proporcionaron un pase -de ida y vuelta- al misionero Eaton para trasladarse de Boston a Santa Fé, y otro para viajar de esta ciudad a Paso del Norte. (Eaton, 1922, p 78)
[117] Eaton, 1922, p 77.

décadas, creían que así se aseguraban de haber seleccionado lo más exótico y diferente de lo propio.

VIII.- LOS MISIONEROS

Además del anticatolicismo que manifestaron continuamente los misioneros establecidos en México, se pueden rastrear otras huellas de la influencia que sobre ellos ejercieron las corrientes culturales de su época, y de los procesos históricos por los que transitó la sociedad norteamericana del siglo XIX. Esas huellas se encuentran diseminadas en sus cartas e informes, en sus libros y folletos y en los escasos datos biográficos que proporcionan las fuentes consultadas.

El profundo efecto que tuvieron en la vida de los estadounidenses, la expansión territorial y la inmigración, se trasluce en el caso de los misioneros que vivían en los Estados del Oeste cuando se contrataron con la *American Board*. Al menos dos eran oriundos del Viejo Continente y con varios sucedía que sus padres -o al menos uno de ellos- habían emigrado de algún país europeo a América. Stephens y Watkins habían nacido en Gales, Inglaterra[118] y, probablemente, en los primeros años de su infancia habían llegado junto con sus familias, a California que, como ya se dijo, atrajo a un sinnúmero de inmigrantes a partir del descubrimiento del oro en 1848. Dichos misioneros fueron dos de los tres graduados de la primera generación del *Pacific Theological Seminary* de Okland, California,[119] donde quizá los contactó la *American Board* para invitarlos a inaugurar la Misión del Occidente Mexicano. El padre de Rebeca E. Burdof -quien trabajó en los colegios de los congregacionales en Guadalajara y Mazatlán- llegó de Alemania en 1867 y unos años después, ya casado, se estableció con su familia en el citado Estado de la Unión Americana. Rebeca recordaba que su vida familiar había transcurrido al aire libre, en el rancho y la granja, en compañía de ocho hermanos. El ya citado Case, dejó la comunidad que pastoreaba en Dakota para venir a México como misionero. En Kansas, otro estado fronterizo, habían nacido Isabel M. Haskins, quien era la única maestra misionera soltera que formaba parte del segundo equipo enviado a Guadalajara, y Louis B. Fritts, que llegó a esta ciudad en 1912.

[118] *El Testigo*, tomo XXVII, número 4, 27 de enero de 1912.
[119] Esta institución se convirtió en el *Pacific School of Religion* de Berkeley, California, según se asienta en un informe de principios de los años 1950.

Podría haber algo más que coincidencia en el hecho de que varios de los misioneros que se enrolaron como modernos cruzados en las misiones extranjeras, vivieran en la "frontera". De acuerdo con los estudiosos de la historia norteamericana, esa experiencia fraguó un estilo de vida y ciertos rasgos del carácter de los individuos que pasaban por ella, que resultaban muy útiles también para quienes se lanzaban a la azarosa empresa de propagar su fe religiosa en tierras extranjeras.

A lo largo de más de un siglo, los habitantes de Norteamérica tuvieron ante sí el reto de conquistar un amplísimo territorio, tanto hacia el Noroeste como el Sudoeste y el Oeste. Por los más diversos motivos, un elevado número de ellos, tanto inmigrantes recientes como antiguos colonos que por varias generaciones habían permanecido en el mismo sitio, se decidieron a cambiar la vida más o menos segura y estable que tenían, para ir a vivir a terrenos inhóspitos, poco poblados y llenos de peligros, pero en los cuales las oportunidades de adquirir tierras para el cultivo, de explotar minas o recursos forestales y de practicar el comercio, parecían ilimitadas. A ello obedecía que, desde finales del siglo XVIII, para dicha sociedad la "frontera" no representara una línea de demarcación fija sino las amplias zonas poco pobladas por blancos, cercanas a las tierras de los indios, donde se llevaba un estilo de vida muy diferente al acostumbrado en las regiones de colonización ya estructuradas. En la década de 1870, cuando se inauguró la Misión México, el criterio oficial señalaba que debía incluirse en la "frontera" el territorio donde vivieran únicamente dos personas de raza blanca por milla cuadrada.

La sobrevivencia en esos parajes requería del trabajo duro y tesonero, de todos los miembros de la familia. Demandaba un carácter firme, confiado y optimista que proporcionara al individuo la seguridad de que los esfuerzos invertidos durante años en cierta empresa, fructificarían en el futuro. En otras palabras, de coraje y perseverancia. Algunas características más que se les reconocían a los habitantes de lo que se consideraba "los márgenes de la civilización", eran la rudeza, franqueza y flexibilidad; en algunas situaciones, esta flexibilidad y capacidad de adaptación se traducía en una cierta tolerancia a la violencia que se tornaba algo natural en lugares donde los controles y las instituciones gubernamentales no estaban bien desarrollados. En las soledades de la frontera, se desarrollaba "una fuerte afición por enfrentarse y dominar toda clase de desafíos".[120] De ahí

[120] Degler, 1990, p 201.

que, se dijera, que sus habitantes eran proclives al igualitarismo y al individualismo, aunque de igual forma se mostraban dispuestos a colaborar en actividades comunitarias específicas.

No resulta descabellado pensar que la vida en la frontera podía preparar a los individuos para un oficio como el de misionero en el extranjero. Rasgos muy semejantes a los de los habitantes del Oeste se necesitaban para enfrentar los retos, obstáculos y peligros que entrañaba el proselitismo religioso más allá de las fronteras norteamericanas, entre gente que hablaba otra lengua, y que tenían costumbres y una visión del mundo que a los misioneros les resultaban extrañas. Los campos misioneros se fundaban donde la "civilización" aún no llegaba y en ellos se necesitaba, al igual que en la inhóspita "frontera", de una gran capacidad de adaptación, ingenio y creatividad, de un firme individualismo a la vez que se debía estar en disposición de coordinarse con los demás integrantes del grupo, si lo había.

De los misioneros que provenían del Oeste de Estados Unidos, sólo en el caso de Case se puede entrever cómo surgió el celo misionero en él: en parte, se debía a la influencia de Prescott y, con seguridad, había sido decisiva la influencia de su madre, una mujer muy religiosa que, como se recordará, había anhelado que alguno de sus hijos escuchara el "llamado" de un campo misionero. De los demás, desconocemos qué los había alentado a dedicarse a esa labor pero es pertinente recordar que precisamente la "frontera" había sido el terreno más propicio a los renacimientos religiosos, y que los predicadores evangelistas recorrieron esos territorios en repetidas ocasiones, congregando en su derredor a las multitudes. Así pues, podría ser que algunos de los que venían del Oeste fueran conversos recientes en tanto que otros quizá reactivaron su identidad religiosa, al calor de los encendidos sermones de esos oradores.

Se puede delinear otro tipo de misionero, además del originario de los Estados fronterizos de la Unión, a partir de los casos de Howland, Eaton y Wright.[121] Entre las características que les otorgaban un sello especial sobresale la pertenencia a familias de profunda religiosidad, en las cuales uno o varios de sus miembros habían ejercido el

[121] También originaria del Noreste era Florencia White, maestra comisionada para trabajar en el colegio de niñas que funcionaba en Guadalajara. Su estado natal era Massachusetts. La señorita White llegó en 1892 a la capital de Jalisco, después de trabajar tres años en Japón. (*El Testigo*, tomo VI, número 24, 15 de diciembre de 1892)

ministerio pastoral o se había dedicado a las misiones. Todo apunta a que se trataba de familias acomodadas de Nueva Inglaterra o de los primeros Estados del Noreste, descendientes de los ingleses puritanos. que, como se señaló, con el correr del tiempo, se convirtieron en defensores del abolicionismo y opositores del expansionismo territorial. Tanto Howland como Eaton eran hijos de ministros religiosos. Los padres de aquél se habían dedicado a las misiones extranjeras por lo que Howland había nacido en la India, cuando sus padres trabajaban allá. Una de sus hermanas trabajó 57 años en China y en Ceilán. Wright también tenía una hermana dedicada al servicio misionero en Turquía.[122] Así pues, detrás de este tipo de misionero había un entorno que propiciaba la religiosidad, la solidaridad hacia los desposeídos, la responsabilidad por extender la fe cristiana.

Otro rasgo relevante de este segundo grupo de misioneros sería el haber realizado estudios en las universidades más antiguas y de mayor prestigio del país. El padre del misionero Eaton había egresado de Yale y él estudió en la Universidad Beloit, en el Seminario Teológico de Chicago y en el Seminario de Andover. Cabe recordar que esta última institución, que se localizaba en las inmediaciones de Boston, fue fundada por los congregacionales, a principios del siglo XIX, a raíz de que los unitarios se apoderaron de Harvard, y en ella se fomentaron constantemente las misiones. Es probable que en estas mismas instituciones estudiara Howland pues en ellas se podían cursar los estudios teológicos de mayor nivel, y este misionero alcanzó el máximo grado, esto es, el de "Doctor in Divinity". [123]

Ya fuera que provinieran del Oeste o del Noroeste, que hubieran hecho sus estudios teológicos en los afamados "colleges" de Nueva Inglaterra, o en los noveles seminarios de los Estados fronterizos, en ambos tipos de misioneros se descubren ciertas actitudes, valores e inquietudes que se gestaron en la sociedad norteamericana, alimentados por los renacimientos religiosos y el romanticismo, y que se encargarían de fortalecer el expansionismo territorial y el nacionalismo. La manera de apreciar la diversidad que se podía encontrar en la naturaleza y en la humanidad y, en segundo término, la importancia

[122] Esta tradición la continuaron varios de los hijos de estos misioneros.
[123] Para hacer esta última afirmación, me baso en una inscripción de su puño y letra que aparece en el folleto "Mexico Today" que, como ya se dijo, ignoro si se publicó. Al inicio del mecanuscrito, Howland escribió el título seguido de su firma autógrafa: "*By Rev. John Howland D.D., of Guadalajara*". El significado de "***D.D***." es el arriba indicado.

que concedían a las emociones y sensaciones, son actitudes que se encuentran en algunos de ellos y que cualesquiera que fuera su raíz, se incrementaría con la experiencia misionera.

Como se recordará, el romanticismo afirmó la diversidad de la sociedad y le otorgó significación. Se puede pensar que la atracción y admiración que ésta suscitaba en el hombre romántico, le ayudó a expandir su conciencia del mundo, preparándole para una mayor tolerancia hacia el Otro. Asimismo, el lugar que tanto el romanticismo como el revivalismo daban a las emociones y sensaciones alentaban su búsqueda, y pudieron contribuir a incrementar el atractivo de la experiencia misionera puesto que esa forma de vida, que mezclaba la propia existencia con el trabajo en un grado mayor que muchos otros oficios y profesiones, constituía un camino seguro para satisfacer tales anhelos, sobre todo si se llevaba a cabo en sociedades por completo diferentes a la norteamericana.

El párrafo introductorio del folleto intitulado "México Moderno", del misionero Eaton, permite entrever varios de los rasgos antes señalados. En él se expresa, en primer término, la admiración que despertaba en su autor y en muchos de sus contemporáneos, la diversidad de la sociedad mexicana y de sus recursos naturales. Eaton no escatimó calificativos para plasmar las emociones que podía deparar el encuentro o la convivencia con los "diferentes". Estos ya no originaban incomodidad o rechazo en los individuos dispuestos a incursionar por mundos desconocidos y diferentes del propio, como se nota en el hecho de que Eaton utilizara sólo calificativos positivos ("más interesante", "profunda fascinación", "interminable variedad", "oportunidades extraordinarias", "prodigiosamente diversa"). Al mismo tiempo, reconocía en sus compatriotas una amplia gama de inquietudes que comprendían desde la búsqueda de conocimientos y "sensaciones" novedosas hasta el afán de lucro y la capacidad de vivir una experiencia estética y religiosa:

> 'Encontré a México más interesante que ningún otro país de Europa y Asia' declaró uno de los oficiales de la Sociedad Unida de Esfuerzo Cristiano. Ejerce una profunda fascinación en el viajero, ansioso de nuevas sensaciones; para el arqueólogo, que estudia los restos de antiguas civilizaciones; para el artista que aprecia la interminable variedad de sus paisajes, arquitectura, gente y color; para el empresario y el capitalista, que buscan oportunidades extraordinarias de inversión productiva; para el estudioso de las condiciones sociales, quien puede descubrir en su gente, prodigiosamente diversa, los diferentes estadios de desarrollo, desde un extremo que sugiere los tiempos feudales, hasta ejemplos modernos de actividad industrial y cooperación organizada; y, por encima de todo para el obrero cristiano, quien anhela ver establecido el Reino de Dios, y que

> encuentra donde quiera, hombres y mujeres listos para recibir lo mejor que él puede ofrecerles, de luz, de vida nueva, y amistad con el Redentor del mundo. [124]

Aunque se podrían citar otros ejemplos que muestran la influencia de la cultura norteamericana decimonónica en los misioneros, éstos no deben ser vistos únicamente como hijos de su época. Si lo fueran, hubieran sido incapaces de trascender el ambiente de exacerbado nacionalismo y anticatolicismo de su entorno. En la decisión de dedicarse a las misiones extranjeras se percibe una cierta rebeldía e inconformidad con una sociedad, como la estadounidense en la segunda mitad del siglo, en la que la corrupción se había infiltrado en los distintos niveles de la política y de la administración pública, y en donde la ambición de la burguesía y la industrialización desembocaban en la explotación de las mayorías. En este sentido, encuentro una gran similitud entre intelectuales como Prescott, y varios misioneros de la *American Board*. El citado historiador dirigió su interés hacia un "objeto de estudio" terriblemente devaluado para la opinión media nacional estadounidense -España, Hispanoamérica y sus hombres más representativos del siglo XVI- y se atrevió a presentarlo bajo otra luz, aunque con ello se ganó la crítica de varios de sus colegas que afirmaron que su obra "valía poco porque no estaba al servicio de los ideales democráticos de la nación norteamericana".[125] Por su parte, los misioneros encauzaron su esfuerzo y trabajo -en ocasiones, de toda la vida- hacia sociedades poco estimadas -si no es que menospreciadas-. A los misioneros, esa evasión, que encajaba bien al hombre romántico, no les ganó la repulsa de sus conciudadanos como le sucedió a Prescott, pero el precio que tuvieron que pagar fue igual o más elevado puesto que implicó alejarse de su tierra natal y de su familia.

Pero la semejanza entre los intelectuales que se rehusaron a comprometerse con "los sórdidos intereses de la burguesía norteamericana de su tiempo"[126] y los misioneros que vinieron a México, no termina con ese gesto de rebeldía e inconformidad. En algunos casos, los misioneros también tomaron la pluma con la intención de desbaratar ciertos prejuicios y estereotipos sobre los mexicanos, que se hallaban muy extendidos entre sus compatriotas. Por ejemplo, el ya citado Winton lamentaba que, al estallar el movimiento

[124] ABCFM, James D. Eaton, *Modern Mexico*, documento 168, volumen 11, 1a. parte, 1910-1919.
[125] Ortega, 1970, p XXXIII.
[126] *Ibid*., p XXXVII.

revolucionario de 1910, la prensa norteamericana encontrara que la causa de ese hecho estaba en los "defectos raciales" de los habitantes. Winton consideraba que esta afirmación nacía de la ignorancia sobre la historia mexicana y que los detractores del pueblo mexicano se dejaban llevar por añejos prejuicios que no les permitían ver que éste estaba comprometido en una lucha por la libertad. [127]

Otro ejemplo lo encontramos en la obra del misionero Case, ya citada. Al escribirla, el objetivo que perseguía era el de contrarrestar la pobre opinión de México que tenían sus conacionales. Case lamentaba también que los periódicos de Estados Unidos publicaran casi únicamente noticias de hechos violentos, fomentando así el poco respeto que sus lectores tenían por su vecino del Sur. Por ello, los invitaba a tener presente que mucho de lo que se publicaba, carecía de fundamento y, asimismo, que por cada cosa terrorífica que difundía la prensa, un ciento de cosas buenas debían ser dichas de la sociedad mexicana. Debía saberse, decía, que los mexicanos eran gente de paz, y que, mientras algunas partes del país se habían levantado en armas, la gran mayoría de la población seguía comprometida en sus empleos acostumbrados y mostraba su disgusto con los desórdenes que ya habían durado mucho en su tierra amada.[128]

Los testimonios anteriores, que podrían multiplicarse, confirman que, al igual que hicieron Prescott y otros intelectuales de Norteamérica, hubo misioneros que sensibilizaron a sus compatriotas con respecto a México y a América Latina, y difundieron imágenes más objetivas sobre estos pueblos. Se constata una marcada diferencia entre los escritos de los primeros misioneros que se refirieron a ellos como gente "pobre", "ignorante" y "olvidada", y las obras antes citadas. Sus autores demostraron ser capaces de trascender sus propias condicionantes culturales y de desarrollar una mayor empatía de la que por lo general se espera de quien proviene de una sociedad hegemónica como la norteamericana. En otras palabras, el trato cotidiano y prolongado con los mexicanos -conversos e inconversos al protestantismo- así como la observación directa del desenvolvimiento de los acontecimientos y el estudio de la historia nacional, desembocaron en la construcción de nuevas interpretaciones sobre la realidad mexicana, mucho más comprensivas. Con toda razón, un funcionario de la *American Board* podría enorgullecerse, hacia mediados del

[127] Winton, 1913.
[128] Case, 1917, pp 15-16.

siglo XX, de que las misiones extranjeras en América Latina, se habían anticipado muchas décadas a la política gubernamental, al poner en práctica lo que se conocería como la política del "buen vecino".

IX.- CONCLUSIONES

Con el propósito de enmarcar en un contexto amplio las misiones protestantes norteamericanas, que llegaron a nuestro país en la segunda mitad del siglo XIX, he reconstruido la historia del origen y desarrollo de la *American Board,* que fue la primera asociación que en los Estados Unidos se dedicó a la propagación del cristianismo reformado allende las fronteras de esta nación. De igual manera me he remontado al siglo XVII para conocer el surgimiento de las Iglesias Congregacionales que fueron las creadoras de dicha sociedad misionera. Este recorrido por algunas etapas de la historia norteamericana nos proporciona los elementos para trascender la explicación simplista que considera a las misiones protestantes estadounidenses como una actividad que se fundamenta únicamente en el expansionismo y el imperialismo que ha caracterizado a nuestro Vecino del Norte, y demostrar que esa actividad ha sido el resultado de un conjunto de procesos históricos y de movimientos culturales de gran complejidad que se han desarrollado a lo largo de varias centurias.

Las Iglesias Congregacionales fueron establecidas por los ingleses que, inconformes porque la Iglesia Anglicana conservaba prácticas y creencias del catolicismo, demandaban que se le "purificara" de tales resabios. A causa de su radicalismo, los puritanos se convirtieron en un grupo disidente que se vio obligado a trasladarse en 1620 al Nuevo Continente en busca de un lugar donde practicar libremente sus creencias religiosas. Esos "peregrinos" figuraron entre los primeros habitantes europeos de las colonias de la costa Noreste de lo que más tarde sería Estados Unidos, por lo que se les recuerda como los fundadores de esta nación y de las primeras instituciones democráticas del gobierno colonial. La activa participación de los colonos en el gobierno civil tenía su fundamento en el papel trascendental que cumplían asimismo en la Iglesia. En efecto, en las Iglesias instituidas por los puritanos ingleses en América, la asamblea de creyentes constituía la máxima autoridad de la institución tanto en lo relativo a la liturgia como en lo concerniente a la doctrina. Varias colonias, como la Bahía de Massachussets, Connecticut y Maine, se

caracterizaron por la estrecha asociación entre el poder temporal y el poder religioso pero no así por su tolerancia hacia quienes no compartían sus creencias religiosas y estaban en desacuerdo con su rígida visión del mundo. A éstos se les persiguió y expulsó de las comunidades con lo cual se fomentó la fundación de nuevas colonias que sí garantizaron la libertad de conciencia para todos los hombres, como fue el caso de Rhode Island. Paulatinamente se acordó la separación del gobierno civil y el eclesiástico, surgiendo entonces las condiciones para que la tolerancia se generalizara hasta llegar a convertirse en uno de los rasgos típicos de las Iglesias Congregacionalistas.

El término "Congregacional" se utilizó primero para referirse a una forma de vida: los cristianos se comprometían con Dios y entre sí a caminar juntos, tratando de descubrir los designios de la Providencia en las Sagradas Escrituras. Por su parte, el "Congregacionalismo" aludía a las iglesias que se reconocían independientes pero que, por lo general, aceptaban confederarse para su apoyo mutuo. Se diferenciaban así de las "presbiterianas" que reconocían la existencia de un órgano colegiado de gobierno, el presbiterio o "consejo de ancianos", y que se agrupaban admitiendo la existencia de una jerarquía de concilios. Sería hasta mediados del siglo XIX que el Congregacionalismo se convirtió en una Iglesia o denominación.

El surgimiento de la actividad misionera protestante demandó una especial conceptualización del hombre, de la relación de éste con Dios, de la sociedad, de la experiencia religiosa y de la verdad, entre otras cosas. Para que brotara el activismo religioso de los creyentes puritanos fue necesario que la llamada doctrina de la predestinación -proveniente del calvinismo y sustentada por el puritanismo- perdiera paulatinamente su rigidez y llegara a aceptar que el hombre puede contribuir a su salvación mediante la realización de obras buenas. En este proceso jugaron un papel decisivo el Segundo Despertar y el romanticismo. El primero fue un renacimiento religioso que se inició hacia 1790 y tuvo brotes sucesivos a lo largo del siglo XIX. El romanticismo representó una cierta manera de vivir y un sentido de los valores.

El Segundo Despertar fortaleció la identidad religiosa y subrayó la importancia de la moral y la acción social. Concedió, asimismo, un nuevo valor al individuo, al desarrollo personal, a la experiencia y a las emociones. La creencia en que el hombre podía cambiar la

sociedad y salvar su alma se fue imponiendo gradualmente por boca de los teólogos y ministros religiosos que participaron en ese movimiento revivalista.

El romanticismo exaltó la intuición y la sensibilidad poética, y creía que éstas podían llevar al individuo al encuentro con la verdad. Los escritores y artistas románticos hicieron énfasis en la imaginación, la emoción, la experimentación, la informalidad y la apreciación de la naturaleza. La meta última del romanticismo era la "*liberación*" del individuo, es decir, el pleno desarrollo de sus potencialidades humanas. Bajo el impulso del romanticismo resurgió el hombre religioso que la Ilustración había desdeñado.

Las nuevas formas de percibir la trascendencia y la salvación, que prohijaron el Segundo Despertar y el romanticismo, emergieron junto con la convicción de que la sociedad era un organismo susceptible de reforma y perfeccionamiento. En la encrucijada de esas nuevas creencias de la sociedad norteamericana se encuentra el vasto conjunto de movimientos reformistas que se desarrolló en el siglo XIX, siendo uno de los primeros en aparecer el de las misiones extranjeras.

La creencia del clero puritano de la naciente república norteamericana de que la religión había perdido su papel central en la vida social tuvo una influencia determinante en la creación de la *American Board*. En busca de la forma de volver a cohesionar a la sociedad y de reinstalar en su base los principios religiosos que se creían perdidos, ese clero descubrió las potencialidades que encerraban las asociaciones voluntarias. Estos organismos resultaron ser los idóneos para el logro de objetivos religiosos y seculares porque reforzaban el concepto del individuo independiente y capaz de transformar el mundo. Así nacieron las misiones domésticas, las asociaciones de caridad y beneficencia y las misiones extranjeras. El mayor acicate para éstas últimas provino de Gran Bretaña. Los misioneros de este país las presentaron como un medio de revitalizar la religión en casa y en el extranjero, idea que se acoplaba admirablemente con lo que deseaban los dirigentes de las Iglesias Congregacionalistas del Noreste de Estados Unidos.

El nacionalismo norteamericano desempeñó también un papel importante en la instalación de la *American Board* y en su permanencia. Hacia 1810, año del nacimiento de esta organización, la rivalidad de los estadounidenses y los ingleses se había incrementado y dos años más tarde desembocaría en un conflicto bélico que se conoce como la "segunda revolución de independencia" debido a que representó un nuevo rompimiento, ahora de

índole cultural, con Inglaterra y, asimismo, una reafirmación de los rasgos característico de lo norteamericano. En ese ambiente resultaba comprensible que los partidarios de las misiones extranjeras, que habían estado colaborando con recursos económicos con la Sociedad Misionera de Londres, decidieran que había llegado la hora de que los Estados Unidos enviaran a sus propios misioneros a trabajar por la conversión de los no cristianos. La confianza que los norteamericanos sentían en sí mismos y en el futuro grandioso que les aguardaba a ellos y a su patria quedó reflejado en la meta de "*Evangelizar al mundo entero*" que se propusieron los fundadores de la *American Board*.

El nacionalismo tuvo un vigoroso crecimiento a lo largo del siglo XIX y estimuló las misiones extranjeras y el expansionismo territorial. La gran mayoría de los norteamericanos proclamó que su destino era extender a otras sociedades la religión y los valores que habían hecho posible el establecimiento y engrandecimiento de su nación. Se presentaron como el nuevo "pueblo elegido" para implantar la "verdadera" doctrina cristiana –que era la sustentada por el protestantismo- y la "verdadera" civilización que era la que había florecido primero en las trece colonias inglesas de América del Norte y luego en la república bautizada como los Estados Unidos de Norteamérica.

El anticatolicismo fue uno de los elementos constitutivos de la argumentación que justificó la necesidad de combatir el paganismo en donde quiera que éste se encontrara. También formó parte de la que apelación al derecho de apoderarse de las tierras que se encontraran en posesión de gobiernos corruptos e ineficaces. En la hostilidad que las Iglesias protestantes americanas sentían hacia el catolicismo resuenan las voces de los reformadores del siglo XVI que habían denunciado la "traición" de la Iglesia católica a los principios originales del cristianismo. En ese rechazo se encuentra reproducidas también las ideas esparcidas por la "leyenda negra" construida por los ingleses del siglo XVII para probar su derecho a la conquista del Nuevo Mundo, y que se basaba en desacreditar la evangelización realizada por España en los pueblos americanos. La evangelización española había fallado y repercutido negativamente en el carácter y en la conducta tanto de los indios como de sus descendientes, los pueblos mestizos de América Latina. Así, los norteamericanos se apropiaron de la tarea regeneradora invocada por sus antepasados ingleses y la utilizaron para demostrar su derecho a apropiarse de una extensa parte del

territorio mexicano y a extender su "área de influencia" hacia otros países del Continente Americano.

A partir de mediados del siglo XIX, en la sociedad estadounidense, el anticatolicismo se incrementó como resultado de la llegada de un volumen cada vez mayor de inmigrantes católicos procedentes de Irlanda y Alemania. Se intensificó entonces el temor de que las naciones católicas europeas estuvieran valiéndose de ese medio para atentar contra la estabilidad de la república, debilitar el espíritu patriótico de sus ciudadanos y, en consecuencia, limitar su creciente poderío. En ese ambiente, se fortaleció el consenso de combatir a ese enemigo tanto dentro como fuera de las fronteras nacionales. A esa lucha quisieron contribuir los feligreses de las Iglesias Congregacionales estableciendo en México su primera misión en una sociedad católica.

Redimir a los mexicanos católicos de su ignorancia de los principios cristianos y, por tanto, de su paganismo, no fue la única meta que se fijó la *American Board* al enviar a sus misioneros a trabajar al Sur del Río Bravo. Desde el primer momento se consideró que esa tarea sería incompleta si no comprendía asimismo el fomento de la educación y la implantación de los principios que hacían posible la reforma de la sociedad. Que esos principios coincidieran con los que se apreciaban como la esencia de la cultura norteamericana y su patrimonio exclusivo era natural dado el origen nacional de los misioneros y de sus patrocinadores. De esa manera, creían éstos, estaban solidarizándose con un pueblo "atrasado" y "olvidado" y contribuyendo a su desarrollo.

CAPÍTULO 3

PROTESTANTES, CATÓLICOS Y LIBERALES (1872-1882)

I.- INTRODUCCION

Durante la segunda mitad del siglo XIX, las Iglesias o denominaciones protestantes norteamericanas que iniciaron su trabajo proselitista en México, establecieron su matriz en la capital del país. Una estrategia diferente siguió la *American Board* que fundó sus centros principales en Chihuahua y Guadalajara, con la intención de abarcar desde ahí los estados del Noroeste y el Occidente.

El criterio que guió la selección de esa zona de trabajo, por parte de la sociedad misionera de las Iglesias Congregacionales antes citada, fue el de tratar de no interferir o entrar en competencia con otras denominaciones hermanas que se les habían adelantado y ya laboraban en varios estados del Norte, el Centro y el Sureste de la República Mexicana. La ciudad de Chihuahua se convirtió en la sede principal de la "Misión del Norte", en tanto que Guadalajara cumpliría esa misma función en la "Misión del Occidente". Cuando, en el otoño de 1891, esas ciudades quedaron enlazadas por el ferrocarril, se estableció una única entidad que se conoció de manera indistinta como la "Misión México", la "Misión Congregacional" o, simplemente, la "Misión".

La obra misionera así denominada parece aludir a una institución con una localización geográfica definida y poseedora de cierta estructura administrativa; sin embargo, conviene tener presente que, más bien, se refería a un conjunto de organismos y prácticas que compartían una misma finalidad, la propaganda de la doctrina protestante. Aparte de los colegios y las asociaciones religiosas y de superación humana, la Misión Congregacional era sobre todo el conjunto de misioneros norteamericanos, evangelistas mexicanos[1] y de congregantes o feligreses.

He dividido el desarrollo de la obra misionera patrocinada por la *American Board* en Jalisco en varias etapas, recurriendo a ciertos sucesos y rupturas que tuvieron en ella una

[1] Se llama evangelista o evangelizador a la persona, de nacionalidad mexicana, que se dedica a la propaganda del protestantismo. Misionero, en cambio, se reserva para los extranjeros. El término de "*evangelista*" puede confundirse con el de "*evangélico*", que es como prefieren ser llamados los afiliados al protestantismo en México. A éstos me refiero de manera indistinta como "evangélicos" y "protestantes".

especial repercusión. El presente capítulo está dedicado a la que he bautizado como la "etapa de los pioneros" que comienza en 1872 con el establecimiento de los primeros grupos de conversos o "congregaciones", y finaliza en 1882 cuando, debido a conflictos suscitados entre el personal misionero, uno de sus integrantes dejó de laborar para la sociedad misionera de Boston y se contrató con la Misión de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur. Las pequeñas congregaciones establecidas en la entidad jalisciense decidieron seguirlo por lo cual abandonaron el Congregacionalismo y se afiliaron al metodismo.

La implantación de la denominación Congregacional vivió así su primera crisis que, al igual que las subsecuentes, sería superada sobre todo gracias a la determinación de la asociación misionera que auspiciaba dicha empresa. Así pues, los principales protagonistas del capítulo son los misioneros y el propósito central es analizar su inserción en la sociedad jalisciense. A partir de ellos enfoco la situación de los demás sujetos de estudio: la Iglesia, los católicos, el Estado, otros grupos sociales- y sus reacciones ante la presencia de esos extranjeros que llegaron a fundar una Iglesia protestante. De manera paralela mi esfuerzo se dirige a discernir cómo esas reacciones ayudaron u obstaculizaron la labor de proselitismo religioso que aquellos extranjeros se propusieron realizar.

La primera década de la historia del Congregacionalismo en Jalisco transcurrió en un clima de confrontación ideológica que era resultado del triunfo liberal y de la expulsión de los conservadores del escenario político. En especial, durante el quinquenio 1872-1876 se vivió una especie de clímax en el enfrentamiento de las añejas rivalidades -recrudecidas por la independencia política- y los nuevos antagonismos -surgidos a lo largo de medio siglo de vida autónoma-. El Estado y la Iglesia, los supremos representantes de los bandos contrapuestos, luchaban por fortalecer sus respectivas posiciones. Para ello, impulsaron cada uno por su cuenta un proceso interno de centralización del poder, para enfrentar en mejores condiciones a los enemigos externos.

En la década de estudio, la Iglesia católica luchó por recuperar el terreno perdido a causa de la Reforma juarista, y lo hizo, en buena medida, abrazando la postura de conservadurismo extremo que caracterizó a la política impulsada por el Papa Pío IX. En varios países católicos -Italia, Francia y de América Latina- las minorías reformistas habían declarado la guerra a la Iglesia, de modo que ésta "por una reacción de defensa instintiva, se centraliza y se entrega al absolutismo; frente al amenazador liberalismo, el universalismo

se impone, tanto más cuanto el laicismo de los Estados se acentúa." Había más de una semejanza en los ataques que le dirigían a la Iglesia católica los nacionalistas italianos, los radicales de la Comuna de París y los liberales mexicanos. En Jalisco, el arzobispo Pedro Loza (1869-1898) será el encargado de implantar esas medidas "*universales*" que tendían a contrarrestar la influencia de los principales adversarios del catolicismo: el liberal, el positivista, el masón y el protestante. [2]. La presencia de éstos en el territorio de su diócesis fue un acicate más para introducir cambios que en algunos casos le reportaron a ella misma buenos frutos porque renovaron y ampliaron sus bases sociales.

El Estado mexicano, por su parte, se propuso avanzar en su consolidación apoyado en nuevos sectores sociales y en el positivismo -la más joven corriente ideológica prohijada por el liberalismo-. Durante el gobierno del Presidente Sebastián Lerdo de Tejada (1827-1889), se aplicaron un conjunto de medidas que lesionaron a la Iglesia, provocaron el descontento de la población y agravaron el desorden y la violencia que se padecían como secuelas de la guerra civil. La política anticlerical se modificó a partir de la llegada en 1876 de Porfirio Díaz (1830-1915) al poder: este liberal inauguró una nueva estrategia que le llevó a utilizar a la Iglesia para imponer su dominio político. Para ello, no derogó la legislación liberal que restringía las funciones sociales de la institución católica pero permitió que se aplicara de una manera laxa concediendo así a la Iglesia un margen más amplio de acción, mismo que le llevó a recuperar su antiguo predominio.

En medio de la confrontación entre el Estado y la Iglesia, que luego se transformó en avenimiento, nacieron las Iglesias protestantes mexicanas, patrocinadas por las sociedades misioneras protestantes de los Estados Unidos. A diferencia de las norteamericanas que se alejaron voluntariamente del Estado a fin de preservar su autonomía,[3] las Iglesias protestantes mexicanas necesitarán mantener una cierta relación con la esfera gubernamental para resistir la fuerte oposición que en su contra desató la Iglesia católica. Esto las colocó, para bien y para mal, del lado del grupo político en el poder, atrayéndoles el rechazo de la gran mayoría de la sociedad no únicamente por

[2] Meyer, 1991, p. 90.
[3] El clero católico en Norteamérica también se desarrolló independiente del poder temporal. En la separación radical del Estado y la Iglesia vio Tocqueville el fundamento de la democracia norteamericana. Ver Enrique Krauze, "La ética católica y el espíritu de la democracia" en *Letras Libres*, Año II, Número 14, febrero del 2000, pp. 13 a 19.

representar una opción religiosa disidente de la católica, sino también porque fueron identificadas con la corriente del liberalismo mexicano en turno.

II.- LA LLEGADA DE LOS MISIONEROS.

En septiembre de 1872 llegaron a Guadalajara los primeros misioneros de la *American Board*, John L. Stephens y David F. Watkins. Hacía apenas un mes y medio que se habían realizado con gran solemnidad las honras fúnebres del presidente Benito Juárez (1806-1872). Como principal líder de la Reforma, Juárez había decretado la ley de libertad de cultos que abrió una doble posibilidad: el ejercicio público de sus cultos a los creyentes de religiones distintas a la católica que ya vivían en el territorio nacional y, en segundo término, la realización de actividades de propaganda religiosa con la finalidad de fundar nuevos grupos religiosos o iglesias.

La reelección del Presidente Juárez en 1871 había provocado levantamientos por todo el país cuyos cabecillas protestaron por el desacato a la ley que esa acción suponía. El más sonado de esos movimientos fue el encabezado por Porfirio Díaz bajo el *Plan de La Noria* que tuvo muchos seguidores en Jalisco. La efervescencia bélica que una vez más se apoderó de la entidad recrudecía la de por sí difícil situación política que planteaba la polarización de los distintos grupos liberales locales. Como había sucedido con las elecciones presidenciales, las que se llevaron a cabo en el año citado para relevar al jefe del Poder Ejecutivo estatal reavivaron los odios partidistas e instalaron la sospecha sobre la legalidad de los resultados que señalaron a Ignacio Luis Vallarta como ganador. Sin aceptar su derrota, los demás contendientes se dedicarían a atacar con todos los medios a su alcance al nuevo gobierno.

Así pues, la llegada de los citados misioneros protestantes no podía deberse a la existencia de condiciones especialmente atractivas: el estado de guerra si bien no era generalizado, sí estaba suficientemente extendido como para despertar el temor y la incertidumbre de cualquier extranjero que se propusiera iniciar una empresa de propaganda religiosa como la protestante.

Al arribar a la capital jalisciense, los pioneros del Congregacionalismo en México constataron que el triunfo político de los liberales no había afectado la hegemonía de la Iglesia, de modo que ésta conservaba casi intacto su ascendiente sobre la población. A él

recurriría para combatirlos a ellos y a los misioneros bautistas y metodistas que llegaron poco después. Sin distingo de las diferencias que había entre sus denominaciones, todos sustentaban creencias declaradas por ella heréticas hacía más de tres siglos.

En cada una de las acciones que los misioneros emprendieron, tendientes al cumplimiento de la labor que se les había encomendado, se toparon con la oposición del clero y con el firme control que mantenía en la vida pública y privada de la sociedad. La resolución de cuestiones que les eran tan necesarias como encontrar un lugar donde vivir y realizar sus ritos religiosos, y el acceso a una imprenta para editar sus folletos, fue difícil y lenta debido a los obstáculos interpuestos por órdenes de la autoridad de la Arquidiócesis de Guadalajara. Dicha autoridad prohibió a los propietarios de inmuebles que los rentaran o prestaran a los protestantes, y presionó a los dueños de las imprentas para que rehusaran el trabajo que les encargaban.

Para solucionar ambos problemas recurrieron a solicitar el apoyo de quienes, a causa de su rivalidad política e ideológica con la Iglesia, o debido a su carácter de extranjeros residentes en la capital jalisciense, no acataban las órdenes de la jerarquía eclesiástica. Entre los primeros figuraron el gobernador Ignacio L. Vallarta (1830-1893) y altos funcionarios militares y civiles de la entidad, así como individuos de ideas liberales, cuyos nombres se desconocen pues los misioneros se refirieron a ellos llamándolos solamente "hombres inteligentes" y "amigos". Estuvieron, asimismo, algunos sacerdotes rebeldes que habían salido de su institución. Entre los extranjeros se contaron los norteamericanos, ingleses y alemanes que eran propietarios o empleados de los negocios comerciales y de las nacientes fábricas o que se desempeñaban en las profesiones liberales como la docencia y la medicina.

Un grupo de liberales y extranjeros se encargaron de presentar al misionero Watkins "con los caballeros más influyentes de la ciudad", entre los que destacaban el mandatario citado y el Jefe de Instrucción Pública. Ambos conocían el motivo por el cual se encontraba en la capital jalisciense y ofrecieron ayudarlo en cuanto necesitara. Esas no fueron las únicas muestras de simpatía hacia la causa que representaba, ya que según explicó Watkins a sus patrocinadores de Boston había otros "...hombres inteligentes del lugar, con los cuales

he hablado personalmente sobre el asunto, que piensan y sienten como el Gobernador y el Jefe de Educación, acerca de la misión protestante". [4]

Sin embargo, la mayoría de esas promesas no se cumplieron puesto que ocho meses después de su llegada, seguían esperando que Vallarta les consiguiera un inmueble en el cual pudieran acondicionar un templo y una escuelita de primeras letras. El primero que les ofreció, lo rechazaron porque se trataba de una iglesia que estaban usando los católicos. A sabiendas del enojo y la indignación que había causado en éstos, el inicio de las actividades misioneras de los protestantes, el ofrecimiento de Vallarta puede considerarse una verdadera provocación, muy al tono con el radicalismo del momento, cuando los liberales competían entre sí por dar pruebas públicas de su celo reformista. Los misioneros, en cambio, demostraron poseer la sensibilidad suficiente como para no irritar aún más a sus opositores. "Podemos esperar por otra", manifestaron, creyendo seguramente que sería fácil se les adjudicara alguna iglesia de las que habían quedado inhabilitadas a raíz de la clausura de los conventos de órdenes religiosas masculinas y femeninas, ejecutada durante la Guerra de Tres Años. De esa forma habían procedido las autoridades de la capital mexicana en favor de las denominaciones protestantes que ahí se habían establecido desde hacía varios años, por lo que era factible que sucediera lo mismo también en Guadalajara.

Otro afamado liberal, el general Ramón Corona (1837-1889), se ofreció a realizar las gestiones necesarias para que se les prestara un cuarto grande, adyacente a la Iglesia de la Compañía, donde funcionaba una escuela pública. Pero, una vez más, los hechos desmintieron las intenciones: un año y medio después de su arribo, esto es, en enero de 1874, los misioneros seguían esperando.

Detrás de esas actitudes un tanto ambiguas de los liberales más destacados de Jalisco, y de las opiniones contradictorias que Watkins escuchó acerca del gobernador Vallarta (para unos, dijo, era "un hombre muy malo", en cambio, para otros "uno de los mejores") se adivina la lucha que sostenían entre sí los distintos grupos políticos escudados en el liberalismo. La posición de esos grupos experimentó un cambio importante a consecuencia de la muerte del presidente Benito Juárez.

Con el deceso del principal líder de la Reforma, Vallarta y su grupo perdieron por partida doble, pues por un lado se quedaron sin el apoyo del ejecutivo federal, cuya

[4] ABCFM, documento 590, Vol. I, 2a. parte, 1871-1880.

intervención había sido decisiva para que el afamado abogado jalisciense se sobrepusiera a sus contrincantes y llegara a dirigir su Estado natal; por el otro, sufrieron las consecuencias de quedar asimilados al grupo perdedor que era el encabezado por Porfirio Díaz. Este militar, con quien Vallarta tenía múltiples compromisos, se había alzado en armas desconociendo la reelección de Juárez con el *Plan de La Noria*, el cual tuvo muchos seguidores en Jalisco. La llegada a la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada fortaleció a sus correligionarios en la Entidad, que en adelante se dedicarían a atacar la administración vallartista.

La buena acogida que los liberales prominentes de Jalisco brindaron a los enviados de las sociedades misioneras norteamericanas se circunscribió al ámbito de la vida pública y a los términos marcados por la ley, por lo que podría calificársele de tibia. No en todas partes sucedió así; por ejemplo, en el Estado de Yucatán, los liberales introdujeron a los protestantes en su círculo familiar y social, y ellos mismos se involucraron de manera directa en la difusión del protestantismo. Un caso así personificó el general Procopio Díaz, que habiendo formado parte del grupo de Juárez y de Juan Álvarez (1790-1867), se convirtió al presbiterianismo y se hizo pastor. Por su activa participación en la difusión de esa denominación, fue nombrado responsable de la misión cuando, poco después de inaugurada, los norteamericanos que estaban al cargo tuvieron que dejar el país.[5]

Comparado con casos como el del citado general Díaz -que no fue excepcional- el apoyo ofrecido a los misioneros por los liberales jaliscienses, prominentes o no, parece bastante limitado. Como se verá más adelante, los liberales de Ahualulco invitaron al misionero Stephens pero no lo defendieron de la turba que lo atacó. Esto llama la atención porque no coincide con el decidido involucramiento de ese grupo político en la Guerra de Reforma y en la lucha en contra del Segundo Imperio.[6] Al parecer su compromiso con el

[5] El Gral. Procopio Díaz peleó en la Guerra de Tres Años y en contra de la intervención francesa. Fue el primer predicador evangélico del Estado de Guerrero. En 1857 sobrevivió al ataque perpetrado por una muchedumbre a un templo de Acapulco; ese año fue electo diputado al Congreso de ese Estado, ocupando la presidencia del mismo. El Presbítero Díaz "es uno de los ejemplos más evidentes de la estrecha relación que se dio en Yucatán entre el liberalismo político y la introducción del protestantismo." (Martín, tesis citada).

[6] Mientras que la revolución de Ayutla no afectó de modo importante la vida de los jaliscienses, ésta se trastocó profundamente durante la guerra civil que siguió a la promulgación de la Constitución. Según afirma el historiador Luis Pérez Verdía, durante la Guerra de Reforma, la División de Jalisco fue el contingente militar más destacado, ya que tuvo una decidida participación en quince de sus treinta batallas, de las cuales doce se verificaron en el territorio de esta entidad. (Luis Pérez Verdía, Historia Particular del Estado de Jalisco, Guadalajara, Editorial Universidad de Guadalajara, 1989, Colección Facsimilar, tomo III, capítulo VIII)

cambio social se había debilitado, y ese giro podría deberse al ascenso social experimentado por algunos como resultado de haber sido parte del grupo triunfador, situación que los llevaba a adoptar medidas conservadoras propias de la élite tapatía.[7] Otra causa posible apunta hacia la postura liberal moderada que se manifestaba a favor de la libertad de cultos al mismo tiempo que rechazaba la introducción del protestantismo por su origen extranjero.

Además del alojamiento, la otra necesidad más apremiante que enfrentaron los misioneros de la *American Board* fue obtener un editor de su propaganda impresa. Sin embargo, las imprentas locales se negaron a imprimir sus trabajos y, cuando alguna accedió a hacerlo, recibía de manera inesperada la visita de algún enviado del Arzobispado que adquiría la edición completa para evitar que fuera distribuida. En mayo de 1873, Stephens exponía este problema al funcionario encargado del campo mexicano, al igual que la posibilidad de adquirir en la ciudad una imprenta que podría pagarse sola con el producto de la venta de las publicaciones. Ya fuera que la sociedad misionera de Boston se inclinara por esta opción, o que prefiriera enviarles una desde San Francisco, California, era urgente que contaran con el instrumento necesario "para enviar la verdad a través del país". Para dar una idea de la sed de lecturas que tenía la gente, refería que en un solo día se había vendido la remesa de folletos enviada por el representante de una sociedad bíblica protestante asentada en la capital de la República Mexicana.[8]

El interés o la curiosidad por la literatura evangélica aumentó conforme pasaron los meses y se corrió la voz de la presencia de los misioneros en Guadalajara. Los habitantes de otros pueblos les escribieron y pidieron sus impresos y "todo aquello que les ayudara a encontrar la luz". A Stephens no le parecía raro que creciera la demanda, teniendo en cuenta que se hallaban "entre gentes que nunca había visto el Nuevo Testamento, que pensaba como un crimen la lectura de la Biblia, que nada sabían de la religión cristiana, cegados y esclavizados por los sacerdotes". Por ello insistió varias veces en su solicitud: "la única manera de abrir brecha es con la imprenta", y mientras ellos aprendían bien el idioma

[7] Es preciso recordar aquí que el grupo de 500 señoras de Guadalajara que escribieron al Congreso solicitando que no se incluyera la libertad de cultos en la Carta Magna, estuvo encabezado por Isabel Ogazón de Vallarta, tía del liberal Pedro Ogazón y esposa de Ignacio L. Vallarta, ya citado.
[8] ABCFM, documento 476, Vol. I, 2a. parte, 1871-1880.

y tenían un lugar apropiado para predicar, "las páginas de esos libros sagrados estaban hablando a miles en su propia lengua".[9]

El acceso a una imprenta resultaba indispensable para reproducir los folletos de temas religiosos y, asimismo, para que los misioneros pudieran publicar artículos donde se defendieran de los ataques que en forma de letra impresa les lanzaban sus opositores. Después de intentar varios tratos con dueños de imprentas de la ciudad se convencieron de que el clero los manipulaba y les prohibía aceptar sus trabajos. Para solucionar este problema resultaron muy útiles los contactos hechos entre personas desafectas a la Iglesia, entre quienes figuró el ex-sacerdote, Felipe de Jesús Pedroza, editor de *La Lanza de San Baltasar* de tendencia anticlerical que se anunciaba como un "Periódico Joco-serio, Político y Literario, Jesuítico, Burlón y Endemoniado". Watkins elogió su labor y consideró que el ex-sacerdote había hecho más que cualquiera otra persona en la ciudad por combatir la "superstición", es decir, el catolicismo. En este caso el auxilio fue mutuo pues Pedroza estaba en bancarrota y gracias a los recursos provenientes de la *American Board*, reinició la publicación de *La Lanza*, en tanto que los misioneros pudieron reproducir su propaganda impresa. Al cabo de poco tiempo, Pedroza pidió perdón a la Iglesia y volvió a vestir la sotana; su imprenta la compraron los misioneros, rebautizándola con el nombre de "Imprenta Evangélica". Watkins siguió la labor subversiva iniciada por Pedroza, haciéndose cargo de continuar con el periódico fundado por éste.

Si lo relativo al trabajo editorial se solucionó en forma permanente, el de los inmuebles para alojar a las familias misioneras, a las congregaciones o a las escuelas, continuó siendo un problema durante mucho tiempo debido en buena medida a la renovación periódica de las disposiciones que prohibían a los católicos prestar o rentar casas o cuartos a los cristianos heterodoxos. En 1879, uno de los misioneros enviados después del asesinato de Stephens, J.K. Kilbourn, trató de convencer a los funcionarios de Boston de la conveniencia de adquirir una parte del ex-convento de Santa María de Gracia, en cuanto el Gobierno la sacara a la venta. En ese edificio rentaban ya un cuarto que habían acondicionado para el culto pero necesitaban mucho más espacio para establecer una escuela y acomodar en un lugar propio a las tres familias de los misioneros residentes en la

[9] ABCFM, documento 478, Vol. I, 2a. parte, 1871-1880.

ciudad, las cuales tenían que mudarse con frecuencia de casa, debido a que los propietarios se las pedían al saber que sus inquilinos eran evangélicos. [10]

El problema del alojamiento de las familias misioneras nunca tuvo una solución definitiva ya que la perpetua escasez de fondos que padeció la Misión México impidió la adquisición de un inmueble para tal fin. Por su parte, la sociedad tapatía siguió firme en su rechazo a la presencia de los extranjeros que se dedicaban a labores de proselitismo religioso. Como se expresaría años después: "En nada la oposición de la Iglesia católica fue más persistente que en la negativa a que pudieran comprar o rentar propiedades". [11] Una familia misionera llegó a cambiarse de casa trece veces a lo largo de las casi tres décadas que residió en la capital jalisciense. La intolerancia que así demostraban sus habitantes requirió de hacer un gran esfuerzo para resolver el acceso a lugares apropiados para el culto y ya en la década de 1880 optaron por construir sus templos y capillas tanto en Guadalajara como en otras poblaciones de la entidad. Para ello tuvieron que vencer nuevos obstáculos.

III.-LECTORES DE LA BIBLIA, CATOLICOS REFORMADOS Y CONVERSOS

Durante los primeros años, los misioneros congregacionales realizaron casi todas sus actividades de propaganda religiosa en espacios privados. Esta situación tuvo dos excepciones: los cuarteles del ejército y la penitenciaría estatal. El general Ramón Corona, uno de los militares más destacados de la guerra contra la intervención francesa, a cuyo cargo estaba la comandancia militar de Guadalajara, invitó al misionero Watkins a frecuentar los cuarteles para platicar con los soldados. Corona consideraba urgente la regeneración moral de sus subalternos pero, congruente con el laicismo que proclamaba su partido político, no quiso confiársela al clero católico. Con dicho gesto, dio a entender que era anticlerical pero no antirreligioso, postura compartida por muchos otros liberales. Otro espacio público frecuentado por el norteamericano antes citado fue la cárcel. El trabajo ahí realizado, entre los más de 200 prisioneros, le pareció más alentador que entre los soldados. Varios de los guardias de la cárcel demostraron interés, y uno de ellos les leía diariamente la Biblia a los presos bajo su cargo.[12]

[10] ABCFM, documento 357, Vol. 1, 2a. parte, 1871-1880.
[11] *The Missionary Herald*, Vol. CXXIV, núm. VIII, agosto de 1928.
[12] *The Missionary Herald*, Vol. LXX, núm. IV, abril de 1874 .

La mayor parte de su labor la realizaron en sus propios domicilios, en las casas de los simpatizantes de su causa, y en los sitios de reunión de liberales y de personas desafectas a la Iglesia católica pero que continuaban siendo creyentes. Algunos de esos grupos se reunían a leer la Biblia, acto considerado subversivo por la autoridad católica, que si bien no lo prohibía expresamente, se aseguraba de que estuviera vedado para la feligresía al reconocer la legitimidad únicamente de las versiones de ese libro, escritas en latín y en griego. Las que circulaban en lengua vernácula, eran traducciones de autores protestantes por lo que estaban prohibidas. En ellas no aparecían las innumerables notas mediante las cuales la Iglesia católica quería salvaguardar la interpretación correcta de la obra citada. Sin menoscabo del tiempo transcurrido desde la Reforma del siglo XVI, la libre interpretación de las Sagradas Escrituras marcaba una diferencia insalvable entre católicos y heterodoxos. Cuando aquellos se juntaban a examinarlas, cometían una trasgresión a la enseñanza dada por la Iglesia que entrañaba una postura crítica a esta institución; por ello es posible que en esas reuniones se discutieran además de temas religiosos, otros de interés público, en especial, los políticos.

Los misioneros estaban familiarizados con las asociaciones de carácter voluntario que en los Estados Unidos venían estableciéndose desde el siglo XVIII, pero que tuvieron su verdadero auge en el XIX. Era, pues, natural que los misioneros organizaran sociedades similares sobre todo después de comprobar que eran atractivas para ciertos mexicanos, y que ya existían algunas en la capital jalisciense. En julio de 1873, Watkins formó la "Sociedad de los Católicos Reformados". Su membresía fue en aumento constante y alcanzó el centenar de afiliados tres meses después de constituida. El hecho de que no siempre sesionaran de manera conjunta sino en pequeños grupos diseminados en varios rumbos de la ciudad y los alrededores, aumenta la sospecha de su carácter disidente tanto respecto de la autoridad política como de la religiosa. En la casa del norteamericano antes citado, miembros de esa asociación realizaban dos reuniones entre semana y tres los domingos.[13]

El tamaño, de cierta consideración, que en poco tiempo alcanzó la sociedad citada, reflejaba el naciente interés de un sector de la población, minoritario pero no despreciable, por esa forma de lo que Francois-Xavier Guerra llamó "sociabilidad moderna" que

[13] *The Missionary Herald*, Vol. LXX, núm. II, febrero de 1874.

contrastaba con las organizaciones corporativas tradicionales, las cuales eran el resultado de lo que dicho historiador designó como los "vínculos adquiridos", esto es, los que surgían de la adhesión a una persona como los lazos militares o clientelares. En cambio, las sociedades "de ideas" o "de pensamiento", como la establecida por Watkins, reclutaban a sus miembros con independencia de su condición social, de sus determinaciones e intereses. Su finalidad principal era "pensar en común, intercambiar ideas, elaborar juntos una opinión".[14] Esa sociabilidad, que venía practicándose en las logias masónicas y las asociaciones mutualistas, había recibido un poderoso impulso con la guerra y la intervención francesa. En Jalisco, los años de lucha civil habían contribuido a fraguar una conciencia más extendida de la necesidad de unir esfuerzos para defender los derechos propios frente a los privilegios monopolizados por la "teocracia clerical" y la "aristocracia militar".[15] La primera era la defensora por excelencia de los valores, los vínculos y las solidaridades tradicionales. La segunda se había erigido como un poder que obstaculizaba asimismo el florecimiento de los nuevos grupos. Las críticas al clero y al ejército, la importancia concedida a la educación y a la industrialización -como medios para fomentar el progreso social-, eran posturas compartidas por quienes se afiliaban a esas organizaciones novedosas. Con ellos, los misioneros tendrían importantes puntos de concordancia, como lo ha señalado ya el historiador Jean-Pierre Bastian.[16]

Watkins supo aprovechar el clima de confrontación ideológica imperante para constituir la mencionada *Sociedad de los Católicos Reformados*, de la cual salieron varios de los primeros afiliados al protestantismo. A finales de 1873, informó que más de veinte de los asociados habían tenido un "cambio verdadero de corazón", y ya colaboraban en la diseminación de la doctrina protestante. [17] Aunque no todos perseveraron, varios de esos "católicos reformados" debieron estar entre los diecisiete creyentes que rodeaban al misionero al momento de formalizar la primera iglesia o congregación en Guadalajara. Esta

[14] Francois-Xavier Guerra. *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, tomo I, pp. 158 y 159.
[15] De esos años data la constitución de la Compañía Popular de Artesanos (1867), el Círculo de Obreros Jaliscienses (1874), de orientación católica, y la Sociedad de "*Clases Productoras*" (1877), que fue la más importante. (Ver José Mariá Muriá (dir.), *Historia de Jalisco*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1982, tomo 3, pp. 311 y ss.)
[16] Jean Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 90 y ss.
[17] *The Missionary Herald*, Vol. LXX, núm. III, marzo de 1874.

llevó por nombre "El Mesías" en recuerdo de haber sido constituida en la Navidad del año citado.[18]

A propósito del nivel socioeconómico de los conversos, cabe hacer una distinción entre éstos y los liberales o simpatizantes que frecuentaban las reuniones donde se leía la Biblia. Cuando los misioneros se referían a sus prosélitos invariablemente hicieron alusión a la pobreza e ignorancia que los caracterizaba. Ese señalamiento, en cambio, no acompaña las descripciones de las personas que asistían a las reuniones donde se leía la Biblia. Así pues, pudo ser factible que los liberales, "*católicos reformados*", masones, ex-sacerdotes y demás individuos con los que tuvieron trato frecuente los primeros misioneros congregacionales, hubieran tenido un estatus social por encima de los que integraron los pequeños grupos de afiliados al protestantismo.

Los primeros conversos de la capital jalisciense vivían en los barrios de Analco y San Juan de Dios. Ambos asentamientos estaban poblados sobre todo por gente de la clase trabajadora. San Juan de Dios, además, era célebre por los escándalos organizados por vagos y viciosos que tenían ahí su refugio. Debido a esa fama, Watkins lo consideró un sitio ideal para predicar el Evangelio, en donde se edificó el templo que adoptó el nombre de la primera congregación (El Mesías) y que, habiendo sido inaugurado en 1879, llegaría a ser uno de los más antiguos construido *ex-profeso* de la República Mexicana. En cuanto a los conversos foráneos, se sabe que los de Ahualulco "eran en gran parte pertenecientes a la clase desvalida del pueblo" y sólo de uno se conoce que era rebocero de oficio.[19]

Cabe preguntarse si los pioneros del Congregacionalismo en Jalisco tuvieron entre sus metas reclutar seguidores en los nacientes grupos medios y en la élite de la sociedad. Este sería uno de los objetivos de los misioneros que los reemplazaron a partir de los años 1880, y dada la temprana decisión tomada por Stephens y Watkins de predicar fuera de la capital, se podría pensar que también lo hubiera sido de éstos. En Guadalajara debieron ser escasas las oportunidades que se les presentaron para entrar en contacto con ellos como lo prueba el que en junio de 1873 aún no estuvieran seguros de la conveniencia de fundar una

[18] En Guadalajara, el primer culto público de la denominación Congregacional se llevó a cabo el domingo 18 de julio de 1873, solo nueve meses después de que los pioneros Stephens y Watkins hubieran partido de San Francisco, California.

[19] Estos datos constan en un documento titulado *Los sucesos de Ahualulco. 2 de marzo de 1874*. Se trata de una copia de un manuscrito firmado por uno de los testigos del asesinato de Stephens e Islas. Este documento es propiedad de la maestra Elba Rebeca Solórzano, a quien agradezco me permitiera su consulta.

sede permanente en esa ciudad. Dada esta circunstancia parece lógico que desearan averiguar si, alejándose de la capital, existían posibilidades más halagüeñas para fundar congregaciones integradas por personas de ciertos recursos. Sin embargo, me inclino a pensar que más que buscar gente con un mejor nivel económico y cultural, el propósito era encontrar auditorios menos vigilados y controlados por la Iglesia y, por ello, se decidieron a visitar algunos pueblos de la entidad. De otra manera no se explica que Stephens desaprovechara la oportunidad de entrar en contacto con familias adineradas de Ahualulco, las cuales lo invitaron a visitar sus casas. Como éstas "no estaban abiertas para la clase pobre", el misionero declinó el ofrecimiento y prefirió entablar comunicación con las personas que lo buscaron en su alojamiento, las cuales pertenecían a los mismos grupos con los que habían tenido trato en Guadalajara: el conformado por liberales y el de gente del pueblo.[20]

IV.- INTOLERANCIA POLITICA COMO DETONANTE DE LA INTOLERANCIA RELIGIOSA

Hasta el otoño de 1873, el disgusto e indignación que causaba en el clero y los fieles del Arzobispado de Guadalajara el establecimiento de misioneros protestantes, se había expresado de manera indirecta. Además de los congregacionales, en esta jurisdicción eclesiástica ya trabajaban los bautistas y los metodistas. A través de las actitudes adoptadas por los impresores y propietarios de inmuebles, de la negativa de la mayoría a tener comunicación o tratos con los disidentes, de la proliferación de folletos y periódicos en contra del protestantismo, se adivinaba la movilización del clero y la gran influencia que ejercían en la sociedad, así como la larga gestación de sentimientos hostiles hacia quienes profesaban una religión distinta de la católica.

Esa hostilidad se manifestó de manera más agresiva cuando los católicos resintieron los efectos de la política anticlerical del Presidente Lerdo de Tejada. Una vez restablecida la República, la conciliación había sido posible en buena medida gracias a que el presidente Juárez, actuando con suprema perspicacia, optó por no aplicar estrictamente los preceptos legales que habían motivado la guerra civil. [21] Lerdo cambió la política de conciliación por

[20] ABCFM, documento 482, Vol. 1, 1a. parte, 1871-1880.
[21] Martín Quirarte, *Visión Panorámica de la Historia de México*, México, Librería Porrúa Hnos. y Cía., 1967, p. 178.

la de persecución, y en vez de dedicarse a buscar soluciones a los graves problemas que aquejaban a la economía del país, se dedicó a remover los odios.

La Iglesia aprovechó la relajación de la política anticlerical, que implantó Juárez, para tratar de recuperar, hasta donde fuera posible, la preeminencia perdida. Especialmente en Jalisco resultaron exitosas las estrategias a las que recurrió para recobrar los bienes inmuebles y capitales que le habían sido confiscados. Asimismo, para aumentar su presencia e influjo en la sociedad introdujo cambios como la apertura de las escuelas parroquiales. Si se tiene presente que el clero jalisciense estaba inmerso en la reconquista de la supremacía perdida, se comprende mejor la breve duración de la campaña en contra de los misioneros protestantes. El tiempo y la enjundia invertidos en combatir el protestantismo - a través de la imprenta- en la etapa anterior al arribo de los misioneros, hacían esperar una reacción de mayor envergadura una vez que éstos llegaron. Una campaña de pocos meses como la que llevara a cabo la Arquidiócesis de Guadalajara no tenía correspondencia con la magnitud del peligro que dichos enemigos representaban para la sociedad, según se había repetido a lo largo de muchos años.

Esa benignidad se abandonó cuando los liberales reanudaron los ataques a la Iglesia. La imposición de nuevas restricciones a la religión católica hizo aparecer más trascendente el apoyo oficial brindado a los misioneros protestantes de lo que en realidad era. De acuerdo con el presbítero Agustín de la Rosa (1824-1916), editor de *La Religión y la Sociedad*, "la introducción del protestantismo {era} el gran proyecto del Gobierno".[22] Había trabajado activamente hasta conseguir que las sectas se establecieran definitivamente en el país, y las había colmado de favores. El objetivo amañado detrás de ese apoyo consistía en hacer de la Iglesia católica una entre muchas iglesias, de manera que perdiera su importancia.[23]

A mediados de 1873, Stephens y Watkins notaron que la campaña en su contra disminuía en intensidad. De los diez periódicos que se estaban publicando con la pretensión de "aniquilarlos", solamente dos seguían en pie de lucha. En las calles, ya no se escuchaban los gritos de los voceadores que anunciaban los impresos "Contra los protestantes". Casi habían desaparecido los que repartían los volantes emitidos por la autoridad eclesiástica,

[22] *La Religión y la Sociedad*, tomo II, 2a. época, 22 de agosto de 1874.
[23] *Ibid*., 12 de diciembre de 1874.

donde se prometían miles de días de indulgencia a los que se abstuvieran de cualquier contacto con los evangélicos. También fue en ese momento cuando recibieron la ya mencionada invitación de los directivos del Seminario para presenciar los exámenes públicos de sus estudiantes.

Al mismo tiempo que la combatividad de los católicos disminuía, se multiplicaban las señales de una mayor apertura de parte de la sociedad: aumentaba el número de los suscriptores de su periódico, de asistentes a las reuniones que organizaban, y de invitaciones de los grupos liberales que funcionaban en otros pueblos de Jalisco y los estados vecinos. En Tepic, por ejemplo, gracias a la propaganda realizada por un discípulo de Watkins, varias personas querían reunirse con los misioneros. Pero el mayor signo de que iban ganando la confianza de la gente consistía en el creciente número de visitantes que acudían a su domicilio, deseosos de saber sobre la nueva doctrina. Los temores, albergados durante los primeros meses de estancia en Guadalajara, desaparecieron para dar paso a una sensación de tranquilidad: "Caminamos por las calles con toda seguridad", escribió uno de ellos en agosto de 1873. [24]

Dos meses después, el clima social dio un brusco giro. Según informó Stephens, la calma reinante cedió el paso a una gran excitación, causada tanto por la incorporación de las "famosas Leyes de Reforma" a la Constitución, como por la reacción inmediata de la Iglesia que emitió la excomunión mayor contra todo aquel que se comprometiera a obedecerlas. [25]

Efectivamente, la integración a la Carta Magna de los citados preceptos liberales, discutida por el Congreso a petición del presidente Lerdo, sacudió a la sociedad que apenas se había acomodado al nuevo orden de cosas que limitaba el poder económico de la Iglesia, le restaba importantes funciones sociales que había cumplido desde la época colonial, y desterraba de la política, casi por completo, a los católicos conservadores.

Con motivo del proyecto de la Ley de Adiciones y Reformas Constitucionales, los liberales radicales dieron rienda suelta a su anticlericalismo y exigieron terminar con la independencia de la Iglesia, imponiéndole nuevas restricciones, pero sobre todo aplicando, como en los tiempos de la lucha armada, los lineamientos anticlericales. Poco antes de que

[24] ABCFM, documento 478, Vol. I, 2a. parte, 1871-1880.
[25] ABCFM, documento 481, Vol. 1, 2a. parte, 1871-1880.

se celebraran las elecciones federales, la autoridad política de la capital de la República Mexicana envió una fuerza policial para forzar a las religiosas que vivían en comunidad a que dejaran sus casas; además, mandó a la cárcel al rector y los catedráticos del Colegio Seminario, al director del Colegio de Señor San José, a los sacerdotes pasionistas encargados del templo de San Diego en Tacubaya y a algunos eclesiásticos más. Las noticias de esas medidas se difundieron por todos los estados y constituyeron un primer llamado de alerta para los católicos. Otra resolución de la autoridad que exaltaría los ánimos sería la expulsión del país de varios sacerdotes extranjeros del clero secular y regular.

Una vez reunido el nuevo Congreso, los diputados pidieron "consumar" la Reforma, "para que ésta quedara establecida definitivamente en México, libre de los ataques del partido reaccionario." En septiembre de 1873, el Congreso federal y las legislaturas estatales aprobaron las *Adiciones* a la Carta Magna que incorporaban las leyes que establecían la tolerancia de cultos, la separación de la Iglesia y el Estado, el matrimonio civil, la supresión y prohibición a las corporaciones eclesiásticas para adquirir bienes inmuebles que no estuvieran directamente destinados al objeto de la institución. No satisfechos con esas demostraciones de su voluntad de someter a la Iglesia, los diputados federales adoptarían otras dos acciones que, como lo observó Stephens, levantarían gran revuelo entre el clero y los católicos. La primera consistiría en la orden de que los funcionarios públicos renovaran su protesta de que guardarían "sin reserva alguna" la Constitución; la segunda, en el inicio de la discusión de la *Ley Orgánica de la Reforma,* a lo cual nos referiremos más adelante.

La exigencia de que las autoridades y los empleados de gobierno renovaran su protesta de obediencia al texto constitucional tenía el objetivo de atajar una nueva avalancha de "contraprotestas". Esta era una de las maniobras que, de manera soterrada, el clero había promovido desde hacía más de una década con el fin de neutralizar los efectos adversos de la Reforma:

> Por medio de la "contraprotesta", los funcionarios públicos que habían jurado cumplir y hacer cumplir la Constitución de 1857 con la inclusión de las Leyes de Reforma, se retractaban de ese juramento ante las autoridades eclesiásticas y se comprometían, por escrito, a no observar los decretos que afectaran al clero y a luchar por la derogación de esas legislaciones. Si el

> que había firmado la "contraprotesta" la quebrantaba, la Arquidiócesis tenía el derecho de hacerlo saber públicamente para escarmiento del perjuro. [26]

El juramento, exigido por la autoridad civil, era requisito indispensable para conservar el empleo, en tanto que la "*contraprotesta*", demandada por el clero, era ineludible para los que deseaban tener acceso a los sacramentos de la Iglesia. En los años setenta ya no se hablaba de "*juramento*" sino de "*protesta*" pues el primer término había dado pie a que la Iglesia prohibiera el acto en cuestión, aduciendo que jurar implicaba poner a Dios por testigo. Pero, más allá de las fórmulas, se colocó nuevamente a los creyentes frente a la disyuntiva de obedecer a Dios o al César.

Por otra parte, la renovación de la protesta de obediencia significaba una presión sobre los funcionarios de segunda o tercera categoría que eran católicos, y que habían podido regresar o permanecer en sus empleos gracias a la ley de amnistía decretada en octubre de 1870. Los beneficios de ésta no se extendieron a quienes se desempeñaron en los puestos importantes del derrotado gobierno imperial, que siguieron inhabilitados para regresar a la lid política, pero sí comprendieron a un importante número de católicos que ya no se vieron impedidos para trabajar en la burocracia. Así pues, como diría el presbítero De la Rosa, el objetivo de la protesta "era excluir de todos los empleos públicos a los católicos"; con ello, los liberales se aseguraban de que "ningún buen católico podría en adelante tomar parte ni en el establecimiento de las leyes ni en el gobierno de la patria." [27] La implantación de ese tipo de sanciones había sido lo esperado en 1867, al concluir la guerra civil, pero, seis años después, parecía el fruto de la arbitrariedad y de un odio desmesurado hacia un enemigo ya derrotado. Las protestas pacíficas y los brotes de violencia que se levantaron tanto en el medio rural como en las ciudades, en distintas regiones del país, expresaron lo que los autores de la época llamaron la "desmoralización" reinante en algunos grupos de la sociedad, que habían hecho de las sublevaciones su *modus vivendi* pero, asimismo, eran evidencia del rechazo popular hacia las autoridades.

---

[26] Otras medidas tendientes al mismo fin fueron los "arreglos de conciencia" y los "contradocumentos". Mediante los primeros los firmantes entregaban a la Iglesia una cantidad de dinero a cambio de lo cual podían retener bienes que le habían sido confiscados a dicha institución. Gracias a los segundos, se certificaba que, aunque determinadas propiedades aparecieran a nombre de algún particular, el dueño verdadero era la Iglesia. (Muriá, 1982, tomo 4, p. 60)

[27] *La Religión y la Sociedad*, tomo II, 2ª. época, 20 de marzo de 1875.

Desde la perspectiva de los misioneros congregacionales, la problemática parecía clara: de un lado, la autoridad civil deseaba aplicar las leyes emanadas del Congreso, al que suponía el poder representativo de la sociedad. En el lado opuesto, un clero levantisco, ignorante y retrógrado, se negaba a acatar esas disposiciones. Stephens y Watkins debieron estar al tanto de los antecedentes de esa antigua rivalidad; no obstante, esos conocimientos no los eximieron de incurrir en su simplificación y, con ello, en varios errores. Su carácter de extranjeros en cuyo ánimo se sobreponían los esquemas políticos y culturales de su país de origen, el hecho de estar recién llegados a México y, posiblemente, su inexperiencia como misioneros, fueron circunstancias que influyeron en la interpretación errónea que hicieron de los sucesos que presenciaban. Por ejemplo, no alcanzaron a distinguir que la derrota política de lo que ellos llamaban el "partido católico", no le había restado fuerza, cohesión ni capacidad de movilización. Además, parecen haber creído en la existencia de un partido político semejante a los de los Estados Unidos, sin entender que "lo católico", más que ser un partido, era una "cultura" que modelaba a la sociedad. En segundo término, creyeron que los liberales en el poder contaban con el apoyo popular y, por tanto, con el control absoluto de la situación. La realidad demostraría que los partidarios de la Reforma, no obstante su triunfo, continuaban siendo una minoría, cuyo proyecto de sociedad no tenía el consenso social. Ese consenso estaba con la Iglesia, y la política jacobina de los lerdistas no le haría perder "enteramente el control de la nación" como creyó Stephens. Finalmente, no previeron que, al sentirse acosados, los católicos se volverían en su contra porque los percibían como protegidos y aliados de los liberales.

Lo anterior se puede apreciar tanto en los juicios y opiniones emitidas por los misioneros como en las acciones que llevaron a cabo en ese turbulento periodo. Así, Stephens finalizaba la carta donde consignaba el alboroto ocasionado por la incorporación de las Leyes de Reforma a la Constitución, con el siguiente pronóstico que sólo a medias se cumpliría: "Por supuesto el partido católico está furioso y si fuera posible sumergiría al país en otra guerra pero el Gobierno es sólido y popular, y será difícil comenzar una revolución".[28]

Aunque el misionero tenía razón en que las condiciones no se prestaban al reinicio de una lucha armada en toda forma, la exaltación de los ánimos llegaría hasta el punto de

[28] *Ibid.*

desbordar en ocasiones los límites de la protesta pacífica. Precisamente debido a que los católicos conservadores estaban conscientes de su derrota y se percibían a sí mismos en una situación de indefensión, se sintieron más indignados por la nueva acometida de los liberales.

Por su parte, Watkins restó importancia a las noticias que le llegaron acerca del incremento de los ataques en contra de los protestantes de varios estados. No hay indicios de que hubiera visto en esos ataques una consecuencia del anticlericalismo de los lerdistas. Esta actitud del misionero persistió aún después de los atentados por los que pasaron tanto él como su compañero. El que dirigieron en su contra ocurrió a principios de diciembre de 1873, cuando explicaba la doctrina cristiana a un grupo, y alguien disparó a una ventana del cuarto contiguo, sin dañar a nadie. En vez de ahondar en las causas del hecho y en la identidad del agresor, supuso que el responsable podía ser un sacerdote que en tiempos del Imperio, acostumbraba comprar las cabezas de los liberales a 25 y 30 pesos cada una. La conclusión extraída por el misionero trasluce por un lado, una gran confianza en el Gobierno y, por el otro, el convencimiento de que el poder del clero era más ilusorio que real. Decía Watkins refiriéndose a las autoridades: "Ellas están ahora tomando las medidas para castigar a esos sacerdotes que están constantemente excitando a la gente a la rebelión."[29]

En vista de esa seguridad, los misioneros adelantaron el plan de visitar a los grupos de simpatizantes avecindados fuera de la capital, que pensaban llevar a la práctica en 1874. Watkins, que había venido con su esposa, comenzó a predicar en lugares cercanos como Tlaquepaque y Tlajomulco, mientras que el soltero Stephens viajó diez horas en diligencia para llegar a Ahualulco a principios de noviembre de 1873.

Situada al oeste de Guadalajara, Ahualulco tenía fama de ser una de las más liberales del Estado; esa reputación quedó confirmada tanto por la recepción brindada al misionero protestante como por el interés manifestado en su predicación: "Antes de que tuviera tiempo de sacudirme el polvo del camino, alrededor de catorce personas vinieron a darme la bienvenida, e inmediatamente, empezaron a preguntar acerca de nuestra fe, ...". A pesar de que estaban a la mitad de la celebración de la feria anual,[30] un buen número de

[29] *The Missionary Herald*, Vol. LXX, núm. III, marzo de 1874.

[30] El comentario de Stephens acerca de que la feria tenía entre sus principales atractivos la realización de corridas de toros, era una manera indirecta de criticar a la cultura católica, dentro de la cual la llamada "fiesta

lugareños acudieron a las reuniones públicas que organizó diariamente. Por las noches, comenzaron asistiendo veinte que aumentaron hasta cincuenta, además de los curiosos que querían ver y escuchar al extranjero: "Como todas las casas dan a la calle, mi presencia en cualquiera de ellas era notada de inmediato, y los transeúntes podían entrar y escuchar la Biblia, hasta que el cuarto, la puerta y las ventanas ya no podían dar cabida a más gente." Cuando Stephens terminaba de hablar, le hacían preguntas sobre lo que no había quedado suficientemente explicado o no habían entendido bien. Además, desafiando la prohibición del clero, recibieron los folletos que por centenares distribuyó, y los llevaron a otros pueblos.[31]

Aunque era del todo extraordinario, ver y oír a un misionero protestante en un pueblo mexicano, no ocurrió ningún disturbio en los primeros ocho días de su estancia; sin embargo, esa situación cambió repentinamente, como había ocurrido también en el escenario nacional. Según informó Stephens, "el miércoles por la tarde, recibí noticias de que los indios en la parte sur del pueblo, excitados por el sacerdote, intentarían irrumpir en la reunión para asesinarnos".[32]

Se dio aviso a la autoridad civil que dijo tener noticia del complot y manifestó su disposición de proteger al extranjero y a su auditorio. El auxilio vino más bien del cielo pues una fuerte lluvia comenzó a caer y dispersó a los enardecidos católicos, permitiendo que Stephens y más de una docena de ahualulquenses pasaran una tranquila velada, conversando sin ser molestados. En el lapso de diez días que duró la estancia del misionero, la oposición que despertaba su presencia se concretó en otros dos atentados; en uno estuvieron involucrados varios hombres que fueron aprehendidos y encarcelados. En el segundo, el potencial agresor fue un sacerdote que, pistola en mano, se paró frente a la ventana del cuarto donde Stephens estaba predicando la noche anterior a su partida; cuando estaba a punto de dispararle, lo detuvieron varias personas sin que hubiera desgracias que lamentar. Al relatar los frustrados intentos de hacerle daño, Stephens no intercaló expresiones de asombro, por lo que da la impresión de que tales sucesos formaban parte de

---

brava" ha tenido un lugar importante. Para la cultura anglosajona protestante, en cambio, constituye una clara manifestación de barbarie.

[31] ABCFM, documento 482, Vol. 1, 1a. parte, 1871-1880.

[32] *Loc. cit*.

lo que esperaba enfrentar en el desarrollo de su misión. El párrafo siguiente, que se refiere a la tercera de dichas ocasiones, da cuenta de esa actitud:

> Por un momento, todo fue excitación. Los hombres sacaron sus armas, las pobres mujeres buscaron donde esconderse, suponiendo que los indios estaban a punto de llegar. Pronto todo había pasado, y continué con mi sermón. El Espíritu de Dios estaba conmigo para llevar a ese lugar la Palabra, y también para que no me hicieran daño. [33]

No obstante esos tres avisos poco tranquilizadores, los misioneros estuvieron de acuerdo con que Stephens cambiara su residencia a Ahualulco para desde ahí evangelizar los pueblos vecinos de cierta importancia, y dar "así mayor extensión al trabajo." Convinieron asimismo en que Watkins se haría cargo de Guadalajara y en solicitar permiso de la sociedad misionera para emplear a uno o dos mexicanos que les ayudaran con el trabajo. Todo parece indicar que los funcionarios de Boston, encargados de vigilar la buena marcha del campo jalisciense, quedaron convencidos del plan expuesto, y dieron su anuencia para que enseguida se concretara. Desde principios de diciembre, Stephens se instaló en la citada población e inició diversas actividades: impartió clases diurnas para niños y nocturnas para adultos, continuó con las reuniones de estudio de la Biblia y la doctrina evangélica, y comenzó el entrenamiento de un hombre, "de gran inteligencia", para que lo ayudara en la escuelita y en la predicación. Un poco más adelante podría también acompañarlo en las giras misioneras. Al cabo de un mes, el reporte rendido por el misionero abundaba en noticias satisfactorias: había vendido cerca de 200 libros y folletos, entre los que figuraban Biblias, Nuevos Testamentos y Porciones de los Evangelios. Su habitación estaba convertida en un cuarto público de lectura, adonde muchos iban a leer o a pedirle libros en préstamo. Sentía la necesidad de más colaboradores debido a que la gente estaba "despertando muy rápidamente, los libros {viajaban} de pueblo en pueblo, y la demanda de reuniones" excedía su capacidad.

En cuanto a la oposición que su presencia despertaba, Stephens explicó que después de los primeros días en que sus enemigos destrozaron las puertas de su alojamiento y lanzaron piedras a través de las ventanas a la hora de las reuniones, cesaron por completo los ataques. Se sentía tan seguro que, según escribió, dormía con la misma tranquilidad que

[33] *Loc. cit.*

si estuviera en California, el estado donde residía cuando fue reclutado por la *American Board*.

En Guadalajara, Watkins observó también señales de que aumentaba el disgusto del clero hacia los enviados de las sociedades misioneras protestantes. Ya en los primeros meses de 1874 era evidente que "los sacerdotes estaban trabajando en {su} contra con renovado vigor" y utilizaban nuevos recursos para combatirlos, por ejemplo, la realización de "grandes reuniones para dar instrucciones bíblicas". Con ese gesto daban a entender que había tenido un cierto efecto en la feligresía la invitación a escuchar la lectura y explicación de la Biblia hecha por los cristianos heterodoxos, efecto que se propusieron contrarrestar o neutralizar. Para los misioneros, ese tipo de acciones -que el clero continuaría tomando en los años siguientes- les confirmaban, por un lado, que tenían razón cuando proclamaban que la población deseaba conocer directamente el citado libro, y por el otro, que sus prácticas religiosas eran superiores a las de los católicos. Así pues, Watkins se congratulaba de que la nueva beligerancia del clero incluyera ese tipo de acciones; otras, menos positivas, como la renovación de los ataques verbales e impresos en su contra, no parecen haberlo intimidado puesto que siguió adelante con sus visitas a Tlajomulco, donde había una congregación de entre 60 y 70 miembros, y a Tlaquepaque.

A principios de marzo, Stephens y un converso de nombre Jesús Islas fueron asesinados por una multitud de más de 200 hombres; la mayoría eran indios dedicados a las faenas del campo, pero hubo también soldados. Cuando se dirigían a la casa del misionero, lanzaron gritos de *¡Viva la Religión! ¡Viva el Señor Cura! ¡Mueran los protestantes!*. El ataque fue perpetrado en la noche sin que la autoridad civil ni el resto de la población realizaran algún intento para detenerlo. "El cuerpo de Stephens fue horriblemente mutilado y su cráneo 'dividido en pedazos'." Algunos de los amotinados sacaron los libros de éste y los quemaron en la plaza, mientras otros tocaron la campana de la iglesia en señal de triunfo. El crimen fue atribuido al cura Reinoso, quien el domingo anterior sentenció desde el púlpito: "El árbol que da malos frutos debe cortarse, den ustedes la interpretación que quieran a estas palabras." [34]

[34] ABCFM, documento 599, Vol. 1, 1a. parte, 1871-1880; *La Lanza de San Baltasar*, 13 de marzo de 1874, tomo II, núm.1; Moisés González Navarro. *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero, 1821-1970*, México, El Colegio de México, 1994, p. 27.

Según Watkins, a él estuvieron a punto de asesinarlo al mismo tiempo que a su compañero y, en las semanas siguientes ocurrieron otros atentados en contra de simpatizantes y conversos al protestantismo. A una mujer de la congregación tapatía, trataron de envenenarla; a un hombre lo mataron creyendo que era el ex-sacerdote Pedroza, el editor de los trabajos de los misioneros. El joven ayudante de Watkins estuvo a punto de morir, víctima de envenenamiento. Un converso que estaba propagando la doctrina cristiana en Chapala, fue apuñalado y, aunque salvó la vida, su cara quedó desfigurada por las heridas. [35]

V.- ENTRE EL JACOBINISMO DE LOS LERDISTAS Y LA "TOLERANCIA" DE LOS LIBERALES DE JALISCO

La causa del crimen de Ahualulco y de los demás atentados ocurridos en 1874 fue la confusión entre los "protestantes" y los que habían "protestado" obedecer, "sin reserva alguna", el nuevo texto constitucional al que se habían añadido las Leyes de Reforma. Esa fue la explicación dada por los Canónigos, encargados del gobierno eclesiástico del Arzobispado de Guadalajara,[36] quienes emitieron una "Circular" dirigida a los párrocos y sacerdotes bajo su jurisdicción, conminándolos a continuar inculcando en los fieles el deber que tenían, como verdaderos católicos, de "huir del error y de reprobar con toda la energía de su alma, las pestilentes y desoladoras doctrinas del protestantismo" pero, al mismo tiempo, de "compadecer a nuestros hermanos extraviados y de respetar sus personas, sean quienes fueren". De igual forma debía procederse con los otros "protestantes", que habían incurrido en una conducta equivocada al comprometerse a obedecer leyes anticatólicas; para enmendar su error, estos católicos deberían restringir la protesta de la Constitución a aquello que no se contrapusiera con la religión.[37]

La recomendación de velar con mayor empeño por el buen comportamiento de los fieles debía ejercitarse especialmente con los indígenas que eran los más susceptibles de incurrir en actos de violencia, dijeron los miembros del Cabildo Eclesiástico. Esa podría ser una forma indirecta de referirse, al decir común de que los misioneros protestantes realizaban su labor proselitista en ese estrato de la población, ya que únicamente los más

[35] ABCFM, documentos 599 y 601, Vol. 1, 1a. parte, 1871-1880.
[36] En ese momento, el Sr. Loza estaba realizando una visita pastoral por toda la diócesis.
[37] *Circular del Gobierno Eclesiástico del Obispado de Guadalajara*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1874.

pobres e ignorantes les prestaban alguna atención por conveniencia. Dado lo reciente del motín de Ahualulco, la advertencia de que pesaba sobre la nación mexicana "un nuevo elemento de discordia y de perturbación religiosa y social" -personificado en los misioneros protestantes-, adquiría una contundencia indiscutible.

Los autores de la citada *Circular* se guardaron de acusar al Gobierno de ser el responsable de los conflictos que pudieran surgir entre católicos y protestantes. Esa mesura podría deberse al temor de provocar una reacción airada de la autoridad, que comprometiera aún más la situación del cura Reinoso que había sido encarcelado. Después de que éste fue exonerado de los cargos que se le imputaban como instigador del crimen, el presbítero De la Rosa publicó varios artículos criticando que el Gobierno colmara de favores a los misioneros, y los presentara como los modernos civilizadores de los mexicanos. Esa magnanimidad no la practicaba con los nacionales, decía el sacerdote citado, lo que, en otras palabras, equivalía a acusarlo de traición.[38]

La animosidad contra los protestantes fue sobrepasada con creces por la que produjo, a nivel nacional, la promulgación por el Congreso de la *Ley Orgánica de las Adiciones y Reformas Constitucionales,* y el decreto de expulsión de las Hermanas de la Caridad. El jacobinismo de ambas disposiciones emitidas en diciembre de 1874 parecían inaugurar una época de persecución religiosa. Los católicos conservadores que habían hecho verdaderos esfuerzos por aceptar su derrota tanto como el orden social adverso a sus creencias, decidieron volver a la arena de lucha. La mayoría recurrió una vez más a la palabra impresa para externar su repudio al gobierno lerdista pero algunos lo hicieron con las armas en la mano. Los insurrectos se llamaban a sí mismos "cristeros" o "defensores de la religión". En distintos puntos de la República Mexicana ocurrieron motines y revueltas; los estados más afectados por esas gavillas clericales fueron Michoacán, Jalisco, México, Querétaro y Guanajuato.

En Jalisco se resintió de una manera especial la expulsión de las Hermanas de la Caridad. Esta orden religiosa había sido exceptuada por el presidente Juárez de los efectos de la ley de extinción de comunidades religiosas femeninas, expedida en 1863, por considerar que prestaba un importante servicio al frente de establecimientos de

[38]Agustín de la Rosa, "*¿Qué es el Protestantismo?*" en *La Religión y la Sociedad*, tomo II, 2a. época, 22 y 29 de agosto de 1874.

beneficencia tanto públicos como privados. En Guadalajara residían 40 de esas religiosas, que tenían a su cargo el Hospicio Cabañas y los Hospitales de Belén y San Felipe, dedicados a la población más desvalida, por lo que su salida forzada del país fue ocasión de gran tristeza para distintos grupos de la sociedad. [39]

La *Ley Orgánica de las Adiciones y Reformas Constitucionales* impuso mayores limitaciones a la Iglesia que las establecidas por las *Leyes de Reforma* debido a que los liberales radicales, que constituían la mayoría de la asamblea legislativa, se pronunciaron en contra de desarrollar en la nueva ley "las consecuencias de una perfecta tolerancia religiosa". Los diputados acusaron a la Iglesia de aprovechar la tolerancia del Gobierno para organizarse y conspirar en contra de las autoridades. Con gran habilidad había eludido el cumplimiento de las leyes por lo que se hacía necesario cerrar los resquicios dejados por la legislación reformista de la década anterior, con dispositivos legales más estrictos. En vista de esa actitud sediciosa no era conveniente respetar la separación de la Iglesia y el Estado, sancionada por los liberales de la Reforma juarista, sino que era necesario que el Gobierno controlara a la Iglesia. [40]

Una vez fijado el objetivo, los legisladores dirigieron el "fuego revolucionario" -que aún no se había extinguido, según declaró uno de ellos-, hacia las funciones que resultaban vitales para su enemigo: el ejercicio del culto, la escuela y el derecho de poseer en propiedad bienes inmuebles. Por ejemplo, con respecto al culto, la *Ley Orgánica* daba al Estado facultad para intervenir en las prácticas religiosas, ya que consideraba públicas todas las reuniones que se realizaran en los templos y como tales podían ser sujetas a la vigilancia de la policía. Si los ministros religiosos pronunciaban discursos aconsejando a los fieles la desobediencia de las leyes, tal acto convertía en ilícita la reunión, y daba derecho a la autoridad para disolverla. Otras restricciones marcadas por la nueva ley eran: la supresión de la facultad otorgada a los gobernadores y demás autoridades políticas de conceder permisos para celebrar manifestaciones de culto fuera de los templos en casos particulares; la prohibición de que cualquier autoridad asistiera con carácter oficial a los

[39] J. Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, México, Editorial Cultura, 1967, tomo 4, pp. 1266-1267.
[40] Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1876-1914*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1991, 1a. reimp., p. 73 y ss.

actos de culto y la que impedía la realización de prácticas religiosas en los establecimientos de la federación, los estados y los municipios, como hospitales y cárceles.

Además, la *Ley Orgánica* prohibió la enseñanza religiosa en todos los escuelas públicas, dejando atrás el postulado liberal de la libertad religiosa. El derecho de propiedad de la Iglesia fue limitado de varias maneras, por ejemplo, con la prohibición de que se hicieran colectas fuera de los templos y con la imposición de restricciones más severas, que las establecidas en la ley de tolerancia de cultos de 1860 al derecho de los ministros religiosos de heredar y recibir legados.

Con tales medidas radicales, en las que resonaba el jacobinismo de moda en ese momento en varios países europeos, el gobierno de Lerdo quería asegurarse de que la Iglesia no pudiera recuperar sus privilegios. Sin embargo, su política significaba distorsionar los principios liberales que había pregonado como requisitos del progreso. Considero que el arzobispo de Guadalajara criticó esa contradicción de los lerdistas en un comunicado emitido a raíz del inicio de la propaganda protestante en otra ciudad perteneciente a su diócesis. No obstante que, a primera vista, parece aludir a los disidentes, el resentimiento que se aprecia entre líneas y la acusación de falsarios que hace a los que se ostentaban como tolerantes (siendo que, en realidad, eran "los que menos toleran") dejan la impresión de que el señor Loza tenía en mente más bien a los liberales que a los protestantes al escribir que:

> No puedo desentenderme, por último, de la frase en que se llama a los clérigos de Colima 'intolerantes que trabajan por cuenta de Roma'. Nada digo de la calificación de intolerantes, porque no hay quien no conozca qué es lo que realmente significa el día de hoy y qué es lo que vale en boca de aquellos que, proclamando a todas horas la tolerancia, son sin embargo, los que menos toleran...[41]

La promulgación de la *Ley Orgánica* llevó a que los católicos escribieran en defensa de la libertad religiosa.[42] Grupos de "vecinos", "señores" y "señoras", de un gran número de ciudades y pueblos, enviaron al Congreso sus "representaciones" o "manifestaciones", de igual forma que en las ocasiones en que se discutió la conveniencia de establecer la libertad de cultos. La protesta de las mujeres tapatías, por ejemplo, reunió 1 071 firmas, entre las que figuraron los apellidos de las familias de la élite. Esa cifra fue ampliamente

[41] Dávila, 1967, tomo 4, Vol. 2, pp. 1266-1267.
[42] *Ibid*., p. 80.

rebasada por las señoras de la capital de la República, cuya "Representación..." estuvo acompañada de más de tres mil firmas. Los vecinos de Guadalajara redactaron otros dos escritos: en uno de ellos, 4 148 varones y 1 642 mujeres rebatían cada una de las disposiciones de la citada ley reglamentaria y pedían libertad para la Iglesia, el culto, los ministros y los fieles, para impartir educación religiosa con carácter de educación pública, para heredar sus bienes a dicha institución religiosa. La Reforma fue el punto de comparación para demostrar el radicalismo de la nueva Ley. También se hacía una comparación entre las medidas estipuladas obligatorias para la Iglesia católica y las que existían para regular el comportamiento público de otros grupos sociales, encontrando que había un trato desigual para unos y otros. Así, consideraban inadmisible la prohibición del uso del traje talar de los sacerdotes y las religiosas cuando a los militares, a los masones, y hasta a los arlequines y bufones, se les permitía vestir un traje especial. Reclamaban la misma libertad de asociación y de reunión de que gozaban las asociaciones de comerciantes, políticos y de artistas; y se preguntaban cómo era posible que se permitiera la existencia de las sociedades secretas o logias masónicas, y los católicos no pudieran reunirse en grupos con fines de culto o de beneficencia social.[43]

Los autores de las protestas de 1874 y 1875 basaron una parte de sus alegatos en varios de los preceptos de la Reforma liberal que antes habían combatido. Esto constituía una innovación con respecto a los impresos similares de las coyunturas anteriores. Por primera vez, los católicos recurrieron a las leyes que garantizaban la libertad religiosa, la libertad de educación, la libertad de expresión de las ideas, la libertad de prensa, la libertad de asociación y la libertad de cultos para demostrar el atropello que entrañaban las acciones anticlericales de Lerdo de Tejada y de sus correligionarios. Esta estrategia se observa, por ejemplo, en el documento firmado por otro grupo de más de ochocientos tapatíos de ambos sexos, del cual entresaco el párrafo siguiente:

> El artículo 3o. y siguientes de la 1a. sección dejan sometido al espionaje de la policía el uso de la palabra, de la oración y todos los otros actos religiosos, aún dentro del templo: suprime los días festivos, interviene en el

[43] "Manifestación de los Vecinos de Guadalajara contra la *Ley Orgánica de las Adiciones Constitucionales*" en M. Villanueva y Francesconi (comp.) *El Libro de las Protestas*. Recopilaciòn de las manifestaciones y protestas de los mexicanos católicos, contra la ley anticonstitucional orgánica de la Reforma, que ataca la libertad de culto y las inmunidades de la Iglesia de Jesucristo, México, Imprenta de Villanueva, Villageliú y Compañía, 1875, pp. 389 a 393.

> vestido de los sacerdotes, en el uso de las campanas, en las limosnas, etc., lo cual peca **contra el principio de tolerancia**.[44]

El repudio de los católicos comprendió, además, a los autores de las leyes, es decir, al Poder Ejecutivo y Legislativo. Esto llama la atención porque, como dije antes, significaba el retorno a una actitud de enfrentamiento directo con la autoridad que no se había presentado desde la conclusión de la guerra civil. En los mismos términos en que, en ocasión de los Congresos Constituyentes de la primera mitad de la centuria, se demandó respeto a la soberanía popular, a mediados de los años setenta, se recordó que el origen del poder era el pueblo, que éste no lo enajenaba sino que solamente lo delegaba y podía, en cualquier momento, retirar su apoyo a la autoridad que atropellara los deseos de la mayoría. De acuerdo con tales postulados, Lerdo se había convertido en un autócrata y, por ello, se dirigieron con el Legislativo, exigiéndole el acatamiento de su voluntad. A continuación se aprecia el tono firme -que distaba de la súplica- utilizado por los católicos tapatíos al final de su "Manifestación":

> Este es nuestro QUERER, Señor, ésta nuestra voluntad, éstos nuestros sentimientos, éstas nuestras aspiraciones, éste nuestro programa. Si la justa voluntad de los pueblos ha de ser la norma de la legislación, sino se proclama la autocracia, si los derechos del hombre han de ser la base y el objeto de las instituciones sociales como lo sienta el Código Fundamental; si, en fin, los poderes han de ser el eco, los intérpretes, la expresión fiel del voto de los pueblos, por lo que a nosotros toca, tal es nuestro voto, tal nuestra voz. Todo lo que contraríe este sentir como lo hemos manifestado, es un ataque a la soberanía que la ley fundamental reconoce en el pueblo, sin que atienda que la renuncia, sino que solo delega para que se use de ella corroborándola, y no destruyéndola...[45]

Esa actitud desafiante de los creyentes no iba de acuerdo con lo aconsejado por los arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara. En contraste con los encendidos llamados a la lucha que años atrás hicieron algunos miembros del clero, en 1874 y 1875, los máximos dirigentes de la grey católica recomendaron a ésta seguir practicando la "resignación cristiana" que comprendía la persuasión de saber tanto que la verdad estaba de

[44] "Representación que hacen los Vecinos de Guadalajara, contra la *Ley Orgánica de las Adiciones Constitucionales*" en Villanueva y Francesconi, 1875. En esta obra se pueden encontrar las protestas de los vecinos de otros pueblos jaliscienses.
[45] "Manifestación de los Vecinos de Guadalajara...", *op.cit*.

lado de la Iglesia, como de que su deber era obedecer a la autoridad civil.[46] El reto a la autoridad que traslucen las protestas mencionadas se concretó en acciones sólo en el caso de católicos conservadores de la ciudad de México que habían desempeñado un papel destacado en la política. Después del intento fracasado de influir en las elecciones de 1873, esos católicos que escribían en el periódico *La Voz de México* adoptaron una abierta actitud antigobiernista y comenzaron a organizarse con fines políticos. Inclusive se unieron a las facciones del partido liberal que también estaban contra el gobierno establecido. "El punto de unión, según un editorial de *La Voz,* no eran las ideas sino simplemente el acuerdo en 'creer que la administración actual se ha hecho superior a las leyes y sigue un camino que a todas conculca'." Esa alianza no derivó, en el caso de los católicos capitalinos, en un apoyo a Porfirio Díaz ni a José María Iglesias (1823-1891) que se alzaron en armas para protestar por la reelección de Lerdo; sin embargo, sí alentaron y justificaron el levantamiento de los llamados "cristeros" en algunos Estados.[47]

Con excepción de los pocos que empuñaron las armas para defender su fe religiosa, los católicos jaliscienses no necesitaron tomar partido frente al Gobierno local debido a la moderación con que éste aplicó la legislación que afectaba los intereses de la Iglesia. El avenimiento entre ambas entidades, iniciado desde los primeros años de la restauración de la república, siguió adelante y, aún en plena campaña de los lerdistas jacobinos, los avances en ese sentido fueron más que los retrocesos. Gracias a que en Jalisco el enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia se redujo al intercambio de ataques verbales, la recuperación de esta institución fue evidente en el terreno económico, educativo y del culto, precisamente aquellos en los que la *Ley Orgánica* estableció disposiciones más estrictas. Según se le informó al señor Loza, en ningún punto de la Arquidiócesis se observó la prohibición de recolectar el diezmo fuera de los templos, debido a que "las autoridades locales querían proceder prudentemente y... sobre todo no querían herir a la Iglesia Católica, a la cual pertenecían". En consecuencia, la Iglesia aumentó sus ingresos diezmales de manera sustanciosa. [48] Ese crecimiento se mantuvo sin cambios hasta el final del siglo, de modo

[46] La Carta Pastoral de los Arzobispos citados se encuentra también en *El Libro de las Protestas* ya citado.
[47] Adame, 1991, pp. 91-92.
[48] En el período 1870-1874 las percepciones por este concepto fueron de 507, 821.25, cantidad que se elevó a 840,572.92 en el quinquenio siguiente. Algunas percepciones que la Iglesia católica perdió durante el gobierno del Sr. Loza fueron las que antes obtenía por la administración de los cementerios; asimismo, se vio

que en 1894, el clero tapatío manejó un volumen de recursos económicos ligeramente menor al del Gobierno del estado. [49]

Esa misma prudencia caracterizó a la autoridad civil a la hora de aplicar los lineamientos que prohibían impartir educación religiosa en los escuelas oficiales. El camino quedó allanado desde que, en 1868, el gobernador Emeterio Robles Gil (1831-1906) derogó las limitaciones que impedían al clero dirigir centros de enseñanza. La buena disposición de la autoridad fue aprovechada por el arzobispo Loza que desde su llegada a la silla episcopal mostró gran empeño en que los párrocos del medio rural establecieran escuelas dedicadas a la educación cristiana de la niñez, la juventud y los indígenas. "Las demandas del prelado tuvieron pronto cumplimiento: ya para 1873 los planteles en cuestión habían proliferado por toda la arquidiócesis."[50] A partir de febrero de 1874 se siguió ese ejemplo en las parroquias de Guadalajara, con lo que quedó asegurada la influencia directa del clero en la sociedad.

Otra medida en el mismo sentido que tomó un gran impulso precisamente en los años de la República Restaurada consistió en la edificación y remozamiento de templos. En ello también resultó decisiva la determinación del señor Loza, quien quería "que no faltase en ninguna población de la arquidiócesis iglesias, capillas y casas de oración".[51] En la capital, se inició la construcción del Santuario del Señor San José y el templo de Nuestra Señora de los Dolores, con una casa de ejercicios anexa; además, se impulsaron las obras del templo de la Purísima Concepción. Fuera de la capital, los templos más relevantes se construyeron en Ameca, Atemajac de Brizuela, El Limón, Ixtlahuacán del Río e Ixtlahuacán de Santiago.[52] Si se piensa en que, mientras los jaliscienses levantaban la voz para repudiar las disposiciones anticlericales, presenciaban la edificación de esas obras, se puede sopesar que tanto el discurso católico como el liberal no tomaban siempre en cuenta la realidad. Esta no indicaba que el catolicismo estuviera próximo a desaparecer como aseguraban con frecuencia el clero y los católicos conservadores, y tampoco era factible la

---

obligada a pagar un impuesto por ejercer el sacerdocio y a aceptar lo que los fieles quisieran aportar por concepto de misas, bautismos, matrimonios y demás sacramentos. (Ver Muriá, 1982,tomo 4, pp. 62 y 63).

[49] Armando González Escoto. *Historia Breve de la Iglesia de Guadalajara*, Guadalajara, Jalisco, Universidad del Valle de Atemajac/ Arzobispado de Guadalajara, 1998, p. 208.

[50] Muriá, 1982, tomo 4, p. 61.

[51] *Ibid*., p. 62.

[52] *Loc. cit.*.

actitud del gobierno lerdista de exterminar, a fuerza de leyes, la religiosidad popular o el poder de la Iglesia.

Que la conciliación de los poderes civil y religioso marchaba en Jalisco en los mejores términos se demostraba también con la presencia de las autoridades políticas a actos religiosos que estaba prohibida por la ley. En 1876 la procesión del Corpus en la vecina villa de Zapopan contó con la participación del Ayuntamiento y las fuerzas armadas, como era tradicional desde la época colonial. En los años siguientes, sería en el medio rural donde se restablecerían, con carácter público, las fiestas religiosas en honor de Cristo Crucificado o de los santos patronos. En ocasiones, la violación flagrante de la ley en materia de culto público daría pie a conflictos entre las autoridades locales y los párrocos pero en general éstas dieron muestras de "tolerancia" aduciendo la imposibilidad de desterrar las arraigadas costumbres de sus gobernados. Este concepto adquirió así un nuevo significado, que en adelante sería de gran utilidad. Además de referirse a la disposición del clero y los católicos para tolerar a los protestantes, la tolerancia vendría a colación a propósito de la disposición de la autoridad civil para admitir la infracción de las leyes que normaban todo lo concerniente a la religión y a su aparato institucional.

Considero que la constatación de los escasos efectos que tuvo en Jalisco la política anticlerical de Lerdo constituye la mejor prueba de que el objetivo de la llamada "restauración cristiana", que tomó forma en la política del Vaticano durante la segunda mitad del siglo XIX, y al cual se adhirió el episcopado mexicano, se concretó en Jalisco mucho tiempo antes que en otros estados de la república. La primera etapa de esa estrategia consistía por un lado, en acrecentar directamente la influencia y el poder de la Iglesia en la sociedad, y por el otro, en "resistir al adversario identificado como liberal, positivista, masón y protestante".[53] El arzobispo Loza puso en marcha ese doble objetivo desde su llegada en 1869 y una década después los logros eran visibles, como se ha tratado de mostrar en las páginas anteriores. Inclusive se había avanzado en pos de la siguiente meta de recristianizar a la política y al Estado, como lo demuestra el temprano *modus vivendi* pactado entre el clero y los católicos liberales, que se desempeñaban en los puestos más importantes de la administración estatal. La tácita alianza, que predominaba entre el poder civil y religioso al final del período de la República Restaurada, florecería plenamente bajo

[53] Meyer, 1991, p. 90.

la administración porfirista, aspecto que sería denunciado por los misioneros y los protestantes mexicanos, a través del periódico editado en la capital jalisciense. Esa denuncia, sin embargo, tendría una débil resonancia más allá del estrecho círculo de sus seguidores.

VI.- REPERCUCIONES DEL CRIMEN DE AHUALULCO

A través de las explicaciones y reacciones habidas en torno a los asesinatos de Stephens e Islas, se puede ampliar nuestro conocimiento por un lado de los misioneros y de la *American Board* y, por el otro, del Gobierno liberal. La actuación de las autoridades de Jalisco, tanto de rango superior como secundario, nos muestran la falta de cohesión del Estado y el amplio margen de discrecionalidad con que se aplicaban las leyes por parte de quienes estaban encargadas de hacerlo. Se desvanece entonces la apariencia de un Estado fuerte que, de acuerdo con el presidente Lerdo y el Congreso, estaba determinado a someter a la Iglesia y a respaldar la obra misionera protestante. Fuera del ámbito del poder federal, eran esporádicas las muestras de respeto al laicismo -que constituía la norma de conducta impuesta por la ley-, en tanto que abundaban las que lo ignoraban. La lealtad que demostraban a la Iglesia católica contrastaba con la carencia de consenso que tenía el proyecto secularizador impulsado por la minoría liberal.

Watkins se enteró el mismo día que ocurrió el ataque a Stephens y de inmediato lo denunció al Ministro de Estados Unidos en México, el general John W. Foster,[54] y a la *American Board*. Además de esos primeros comunicados, en las semanas siguientes escribió varias cartas en las que consignó las noticias proporcionadas por algunos testigos, y abundó en las causas del cambio de lugar de residencia de su compañero y del atentado. Tanto en la crónica de los hechos como en las explicaciones elaboradas por el misionero citado, son claros sus prejuicios sobre el clero pero no sucede lo mismo con algunos otros asuntos. Watkins responsabilizó al cura y a la ignorancia de la gente, pero no hizo referencia alguna a la posible complicidad de la autoridad local, ni a la inexplicable

[54] Este abogado que había participado como oficial en la guerra de Secesión, fue el representante del gobierno norteamericano de 1873 a 1880. Se distinguió "por un intento de comprensión de la realidad mexicana ligado al conocimiento del país y de sus problemas, superior al de sus antecesores." (Paolo Riguzzi, "John W. Foster (1873-1880)" en: Ana Rosa Suárez Argüello (coord.) *En nombre del Destino Manifiesto. Guía de Ministros y Embajadores de Estados Unidos en México 1825-1993,* México, Instituto Mora/ Secretaría de Relaciones Exteriores, 1998, pp. 146 a 151).

pasividad de los "hermanos" que tanto habían insistido en que alguno de los enviados de la *American Board* fuera a "instruirles en la doctrina cristiana". Como se recordará, el Jefe Político había declarado estar enterado del complot que se planeó en contra del misionero norteamericano durante su primera visita, de modo que sorprende que no supiera una palabra del segundo, que fue planeado de manera más larga y cuidadosa a juzgar por su desenlace. La existencia de esa confabulación salió a la luz en las declaraciones de los testigos y, sin embargo, a Watkins no le despertó dudas su actuación ni tampoco la de los liberales locales y de los "que habían leído la Biblia durante muchos años". Unos y otros parecieron esfumarse en el aire a la hora del ataque.

El asunto de la buena respuesta que obtuvo Stephens en las actividades desarrolladas en Ahualulco -expuesto en sus cartas y en las de Watkins y que, según éste, motivó los celos del cura- da pie para preguntarnos acerca de la veracidad de esos escritos. Es sabido que los misioneros de todas las religiones y épocas han manifestado con frecuencia una tendencia a exagerar sus logros por motivos diversos. Stephens no parece haber sido un individuo proclive a la propia vanagloria o a la exageración pero, además, creo que el *quid* del problema no lo constituyó el auditorio "formal" que tuvieron las clases o los servicios religiosos que organizó, por tanto, carece de importancia si fueron 30 o 50 sus seguidores. Quizá la mayor preocupación del cura y de los demás sacerdotes del lugar, la ocasionaron los curiosos que desde la puerta o las ventanas escucharon de boca del extranjero severas críticas a la Iglesia, parecidas a las expresadas en los folletos ya citados. Entre esos curiosos hubo, con seguridad, pobres, mujeres y jóvenes, esto es, individuos de los grupos más apegados a la Iglesia, que eran al mismo tiempo los que el clero consideraba más expuestos a influencias extrañas e inseguras. Lo que hizo más peligrosa la predicación protestante fue su carácter público; de no haber sido por la libertad de cultos que acababa de adquirir rango constitucional, los disidentes no habrían tenido la posibilidad de una comunicación directa con los grupos populares.

El deseo de ampliar su campo de influencia fue la justificación dada por Stephens y Watkins a la decisión de trabajar por convertir a Ahualulco en una sede misionera semejante a Guadalajara. La reputación de liberal que tenía ese pueblo, de alrededor de 3 000 habitantes, atrajo a los misioneros quizá porque contrastaba con el ambiente conservador que observaban en la capital jalisciense. Pero ninguno explicó por qué

Stephens, y no Watkins, resultó el encargado de esa tarea. A la muerte de aquél, su compañero nada dijo al respecto. En primera instancia, se podría pensar en que, por tratarse de un misionero soltero, Stephens tenía mayor facilidad para desplazarse por caminos en mal estado y en lentos e incómodos medios de transporte. Sin embargo, la mayor o menor accesibilidad de los lugares no contaban a la hora de decidir la fundación de una "estación foránea", como se llamaba a los lugares fuera de la sede principal de la Misión, en los cuales se realizaban con regularidad actividades de propaganda religiosa. El mismo Stephens recomendó el pronto envío de alguna pareja misionera a Ahualulco, la cual podría enseñar, además de la doctrina cristiana, una manera más elevada de vivir en familia que mucha falta hacía a los habitantes de esos lugares: "Ellos no tienen la Palabra en su propia lengua, ni nada de lo agradable de los hogares americanos",[55] manifestó después de su primera visita a dicha población.

La respuesta a la inquietud antes expresada se encuentra en las personalidades de los misioneros. A través de sus cartas se puede apreciar la personalidad extrovertida de Watkins y la tendencia a la introversión de Stephens. En las misivas de éste abundan las citas bíblicas, las expresiones de confianza en Dios y de conmiseración por la pobreza y degradación de la gente, y no son pocas las de indignación por la corrupción e ineficiencia del clero católico. La otra parte de sus escritos refieren, de manera prolija, sus temas de predicación, cómo realizaba ésta, y cuáles eran las reacciones de sus oyentes. Mientras Stephens escribió acerca de lo que observaba, pensaba y sentía, de su confianza en el futuro y de la satisfacción que le proporcionaba su trabajo, Watkins se ocupó preferentemente de describir sus acciones. Un recuento de las actividades desarrolladas por los misioneros durante el primer año y medio de existencia de la Misión del Occidente de México, lo señalan, sin asomo de duda, como el ejecutor del mayor número de ellas; recuérdese, por ejemplo, que él fue quien trabó amistad con Pedroza, consiguiendo así el impresor que tanto necesitaban; quien se relacionó con los políticos importantes del Gobierno estatal, y se entrevistó con el máximo jerarca de la arquidiócesis de Guadalajara. Fue, asimismo, el organizador de la Sociedad de Católicos Reformados y de la primera congregación de El Mesías.

[55] ABCFM, documento 483, vol. 1, 1870-1879.

Así pues, Stephens aparece como alguien reservado, buen observador, de profunda espiritualidad, optimista, confiado y alegre. Watkins debió haber sido un individuo carismático, audaz, emprendedor, crítico, al que se le facilitaban las relaciones interpersonales. Teniendo en cuenta sus distintas maneras de pensar y actuar, resulta explicable el reparto de los lugares de trabajo que hicieron entre ellos: Watkins se quedó en la capital y se hizo cargo de mantener el contacto con las autoridades civiles y militares, así como con los individuos que hasta entonces les habían ayudado a realizar la tarea encomendada; Stephens asumió el compromiso de la búsqueda de nuevos horizontes para la difusión de su religión.

Para la labor propiamente misionera, el martirio de este misionero tuvo dos repercusiones importantes. En Ahualulco, la congregación lejos de disolverse se consolidó. Los conversos no se desdijeron de sus nuevas creencias religiosas a pesar de las amenazas de sus opositores. En especial, debieron resentir una gran presión los conversos que rindieron sus testimonios en los distintos juicios que se siguieron después del crimen. Inclusive, demostraron mayor firmeza que los tapatíos que, como ya señalé, fueron presa de la intimidación durante varios meses. En tanto que la congregación de *El Mesías*, en Guadalajara, siguió con sus mismos diecisiete fieles, la de Ahualulco creció: el medio centenar de asistentes se duplicó hacia finales de 1874. De esa forma, se cumplió nuevamente la antigua lección, transmitida de generación en generación desde el tiempo del cristianismo primitivo, de que la persecución y el martirio rinden frutos abundantes para la iglesia que la padece.

Del crimen de Ahualulco se desprendió una segunda y perdurable consecuencia que consistió en la confirmación irrecusable de la necesidad de propagar el protestantismo en los países católicos. Precisamente en el mes de la muerte de Stephens apareció un artículo en el órgano informativo de la *American Board* que se titulaba: "¿Debemos retirarnos de las tierras papales?*"* La inquietud así expresada surgió entonces por primera vez pero en el futuro reaparecería. En el texto se exponía el desequilibrio tan grande entre lo recaudado para ese tipo de misiones y lo gastado en ellas en los dos primeros años de su funcionamiento. La comprobación de que el déficit se había agudizado en el segundo año, hacía pensar en que el deseo que habían manifestado las Iglesias congregacionales en 1871, de que la *American Board* entrara a esa nueva forma de esfuerzo cristiano, había resultado

ilusorio. La decisión, que parecía inminente, de dar por concluida una empresa que recién había nacido, se tornaba más difícil "ante la presencia de cambios maravillosos como los que {estaban} teniendo lugar en los países católicos romanos".[56] Las incipientes iglesias fundadas en México, Austria, España e Italia, debían ser respaldadas con generosidad, por lo que se hacía un llamado a aumentar los donativos; de no ocurrir esto, el Comité Prudencial debería meditar seriamente su clausura.[57] Si acaso las noticias sobre las grandes transformaciones a que se hacía referencia en el artículo citado eran insuficientes, las relacionadas con el sacrificio de misioneros como Stephens, deben haber sido de una gran fuerza persuasiva pues durante unos años no volvió a mencionarse la posibilidad de retirar a los misioneros de los países católicos. Al dar a conocer lo sucedido en un lejano pueblo mexicano, el editor de la revista que se publicaba en Boston, escribió:

> El nuevo trabajo de la Board ha recibido su bautismo de sangre. Seguiremos tras las huellas de Cristo, para traer una vida nueva y luz a aquellos que están en la oscuridad y a la sombra de la muerte. ¿Necesitaban nuestras iglesias esta última prueba triste de la necesidad de las misiones en los países nominalmente cristianos? [58]

Por otra parte, los asesinatos de Stephens e Islas permiten conocer con más detalle el contraste entre la actuación de las autoridades jaliscienses y el compromiso asumido por el Ejecutivo Federal en la salvaguarda de la libertad de cultos y en el otorgamiento de las garantías necesarias a los misioneros protestantes. Aunque, tomada por separado, la información sobre cada uno de los funcionarios que intervinieron en el proceso judicial a que dio lugar ese crimen, es bastante escueta, vista en conjunto, refleja el abismo existente entre la letra de la ley y su aplicación, entre la determinación del Presidente Lerdo de Tejada de "hacer de la tolerancia religiosa un hecho cumplido en el país"[59] y las actuaciones de las autoridades de Jalisco que daban pie para sospechar de su complicidad o, al menos, de una ausencia de compromiso con la ley de la que supuestamente eran guardianes. Así pues, el respaldo ofrecido por la más alta autoridad de la República Mexicana se diluía conforme se descendía en la estructura administrativa del Estado, hasta desaparecer y tornarse en negligencia o complicidad soterrada.

---

[56] The Missionary Herald, vol. LXX, núm. III, marzo de 1874.
[57] *Loc*. cit.
[58] The *Missionary Herald*, Vol. LXX, núm. IV, abril de 1874.
[59] Bastian, 1989, p. 75.

En cumplimiento de su función de máximo responsable del orden público en el Estado, el gobernador Vallarta notificó al Ministro de Gobernación lo sucedido al misionero norteamericano, al igual que el envío ordenado por él de 200 hombres para restablecer la tranquilidad en Ahualulco. A su vez, conoció por vía telegráfica que el Presidente esperaba que "terminado el proceso respectivo sean severa y prontamente castigados los que resultaren culpables...".[60] En estos mismos términos Lerdo de Tejada se comprometió con los misioneros residentes en la ciudad de México cuando, acompañados por el Ministro norteamericano citado, se entrevistaron con él para exigir el castigo de los responsables de la muerte de su compañero, y denunciar el peligro que corría la vida de Watkins.[61]

Además de los soldados, Vallarta envió al Juez de Tequila junto con los empleados supernumerarios necesarios para que la averiguación concluyera pronto. Sin embargo, el proceso tropezó con varias dificultades; en primer término, el Juez letrado de Tequila se declaró incompetente y le pasó la responsabilidad al Jefe Político, apellidado Lejarazu, el cual prosiguió "la averiguación con actividad", según el citado gobernante. Ese esmero no había acompañado el comportamiento de Lejarazu la noche del 2 de marzo, pues aunque Reinoso le notificó "que los protestantes se querían echar sobre su casa", es decir, que estaba incubándose un conflicto, él permaneció impasible:

> No obstante ese aviso, el Sr. Lejarazu, no se movió, y contento con despachar algunas órdenes a los soldados, se encerraba para darse un sudor! estaba, son sus propias palabras, **enfermo e incapaz por lo mismo de dictar personalmente las medidas o disposiciones que hubieran sido eficaces o necesarias para contener el desorden**.[62]

---

[60] Archivo General de la Nación (AGN), Telegrama del Ministro de Gobernación al Gobernador Vallarta, del 4 de marzo de 1874, Fondo Gobernación, Sección 2a., 874 (6) (3).

[61] *The Missionary Herald*, Vol. LXX, núm. VI, junio de 1874 y ABCFM, documento 602, Vol. 1, 1a. parte, 1871-1880.

[62] Juan Zelayeta, *Defensa presentada ante el Jurado, por el Lic. ..., en la causa formada contra el Señor Cura de Ahualulco D. Victorio Reinoso por los acontecimientos de la madrugada del 2 de marzo de este año*. Guadalajara, Tipografía de Dionisio Rodríguez, 1874. Además de la declaración del Jefe Político en el segundo juicio, existe un comunicado que esa misma autoridad envió al Ejecutivo estatal, donde explicó que desde hacía varios días estaba enfermo y en cama, y por ello le había pasado el mando al Presidente municipal. Que éste nada pudo hacer, aunque intentó apaciguar a los amotinados. Dijo también que el vecindario no pudo prestar auxilio a la autoridad por haber sucedido el ataque en la madrugada. (AGN, Comunicado del Jefe Político del 12o. Cantón al gobernador Vallarta, 4 de marzo de 1874, Fondo Gobernación, Sección 2a., 874, (6) (3).

Debido a que la autoridad judicial que en principio era la idónea para hacerse cargo de la averiguación se autoexcluyó, la autoridad política no tuvo más remedio que enfrentar el problema que en un primer momento había evadido. Llevó a cabo la integración del expediente judicial, aunque pronto solicitó orientación sobre la ambigüedad existente en la ley de 3 de mayo de 1873, que nada decía respecto de cómplices ni de aquellos reos que sin concurrir directamente en los hechos delictuosos, podían tener responsabilidad más o menos directa en el proceso que estaba llevando a cabo.[63] En dicho señalamiento parece haber tenido razón Lejarazu puesto que esa ley había sido expedida para tratar de aminorar la inseguridad pública que reinaba en todos los rumbos de la entidad, a causa de las numerosas gavillas que asaltaban a los viajeros y atacaban a los pueblos indefensos.

En tales circunstancias, Vallarta, un profundo conocedor de las leyes,[64] se lavó las manos argumentando que se trataba de una ley federal, y se limitó a remitir la consulta hecha por la autoridad política de Ahualulco, al Ministro de Gobernación, para que éste la turnara a la autoridad competente. Todo parece indicar que, más que tratarse de una "ambigüedad", la ley del 3 de marzo no era la adecuada para el caso que se dirimía. De ello se dieron cuenta el cura Reinoso y quienes estaban de su lado; en consecuencia, el sacerdote procedió a desconocer la competencia del Jefe Político para juzgarlo, aduciendo que en la ley citada quedaban comprendidos "exclusivamente" los salteadores y plagiarios. Realizadas las averiguaciones pertinentes, se pasó el asunto al Juez Ordinario y se inició un segundo juicio que se llevó a cabo en la capital del Estado.

Con esta maniobra, se invalidó la sentencia pronunciada por el Jefe Político de Ahualulco que había declarado culpable de "complicidad secundaria" a Reinoso y a otros nueve individuos. Lo mismo sucedió con las declaraciones de los testigos, recogidas por esa autoridad, que fueron refutadas por el abogado defensor, el licenciado Juan Zelayeta. Este logró convencer al jurado de que esos testimonios no eran dignos de crédito porque provenían de correligionarios del misionero y, por tanto, traslucían "la más notoria animosidad". Los descalificó, señalándolos como "supuestos testigos de hechos aislados", a

[63] AGN, Comunicado del gobernador Ignacio L. Vallarta al Ministro de Gobernación, 11 de marzo de 1874, Fondo Gobernación, Sección 2a., 874 (6) (3).

[64] Ignacio L. Vallarta (1830-1893) era un abogado que desde su juventud se distinguió por ser un estudioso de la ley, por ejemplo, fueron famosos sus escritos sobre la pena de muerte. También había ocupado cargos que demandaban conocimiento de la legislación: fue secretario particular del gobernador Santos Degollado, diputado del Congreso Constituyente de 1856, secretario de gobierno en la administración de Pedro Ogazón y secretario de Gobernación de la administración juarista, de enero a septiembre de 1871.

pesar de que uno de ellos era el que había escapado milagrosamente de la casa de Stephens la noche del motín, y los otros dos lo habían presenciado a corta distancia.[65] Si los demás habitantes del pueblo, se habían encerrado en sus casas, ya fuera por la hora avanzada en que tuvo lugar el ataque, o ya por miedo, resultaba comprensible que hubieran sido los conversos o simpatizantes de la nueva religión, los únicos testigos o, al menos, los que tuvieron el valor de rendir sus declaraciones ante la autoridad.

Gracias a esos testimonios trascendió que el motín no tuvo como único detonante la frase bíblica en torno a que "el árbol que da malos frutos debe cortarse", pronunciada en el sermón de la misa dominical. Unas horas antes del asalto, el cura Reinoso había reunido a indígenas, "de los mas miserables e ignorantes", para decirles que los protestantes lo querían asesinar esa misma noche. En su arenga, aguijoneó el temor de los indígenas de ser nuevamente víctimas de la explotación de los extranjeros como había sucedido en la época colonial, diciéndoles: "El año de 1810, el pueblo en masa se levantó para sacudirse el yugo de los extranjeros que dominaban el país, y que la presencia en México de los protestantes indicaba una nueva dominación.". Eso explicaba que los revoltosos hubieran gritado "Viva el año de diez", además de lanzar vivas a la religión y al cura Reinoso, y mueras a los protestantes. La representación de éstos como los modernos conquistadores por su origen extranjero, se había repetido incansablemente en los folletos católicos, de modo que Reinoso no habría hecho más que recordar a su auditorio algo que flotaba en el ánimo general, y que detonaba a la vez la xenofobia y la intolerancia religiosa de los mexicanos.[66]

Habían corrido además otros rumores que amenazaban directamente los intereses de los indígenas, de modo que el enojo de éstos no brotaba solo de conocer que la vida de su párroco estaba en peligro. Por ejemplo, se había difundido la voz de que los evangélicos

---

[65] Los testigos citados por el abogado Zelayeta fueron: Juan Antonio Ocaranza, Luis Gutiérrez y Severiano Gallegos. Este estaba con Stephens en el momento del ataque, al igual que Islas. Fue el editor de la "hoja periódica" que llevaba por título *San Jorge*. Hizo una reconstrucción, escrita de su puño y letra, de los hechos del 2 de marzo, al pie de la cual constan los nombres de los primeros evangélicos de Ahualulco, donde figura Ocaranza pero no Gutiérrez. ("Los sucesos de Ahualulco. 2 de marzo de 1874", documento ya citado)

[66] Sirva como recordatorio de las acusaciones que, por su origen norteamericano, se hacían frecuentemente a los misioneros, el ejemplo siguiente, tomado de una de las réplicas del Pbro. De la Rosa a los folletos publicados por Stephens y Watkins, en 1873: "...los protestantes que instigados vivamente por la sed de riqueza, han venido en abundancia a la América y han formado un pueblo en que todo es admitido y solo se ha proscrito el elemento americano, no pudiendo avenirse con la inmediata vecindad de una nación católica, no han cesado de asechar a nuestra independencia; ya en 1848 nos hicieron perder más de la mitad de nuestro territorio y meditan siempre en absorbérnoslo del todo..." (De la Rosa, Agustín, *Primera contestación a los protestantes...*, *op.cit*.)

iban a quedarse con la iglesia del Hospital de Ahualulco -situado en el barrio indígena- para realizar ahí sus ritos religiosos. La "nube estaba preñada de tempestades" con anterioridad a la llegada del cura Reinoso al pueblo, afirmaron los defensores del cura; también aseguraron que una gran parte de la responsabilidad debía atribuirse a los mismos disidentes. Estos habían publicado injurias contra los católicos en su folletín intitulado *San Jorge* y sostenido discusiones acaloradas con Reinoso. En pocas palabras, al realizar su propaganda habían atacado las costumbres y tradiciones populares, por lo que se podía decir, en última instancia, que Stephens había sido "víctima de sus predicaciones".

Tanto el abogado Zelayeta como *La Religión y la Sociedad* repartieron la responsabilidad del crimen en tres actores colectivos: los legisladores que habían establecido la libertad de cultos, los "imprudentes apóstoles de nuevas doctrinas", esto es, los misioneros, y los conversos que con su manera de proceder irrespetuosa "fueron la causa moral de la desgracia de su jefe."

Después de cinco meses, el jurado absolvió por unanimidad al cura Reinosos y a otros nueve acusados de complicidad. Así, el castigo expedito y severo que había prometido el Presidente Lerdo para los culpables, recayó solamente en los cinco que fueron fusilados frente a la casa del misionero al cumplirse un mes del crimen. Los otros tres que también habían sido declarados culpables por la autoridad política de Ahualulco, recibieron el indulto del gobernador Vallarta.

La sociedad recibió con complacencia la sentencia favorable al cura Reinoso, dijo el presbítero De la Rosa. Hubo, sin embargo, quien discrepara como el periódico liberal *Juan Panadero*, el cual estableció una diferencia entre lo que llamó "la verdad en el orden puramente legal" y la verdad "en el orden social", asegurando que si la primera favorecía al párroco citado, la segunda le era adversa. Admitía que la criminalidad de los acusados no había sido probada en la causa que se les había formado, por lo que en su opinión hacía falta "un gran espíritu para hacer a un lado las constancias procesales y obrar conforme a lo que está en la conciencia social." Esta postura pareció del todo disparatada y peligrosa a su competidor católico, *La Religión y la Sociedad.*[67] De la Rosa cerraba los ojos a la parcialidad de las diversas instancias de autoridad y de la mayoría de la sociedad; en

[67] *La Religión y la Sociedad*, tomo II, 2a. época, p. 88 y ss.

cambio, se preocupaba por el devenir de la justicia como concepto abstracto, exclamando con tono indignado:

> ¿Qué sería de la administración de la justicia el día en que se admitiera que los jueces darían muestras de grande espíritu si invocando enfáticamente la conciencia social fallaran en contra de lo que se les hubiere demostrado? ¿Qué objeto tendría entonces ningún juicio? ¿Quién pondría límites a las arbitrariedades y a las injusticias?[68]

Para De la Rosa, la absolución de los acusados era un "triunfo de la justicia"; para el abogado Zelayeta significaba abstenerse del absurdo de erigir "como principio en nuestro derecho penal, que donde quiera que se cometa el asesinato de un sacerdotes protestante, el sacerdote católico es cómplice en el crimen!"[69]

Lo que finalmente puso de manifiesto este proceso fue la debilidad del Estado mexicano y la falta de arraigo de su proyecto laicista. Su estructura no poseía la coherencia y la fuerza suficientes para someter a la Iglesia y para castigar de acuerdo con la ley a un miembro del clero que la había infringido. Pese a los arrestos jacobinos del grupo en el poder, el predominio de la Iglesia era indiscutible: los católicos reaccionaron a la intolerancia política aumentando su intolerancia hacia los protestantes. Los procesos judiciales que siguieron al crimen del misionero Stephens demostraron que la lealtad de las autoridades jaliscienses estaba asimismo con la Iglesia, tanto si se trataba de las distintas instancias del ejecutivo como del judicial.

VII.- LAS DISCORDIAS ENTRE MISIONEROS

Después de la muerte de Stephens, el trabajo patrocinado por la *American Board* se paralizó casi por completo. Salvo la venta de la Biblia y de otras obras de literatura religiosa que siguió adelante, las demás actividades se suspendieron. El miedo creció entre los seguidores de Watkins, alimentado por rumores de amenazas a los que continuaran fieles a la nueva religión. En consecuencia, dejaron de invitarlo o de asistir a las reuniones que él organizaba, según informó su esposa Edna: "como se dice que la lista de todos los que frecuentaban nuestra casa está en el palacio arquiespiscopal, muchos ya no vienen, como antes, a visitarnos, o a tener reuniones, mientras otros acuden pero temen asistir a

[68] *Ibid.*
[69] Zelayeta, *op.cit*.

nuestros servicios religiosos vespertinos."[70] Sin embargo, a partir de mediados de 1874, la situación volvió paulatinamente a la normalidad. De una parte, Watkins y los misioneros que llegaron a apoyarlo continuaron esforzándose por ganar adeptos entre los jaliscienses. De la otra, la intolerancia de los católicos y el clero siguió expresándose en forma esporádica, y contando con la complicidad de las autoridades locales. Sin embargo, no fue la falta de seguridad y de garantías, en medio de las cuales desarrollaban su labor los misioneros, lo que provocó la crisis que puso fin a la primera etapa de expansión de la Misión Occidente de la *American Board*. Por paradójico que parezca, la causa de esa crisis fueron los conflictos surgidos entre los misioneros.

Tres meses después del trágico final de Stephens, llegaron a reforzar la Misión, -representada únicamente por los Watkins-, el reverendo G.F.G. Morgan y su esposa, quienes serían relevados, en abril de 1875, por el reverendo John Edwards y su esposa. En marzo de 1879, se les unieron el misionero J.K. Kilbourn y su esposa; con lo que, por primera vez, se integró un equipo de tres familias misioneras. El rechazo de que fueron objeto adoptó, poco más o menos, las mismas expresiones de intolerancia de los primeros años. Entre ellas, las más usuales fueron: el apedreamiento de los templos y las casas de los disidentes -con la consiguiente rotura de cristales de las ventanas-; los insultos cuando transitaban por las calles de la capital o de alguna otra población; la súbita interrupción de sus cultos ocasionada por un católico que los instaba a abjurar de su creencia religiosa y a volver al seno de la Madre Iglesia. Otra manifestación de intolerancia fue la negativa a permitir el entierro de los difuntos que en vida habían profesado la fe protestante, con lo que se demostraba que el control de los cementerios no estaba, como debería, bajo la autoridad municipal, sino del clero. El problema del alojamiento de las familias se agravó. A la rentas altas y la escasa oferta de casas que padecían los tapatíos, se sumaba, en el caso de los misioneros, la dificultad de encontrar arrendadores que ignoraran la orden del clero de no tener trato alguno con ellos. Además, estos extranjeros debían poner mucho cuidado en la ubicación de las viviendas. "Por seguridad, no podemos ir muy lejos del centro", explicaba un misionero en mayo de 1879, cuando se lamentaba de la falta de espacio en la casa que habitaban las tres familias y de lo inapropiado de su localización, pues se

[70] *The Missionary Herald*, Vol. LXX, octubre de 1874.

encontraba a once cuadras de El Mesías. Con frecuencia, la lluvia o el excesivo calor hacían imposible el recorrido de esa distancia para las señoras.[71]

Otra queja de los protestantes, tanto del campo como de la ciudad, se relacionaba con la presión a que estaban sometidos sus hijos en las escuelas, aún cuando se tratara de planteles oficiales. Esa presión la ejercían los escolares y los maestros pues, como expresó el misionero Kilbourn: "Los niños protestantes tienen que ir a las escuelas romanistas y recitar el catecismo, o sufren persecución aún en las escuelas públicas."[72]

Sin duda, los ataques más graves se presentaron en los pueblos, a veces con resultados fatídicos. En Atengo, los católicos prendieron fuego a la casa donde se hospedaron Watkins y algunos evangélicos más, en una de sus visitas a la población. Por fortuna, todos pudieron escapar ilesos. Un grupo de fanáticos de Zalatitán, capitaneados por su cura, Cayetano Paguía, asesinaron a Antonio Reyes e hirieron gravemente a su compañero Donaciano Ortega, quienes hacían labor proselitista. En Ahualulco fue muerto dolosamente a manos de un católico, el joven protestante Luis García. El ministro evangélico avecindado en Jocotepec sufrió varios atentados, y aunque en esa ocasión y en forma excepcional, la autoridad local trató de castigar a los delincuentes, tuvo que huir al no disponer de fuerzas que lo secundaran y verse ella misma amenazada.[73]

En 1879, cuando estalló el conflicto entre los misioneros, la congregación de El Mesías estaba integrada por alrededor de un centenar de personas, de las cuales, veinticinco se estaban preparando para ingresar de manera formal a la Iglesia. En siete años, el número inicial de creyentes se había quintuplicado, lo cual era un logro nada despreciable. Otro motivo de satisfacción podía ser la construcción del primer templo de su propiedad, en el barrio de San Juan de Dios, donde, como se mencionó, vivía la mayor parte de los miembros. A la Iglesia de Ahualulco asistían entre cincuenta y sesenta creyentes, que pertenecían a tres pueblos de los alrededores. También seguía adelante la labor editorial, a través de dos publicaciones mensuales, *La Lanza de San Baltasar* y *Misionero Mexicano;*

[71] En 1879, los misioneros residentes en Guadalajara, se quejaban de no contar con un inmueble donde pudieran acomodar apropiadamente a sus familias e instalar una escuela. Después de varios cambios de casa, estaban ocupando una pequeña, a once cuadras del ex-convento de Santa María de Gracia, que era donde tenían una habitación acondicionada para el culto. Para solucionar todos los problemas de falta de espacio que tenían, se interesaron por adquirir uno de los edificios que habían formado parte del convento citado, lo cual propusieron a la sociedad misionera. Ignoro, sin embargo, por qué ese plan no llegó a concretarse.
[72] ABCFM, documento 349, Vol. 1, 2a. parte, 1871-1880.
[73] *La Lanza de San Baltasar*, tomo IV, número 6 y Moisés González Navarro, *Historia Moderna de México. El Porfiriato. La vida social*, México, Editorial Hermes, 1985, p. 472.

ambos periódicos se sostenían con recursos enviados por la sociedad de Boston pues era difícil conseguir suscriptores que pagaran el costo de esos impresos. De acuerdo con el testimonio de un misionero: "La ciudad es excesivamente pobre, más pobre que nunca bajo el presente régimen político".[74]

En apariencia, las cosas marchaban bien en la Misión Occidente de los congregacionales, sin embargo, fue en ese momento que las diferencias habidas entre Watkins y sus dos compañeros, Edwards y Kilbourn, estallaron y provocaron un conflicto que tuvo serias consecuencias para la obra misionera desarrollada en Jalisco. Además de los misioneros, estuvieron involucrados la *American Board* y los conversos. La sociedad misionera tomó partido al lado de Edwards y Kilbourn, acción que presionó la renuncia de Watkins. Los conversos, por su parte, adoptaron su propia postura y emprendieron iniciativas que nos revelan su capacidad de actuar con independencia. Esta acción adquiere mayor peso si se considera la posición subordinada del grupo de creyentes jaliscienses. En otras palabras, la relación entre misioneros y conversos implicaba una desigualdad en términos de poder donde la parte débil eran los conversos; a pesar de ello, éstos enfrentaron a los misioneros y se sintieron con derecho de interpelar a la *American Board*. Su reacción denota, asimismo, la utilización de valores y prácticas propios del protestantismo -el individualismo y la autonomía de la iglesia o congregación, entre otros-, y que, en consecuencia, formaban parte del "mensaje" transmitido por los misioneros. Así pues, esta coyuntura da pie para mostrar que, a solo siete años del inicio de la obra de los congregacionales, los mexicanos habían asimilado ese mensaje y estaban en condiciones de manipularlo de acuerdo con sus intereses.

Las diferencias que dividieron a los misioneros establecidos en Guadalajara se relacionaban con los métodos y principios del trabajo proselitista, respecto de los cuales Edwards y Kilbourn sostenían un punto de vista que según sostenían era acorde con la política de la *American Board*, y que distaba mucho del de Watkins. La manera de proceder de éste y varios rasgos de su carácter dificultaban el trabajo en equipo, afirmaba Kilbourn. Si se da crédito a la acusación de éste misionero, resulta evidente que el comportamiento de Watkins se contraponía a diversos aspectos de la doctrina protestante. Así pues, la trascendencia de ese conflicto y la postura de Boston se entienden mejor si se tiene presente

[74] *Loc.cit*.

la dimensión religiosa de la querella y no únicamente la rivalidad e incomprensión que habían surgido entre los citados norteamericanos. El problema de fondo residía en la falta de concordancia entre algunas cosas que dicho misionero hacía y decía, y los principios del protestantismo que supuestamente orientaban su actuación como cristiano y misionero.

El misionero Kilbourn fue quien denunció a Watkins en un extenso informe que le dirigió al reverendo Clark, quien formaba parte del Comité Prudencial de la *American Board* y era el responsable del "campo" misionero mexicano. La larga lista de errores y faltas en que había incurrido Watkins comprendía, según Kilbourn, lo siguiente:

1) Haberse rodeado de ayudantes sin entrenamiento y de dudosa reputación y no haberlos despedido cuando sus compañeros misioneros le proporcionaron evidencias de la conducta inmoral de sus colaboradores. Por ejemplo, Andrade, el encargado de *La Lanza* era un conocido líder espiritista.

2) Asociarse con varios sacerdotes católicos, que no habían abjurado de su creencia religiosa. Este era el caso de Pedroza, el fundador de *La Lanza*, pero también el del sacerdote Capdevila, a quien le había pedido que predicara ante la congregación de El Mesías.

3) Tener frecuentes desplantes violentos, del todo contrarios al carácter benévolo y moderado que era propio de un ministro religioso. En una reunión pública, había desmenuzado una hostia consagrada sobre una lámpara ardiendo, al mismo tiempo que decía: "Este es el Dios de los católicos romanos, dejémoslo ir al infierno". Estando en el púlpito, acostumbraba hacer vociferantes llamados a Dios.

4) El estilo de las publicaciones que aprobaba, y el de los artículos y folletos que él mismo escribía, contenían afirmaciones irreverentes y chistes vulgares, tales como "Válgame Dios", "Jesús" y "pobre diablo" (para referirse a las personas). Esos impresos se caracterizaban por una constante y "amarga" controversia con los católicos.[75] Además, incluían noticias sobre teatro y circo, que eran diversiones públicas consideradas inapropiadas o inmorales, peor aún si se realizaban el día domingo, lo cual infringía el descanso obligatorio o "*sabbath*". Utilizaba ese mismo estilo sarcástico en su predicación y para referirse a cualquier individuo que difiriera de sus opiniones.

[75] Además de *La Lanza*, en este informe se señala que Watkins estaba involucrado en otra publicación titulada *El Caústico.*

3) Trataba los donativos externos para la obra misionera como regalos personales, disponiendo de ellos a su parecer.

4) Sostenía que debía darse la impresión de que se avanzaba en el objetivo de atraer prosélitos. Este era uno de los "principios" que regían su actuación, y de ahí derivaba la solicitud de un número mayor de libros, de los que en realidad se necesitaban, y la publicación de noticias infladas acerca de las "almas ganadas para el Evangelio".

5) Criticaba a sus colegas misioneros delante de los conversos. Con éstos planeaba el trabajo, en lugar de hacerlo primero con los otros misioneros. Asimismo, sometía a la aprobación de los nativos asuntos que no les incumbían.

6) Menospreciaba los consejos de la *American Board*.

7) Impartía el bautismo a los niños de los que no eran miembros de la Iglesia, a pesar de la oposición de los otros misioneros.

8) En lugar de analizar cuidadosamente a los posibles candidatos al ministerio, había aceptado como estudiantes de teología a todo aquel que pudo ser inducido a ese camino, mediante el ofrecimiento de dinero.[76]

La anterior descripción de las acciones y el comportamiento de Watkins nos descubre la transformación o evolución de este pionero del protestantismo. Como se recordará, durante el tiempo que trabajó con Stephens se había revelado como alguien emprendedor, atrevido, extrovertido, y muy dinámico. Al cabo de varios años, era evidente que había desarrollado un liderazgo centrado en su persona y había soslayado el modelo de ministro evangélico que lo suponía sólo un "*primus inter pares*". El desenlace final de esta crisis demostró que la lealtad de los correligionarios de Watkins estaba más vinculada a él que a la doctrina religiosa que predicaba.

Si en realidad este misionero había incurrido en esas conductas inapropiadas, resultaba evidente la distorsión de varios de los principios éticos del protestantismo que desempeñaban un lugar de primordial importancia en el protestantismo desde su surgimiento en el siglo XVI. Esos valores estaban siendo traicionados por Watkins como dejaba ver su manejo poco escrupuloso del dinero, su asociación con gente considerada "inmoral" o deshonesta como los sacerdotes católicos y los espiritistas.

[76] ABCFM, documento 398, Vol. 1, 2a. parte, 1871-1880.

El caso de Watkins muestra que hubo excepciones en el modelo de "misionero protestante" que han presentado la mayoría de los estudios dedicados a la difusión del protestantismo histórico en América Latina. De acuerdo con éstos, el objetivo primordial de los misioneros protestantes en los países católicos era predicar la Palabra de Dios con el fin de que sus oyentes tuvieran una experiencia emotiva suficientemente poderosa como para orientar sus vidas hacia la honestidad y la moral. [77] Todo parece indicar que Watkins se olvidó de ese propósito y recurrió a tácticas poco ortodoxas para obtener seguidores.

Por su parte, los conversos no permanecieron ajenos a la querella que enfrentaba a sus líderes religiosos. La mayoría se inclinó por apoyar a Watkins. Varios de los más cercanos a éste escribieron por lo menos en dos ocasiones a la *American Board*. En el primer comunicado, fechado el 9 de diciembre de 1879, denunciaron la rivalidad que existía entre los misioneros y "que por ella la causa de Cristo {había} sido ultrajada de una manera triste...". Aunque les habían hecho un llamado a conducirse con cordura, no les hicieron caso, motivo por el cual pedían la mediación de los funcionarios de Boston. En el inicio de la carta, los cuatro firmantes del escrito declaraban haber "sido elegidos en comisión por el unánime voto de la Iglesia de esta Capital" y hablar entonces en su nombre; sin embargo, al final, explicaban que habían acordado dar este paso, bajo su propia responsabilidad, al finalizar la junta de la *Sociedad de Misioneros Mexicanos*.[78]

Pese a que resulta confuso ese asunto, si los autores de esta carta representaban a toda la congregación tapatía o a la mencionada sociedad, lo importante está en otras cuestiones: en primer lugar, los nativos se habían apropiado de la categoría de "misionero", la cual ha estado siempre reservada para los extranjeros. En ese entonces, a los conversos que realizaban actividades de proselitismo religioso, ya fuera por su propia cuenta o con un salario, se les llamaba "obreros" o ayudantes. En segundo término, los mexicanos habían copiado la forma de organización propia de sus mentores, así como la característica de ser exclusiva para individuos que compartían la misma nacionalidad; si la *American Board* era la sociedad misionera de los norteamericanos, ellos habían formado la suya, igualmente exclusiva. En tercer lugar, ya fuera como elegidos de la Iglesia o actuando bajo su propia responsabilidad, daban una prueba de su capacidad de evaluar los actos de sus superiores, y

[77] *Ibid.*
[78] Los nombres de los firmantes son: Antonio Reyes, Cruz Reyes, Agustín Guevara e Ignacio Aranda. (ABCFM, documento 771, Vol. 1, 2a. parte, 1871-1879).

de su determinación de hablar de igual a igual con los de Boston. Sabían que a éstos les rendían cuentas los misioneros, y por ello acudían a exponerles sus propias opiniones.

Seis meses después, en junio de 1880, tres diáconos (dos hombres y una mujer) de la Iglesia de Guadalajara manifestaron su desacuerdo ante la resolución de Boston que daba la razón al bando formado por Edwards y Kilbourn, y hacía a Watkins el blanco de una serie de acusaciones. Se mostraban sorprendidos de la *American Board* hubiera dado crédito a las "infames calumnias prodigadas gratuitamente" a Watkins, sin hacer ninguna averiguación de ellas. Pedían ser escuchados para poder contribuir a que se hiciera justicia al acusado. Para ello proponían que se les remitieran las cartas escritas por los otros dos misioneros; una vez que conocieran las imputaciones ahí vertidas, declararían si eran falsas o verdaderas. Sabedores de que la razón y la justicia estaban de su parte, lo declaraban sin rodeos: "Esta nuestra petición es justa y se nos debe otorgar, para que no digan y con razón nuestros enemigos que también hay inquisición entre los protestantes".[79] Con este argumento, que podría calificarse de magistral, tocaban la fibra más sensible de los misioneros, como era la de su propósito de diferenciarse en todo de los católicos.

Esta segunda carta incluía, además de la protesta y la petición antes expresadas, otro señalamiento interesante. Los diáconos habían tomado ya una resolución y la hacían saber a los de Boston: después de conocer el verdadero carácter de Edwards y Kilbourn, habían decidido que éstos no podían ser sus guías. De igual manera, decían, si las observaciones sobre Watkins resultaban ciertas, se separarían de éste.

La capacidad de actuar conforme a su criterio, de juzgar aún a aquellos que estaban por encima de ellos y de reprenderlos, quedaba reforzada cuando los diáconos expresaban una clara percepción de su situación subalterna y, al mismo tiempo, tomaban distancia de sus líderes religiosos:

> Aunque somos ignorantes, sin embargo, no somos tanto que no podamos distinguir la mano derecha de la izquierda, o tan ciegos para no ver el ignominioso y vergonzoso trato que se ha dado al Sr. D. David F. Watkins, aún públicamente, por aquellos que han venido a civilizarnos y hacernos conocer la verdadera libertad en Cristo![80]

[79] Los diáconos eran Sacramento de Vera, Agustín Guevara y Gerardo Mancilla. (ABCFM, documento 772, Vol. 1, 2a. parte, 1871-1879).
[80] *Loc. cit*.

Finalmente, el carisma de Watkins se sobrepuso, y la mayoría de los conversos de Guadalajara y la totalidad de los de Ahualulco, Tepic y de los demás pueblos, se separaron de la Misión Congregacional y se constituyeron como grupo autónomo. Así permanecieron alrededor de un año, hasta que los tomó bajo su tutela la Iglesia Metodista Episcopal. La sociedad misionera de esta denominación inauguró su trabajo en Jalisco a principios de la década de 1880, y convenció a Watkins de entrar a formar parte de su equipo misionero. De esa manera, los metodistas ganaron no sólo a un misionero con experiencia y conocimientos de una amplia región, sino que usufructuaron los logros de una década de trabajo de los congregacionales, ya que los seguidores de Watkins se convirtieron en metodistas. Así se esfumaron los esfuerzos y los recursos económicos invertidos en una década de trabajo. Pero las pérdidas iban más allá de lo que se podía contabilizar pues quedaban comprendidas cuestiones intangibles e irrepetibles como la atmósfera social y política en que la se llevó a cabo esta primera etapa de expansión de la Misión Congregacional. A ella puede atribuirse el relativo éxito que obtuvieron sus representantes, norteamericanos y mexicanos. En los años setenta hubo un sentimiento de hastío generalizado en los distintos grupos de la sociedad, que era consecuencia de la inestabilidad política y del desastroso estado de la economía, que parece haber despertado en algunos el deseo de buscar nuevos caminos para su vida personal. La actuación del clero como instigador de la guerras de Reforma y en contra de la intervención francesa, así como en los levantamientos armados posteriores, le enajenó los ánimos de una reducida minoría de sus seguidores. En ella hicieron especial mella las ideologías secularizadoras de la época. Todo esto coadyuvó a la formación de pequeños grupos que vieron con buenos ojos la llegada de los propagadores del protestantismo, una religión que además de ofrecer un camino distinto de salvación y un conjunto de prácticas novedosas, criticaba con dureza y constancia a la Iglesia católica.

El ambiente que propició la creación de esos nichos donde encontrarían acogida los misioneros protestantes había perdido su fuerza diez años después. Esto puede deducirse tanto del mayor lapso de tiempo que le llevó al segundo equipo misionero la formación de nuevas congregaciones, como de la extrema lentitud con que éstas crecieron. Pasarían muchos años antes de que alguna congregación establecida por la *American Board* tuviera un centenar de creyentes, como había sucedido en la etapa pionera.

VIII.- CONCLUSIONES

El estudio de la primera etapa de propagación del protestantismo en Jalisco nos permite vislumbrar varios rasgos característicos de la sociedad mexicana que intentaba construirse un nuevo destino después de superar la difícil prueba de la guerra civil y de haber logrado expulsar de su territorio a los invasores franceses. Las condiciones que rodearon el inicio de ese proselitismo religioso no fueron especialmente favorables a causa de la debilidad del Estado que era la entidad que se había comprometido a respaldar el trabajo de los misioneros norteamericanos. En contrapartida, el principal enemigo de éstos, la Iglesia católica, mantenía su hegemonía y daría múltiples pruebas del ascendiente de que gozaba en la sociedad, tanto entre los ciudadanos como entre las autoridades civiles.

Precisamente la presencia de los misioneros protestantes nos revela la falta de cohesión del grupo liberal no obstante que había obtenido el triunfo en la larga contienda contra los conservadores. La división que experimentaba en sus filas y el continuo enfrentamiento de sus distintas facciones tendrían diversas consecuencias para los extranjeros que habían llegado con el propósito de trabajar por la conversión religiosa de los mexicanos. A partir de la interacción de los misioneros con los liberales se puede construir una tipología de éstos diferente de la que resulta cuando se contempla solamente la lucha por el poder. Un primer tipo estaría constituido por el liberal "moderado" o "*conservador*" que declaró simpatizar con la causa de las misiones protestantes pero no les ofreció un apoyo concreto. Es posible que fuera partidario del laicismo (o separación de los ámbitos de competencia de la Iglesia y el Estado) y de la libertad de cultos pero consideraba peligrosa la introducción del protestantismo por ser una religión asociada a la cultura norteamericana. Esta simbiosis entre identidad nacional e identidad religiosa le haría suponer que las misiones protestantes perseguían propósitos políticos disfrazados y que su verdadero objetivo consistía en debilitar a la sociedad, introduciendo un nuevo motivo de división. Ejemplos de ese tipo de liberal, que tenía mucho en común con el conservador y el católico, podrían ser el gobernador Ignacio L. Vallarta y el periódico *Juan Panadero*. Un segundo tipo comprendería a los liberales "anticlericales" que otorgaron un respaldo concreto a los misioneros porque creían que la religión tenía una función que cumplir en la comunidad, como era la de elevar sus valores éticos y morales. Se inclinaban

por confiarle esa tarea al protestantismo porque era una religión que, a diferencia del catolicismo, no poseía una estructura institucional tan desarrollada que se convirtiera en un rival para el Estado. Su oposición al clero católico, no los hacía indiferentes hacia la religión y quizá por ello algunos estudiaban la Biblia y demostraron interés por las enseñanzas de los misioneros protestantes. Los liberales "jacobinos", como era el caso de los lerdistas, comprenderían un tercer grupo que apoyó a los misioneros norteamericanos como un medio más de atacar a la Iglesia católica, su más odiado enemigo. Entre sus filas debieron encontrarse los racionalistas, positivistas, indiferentes y ateos de la época. El último tipo sería el de los liberales de "membrete", compuesto sobre todo por las autoridades de rango secundario que manifestaban en público una adhesión a la Constitución y a las Leyes de Reforma que no estaban dispuestas a cumplir. Por ello, en los enfrentamientos habidos entre protestantes y católicos, encontraban la manera de respaldar a éstos.

La intolerancia del clero y de los católicos hacia los misioneros y los primeros conversos fue sobre todo pasiva y se expresó a través de los obstáculos que les interpusieron para que pudieran realizar la propaganda de sus creencias religiosas. La hostilidad hacia los cristianos heterodoxos se acrecentó cuando el presidente Lerdo de Tejada implantó una política anticlerical. Entonces, el apoyo oficial prometido a los misioneros se magnificó hasta llegar a afirmarse que la introducción del protestantismo y, en consecuencia, el aniquilamiento del catolicismo, constituía "el gran proyecto del Gobierno". La efervescencia social que ocasionó el resurgimiento del anticlericalismo y el anticatolicismo inició una nueva etapa de protestas de la jerarquía católica y de los católicos laicos. Entre éstos hubo, inclusive, quienes optaran por el camino del levantamiento armado. En ese clima de inestabilidad y descontento, los protestantes representaron un enemigo bien identificado, al cual podían atribuírsele todas las desgracias que padecía la Iglesia católica. A ésta se le percibía derrotada por el liberalismo y en un estado de indefensión que hacía más odiosa la inquina de sus enemigos. Fue así que el rechazo hacia los disidentes adquirió expresiones más agresivas y se llegó al extremo de ocasionar lesiones y la muerte a algunos de ellos.

Las reacciones de las autoridades estatales y municipales en relación con el asesinato del misionero Stephens y el converso Islas nos muestran la ausencia de cohesión

del Estado liberal y el amplio margen de discrecionalidad con que se conducían en lo relativo al cumplimiento de la ley. El motín de Ahualulco puso al descubierto la nula disposición de dichas autoridades a crear las condiciones para que pudiera concretarse la libertad de cultos y, por tanto, la falta de consenso del proyecto liberal que contemplaba restar poder a la Iglesia católica, abriendo el país a la propagación de otros cultos religiosos.

Para la *American Board*, el martirio de Stephens les confirmó su convicción de que los países católicos no eran realmente países cristianos. Constituyó la prueba irrefutable de la necesidad que existía en las "tierras papales" de introducir el verdadero cristianismo que era el surgido de la Reforma protestante.

Los conflictos habidos entre los enviados de la *American Board* son ilustrativos de la fragilidad de las misiones protestantes. Éstas estaban sujetas a las vicisitudes que entrañaba su labor proselitista en tierras extrañas y entre gente inconversa pero, además, se hallaban supeditadas a la calidad humana de su propio personal. Las cualidades y defectos de éstos, su grado de madurez humana y cristiana tenían una importancia decisiva en la estabilidad y el éxito de la obra misionera.

La actuación de los conversos en la disputa que se desarrolló en el equipo misionero de la *American Board* comprueba que su adhesión a una religión de origen exógeno no canceló su independencia y juicio crítico. Demostraron su iniciativa al reunirse a evaluar la disputa de los misioneros así como también cuando entablaron comunicación con la sociedad misionera mencionada. Es casi seguro que ésa fuera la primera ocasión en que se dirigían a ella y fue para denunciar la conducta inapropiada de su personal. De esa manera se erigían nada menos que en jueces de sus mentores e inclusive de la *American Board*, a la que acusaron de proceder de manera inquisitorial. Su conclusión fue que la actuación de ambas partes dañaba la causa protestante. Así pues, la conversión al protestantismo no convirtió a esos mexicanos en sujetos sumisos así como tampoco anuló su conciencia sobre las diferencias que los separaban de sus evangelizadores.

CAPITULO 4

LA PROPAGANDA PROTESTANTE EN TIEMPOS DE LA POLÍTICA CONCILIADORA, LA XENOFOBIA Y EL NACIONALISMO (1882-1904)

I.- INTRODUCCIÓN

La reanudación de la propaganda protestante, por parte de los misioneros de la *American Board,* se llevó a cabo a partir de 1882 en un ambiente que difería sustancialmente del que acogió a los pioneros Stephens y Watkins una década antes. Habían encontrado con que continuaba viva la rivalidad entre la Iglesia católica y el Estado que había encendido la guerra de Reforma y franqueado el paso a la intervención francesa. Esa rivalidad polarizaba a la sociedad en dos grupos: el conservador que apoyaba la prolongación del orden social emanado de la etapa colonial en el cual el poder político y el poder eclesiástico estaban íntimamente asociados; y el liberal que se pronunciaba por deslindar los campos de influencia de la autoridad civil y de la autoridad religiosa. Para los partidarios más radicales del liberalismo el protestantismo podía representar un aliado en su lucha en contra de la hegemonía del catolicismo y, en consecuencia, los misioneros pioneros encontraron entre ellos a sus primeros simpatizantes y conversos. En contraste, el segundo equipo misionero arribó cuando los liberales se habían consolidado en el poder y habían instaurado una política conciliadora con la Iglesia que se caracterizó por la aplicación laxa y esporádica de las Leyes de Reforma. El liberalismo perdió interés por fomentar el laicismo y la secularización, reduciendo así significativamente las posibilidades de éxito de la obra misionera protestante.

Al igual que en el capítulo anterior, mi interés se centra por una parte en el trabajo proselitista desplegado por los misioneros protestantes y, por la otra, en el contexto en el que desarrollaron sus actividades. Mi propósito es destacar tanto los factores exógenos como endógenos a la Misión Congregacional que se interpusieron a la expansión del cristianismo reformado en Jalisco. Con ese objetivo, enfoco mi atención en la transformación del liberalismo, en el fortalecimiento de la Iglesia católica y en la creciente xenofobia que se desarrolló entre amplios sectores de la sociedad porfiriana. Estos procesos aparecen como los determinantes que influyeron en el débil crecimiento que experimentaron las congregaciones evangélicas. Pero, también, deseo señalar que se

observa una actitud pasiva de parte de los misioneros y los conversos hacia el proselitismo. Así pues, el escaso crecimiento que se puso de manifiesto en 1904, cuando se celebró el vigésimo aniversario de la fundación de la Iglesia Congregacional de Guadalajara, no podría atribuirse por completo al ambiente adverso en que se desarrolló la obra misionera protestante.

II.- EL DIFICIL REINICIO

Dos años después de que la *American Board* cortó su relación con Watkins y retiró del *"campo*" jalisciense a los otros dos misioneros que la representaban, llegaron sus nuevos delegados. En febrero de 1882 se instalaron en Guadalajara, Mathew Crawford y su esposa; en noviembre se les unieron John Howland y su esposa Sara, Henry M. Bissell con su familia, y una maestra soltera, la señorita B. M. Haskins. El flamante equipo se encontró con que los frutos del trabajo anterior se habían perdido pues aunque visitaron Ahualulco, Tecolotlán y otros puntos para "tomar el parecer de los hermanos", solamente diecisiete de Tlajomulco "determinaron quedar como congregacionales".[1] Tres años antes, en 1879, la congregación tapatía constaba de 75 personas y había veinticinco que se estaban preparando para ingresar. La de Ahualulco tenía entre 50 y 60 creyentes y otros tantos simpatizantes que asistían más o menos regularmente a los cultos. De un tamaño similar era la iglesia de Tlajomulco.[2] La mayoría de esos conversos siguieron al misionero Watkins -y se integrarían junto con él, a partir de 1883, a los grupos tutoreados por los metodistas-en tanto que otros, seguramente, habían renunciado a continuar en el camino de la disidencia religiosa.

El reto que tenía por delante el segundo equipo congregacionalista no consistía únicamente en comenzar la propaganda religiosa casi de la nada, sino en modificar la impresión adversa que había quedado entre los allegados a la misión de la *American Board*, cuando sobrevino el conflicto entre sus anteriores representantes. Watkins se había encargado de continuar alimentando esa imagen desfavorable, debido al resentimiento que guardaba hacia la sociedad de Boston, a la que acusaba de haberlo tratado de manera injusta. Este misionero seguiría causándoles problemas e interponiéndose en su camino en

[1] Sara B. de Howland, "*Reminiscencias*" en *El Avance*, tomo III, Núm. 28, diciembre de 1922.
[2] ABCFM, documento 349, Vol. I, 2a. parte, 1871-1879 y documento 597, Vol. I, 1a. parte, 1871-1879.

los años siguientes. La presencia de ese inesperado rival haría que todavía en agosto de 1883 los nuevos misioneros continuaran indecisos acerca de la conveniencia de establecer la sede principal de la Misión en la Perla Tapatía. [3] Cuando por fin resolvieron en este sentido, debieron renunciar a las zonas trabajadas por sus antecesores, situadas al Oeste y al Sur de la capital, en vista de que su antiguo compañero no deponía su actitud hostil hacia ellos. Bissell, por ejemplo, comentaba en octubre de 1885, que Watkins no descansaba en su intento de hacerles todo el daño posible.[4] Para evitarse conflictos con este misionero y con sus nuevos correligionarios, los metodistas, los enviados de la *American Board* se dirigieron a otras poblaciones más alejadas, que se localizaban hacia el Sureste, Suroeste y Norte.

En Guadalajara, los cultos de la denominación Congregacional se reinauguraron en septiembre de 1882, en la casa que ocupaban en el número catorce de la calle del Seminario. Esto se anunció por medio de tarjetas impresas que circularon durante varios meses, en las cuales se invitaba "a todas las personas que gusten reunirse a adorar a Dios en dichos actos, los cuales tendrán lugar los domingos a las 10 de la mañana y a las 7 de la noche, y los miércoles a las 7 de la noche."[5] Pero, la constitución formal de una nueva iglesia tardaría en realizarse pues fue hasta febrero de 1885 cuando se logró hacerlo.[6]

La reactivación de la iglesia de Tlajomulco fue menos lenta, pues a partir de diciembre de 1883 volvieron a reunirse los creyentes que permanecieron fieles a los principios del Congregacionalismo. A esta población, cabecera de un municipio de alrededor de 15 000 habitantes, se trasladaron los Crawford y la maestra Haskins, con el objetivo de supervisar la construcción de una capilla y una habitación donde se instaló una escuelita de primeras letras. También los Bissell vivieron ahí de octubre de 1884 a junio de 1885. A pesar de esos cuidados, seis años después de su restablecimiento, la congregación tenía alrededor de veinte individuos menos que en los años de 1870.

Para los nuevos misioneros, la pérdida de la mayoría de los conversos logrados en la primera década de trabajo era algo muy lamentable, pero motivo de mayor preocupación

[3] ABCFM, documento143, Vol. 2, 1880-1889.
[4] ABCFM, documento 48, Vol. 3, 1880-1889.
[5] ABCFM, documento sin número, Vol. 3, 1880-1889.
[6] En el artículo "*Reminiscencias*...", ya citado, se dice que la Iglesia Congregacional de Guadalajara reanudó su marcha en febrero de 1884, con 14 miembros. Sin embargo, doy crédito a Howland, quien tan solo cuatro años después del suceso, asienta que fue en febrero de 1885. Ver John Howland, *The Western Mexico Mission*, Danielsonville, Connecticut, W.H. Hamilton Printer, 1889.

debió ser el hecho de que les llevara más tiempo a ellos, que a Stephens y Watkins, tanto la formalización de la iglesia tapatía como la fundación de nuevas "estaciones foráneas". Como se dijo en el tercer capítulo, los pioneros tardaron trece meses en establecer la iglesia de El Mesías, en cambio sus sucesores lograron algo semejante hasta que habían pasado veintinueve meses de su llegada. El crecimiento del grupo también marchó de manera más lenta pues, a cuatro años de su fundación, la congregación de Guadalajara estaba integrada por medio centenar de creyentes, lo que significaba que aún no se alcanzaba el tamaño que había tenido en 1879.

La instalación de nuevas "estaciones foráneas" enfrentó asimismo grandes obstáculos, de manera que hacia 1889 aún no lograban formalizar una congregación en alguna de las poblaciones que visitaban de manera periódica. Ni siquiera en La Barca, donde desde hacía cuatro años residía Henry Bissell y su familia, se había logrado reunir un grupo de conversos. La falta de resultados, según explicó este misionero a la *American Board*, se debía a que "la presión social {era} tan fuerte que la asistencia al servicio {era} pequeña y variable". Tanto la población citada como las demás de la ribera del Lago de Chapala destacaban por sus devociones católicas fuertemente arraigadas (a lo que los misioneros calificaban de "fanatismo recalcitrante*")* y por ello ninguna de las tres denominaciones protestantes residentes en la entidad realizaba actividades proselitistas en esa zona. Al segundo equipo misionero congregacional, sin embargo, no le había quedado otra alternativa sino la de dirigir sus esfuerzos hacia ella, con tal de rehuir algún enfrentamiento con los metodistas.[7]

Podría pensarse que la demora en la constitución de nuevos grupos, afiliados al Congregacionalismo, fue una consecuencia de los constantes cambios registrados en el segundo equipo misionero, ya que varios de sus integrantes estuvieron ausentes de la Misión de Occidente por períodos prolongados de tiempo; asimismo, una de las parejas de misioneros fue trasladada en forma definitiva a otro "campo". Así pues, durante casi toda la década de 1880, el equipo inicial se redujo a solamente dos familias misioneras, una residente en la capital y otra en La Barca, tal como había sucedido en los tiempos de Stephens y Watkins. Puesto que no hubo diferencia en el número de misioneros de la

[7] *Loc. cit*.

primera y la segunda etapa de la Misión, habría que buscar en otro lado las causas de la mayor lentitud que caracterizó el reinicio de dicha obra. [8]

Los misioneros recién llegados parecen haber creído que los obstáculos que enfrentaban tenían su origen, en buena parte, en la inquina que para la causa protestante generaron los pleitos entre sus predecesores. Refiriéndose a esos primeros años, Sara de Howland recordaba que: "La congregación creció muy lentamente, porque las dificultades de la separación habían creado sentimientos amargos por parte de muchos y fue muy difícil ganar la confianza."[9] También pensaron que esa situación se debía a los medios escandalosos de propaganda utilizados por Watkins. Muy elocuente a ese respecto resulta la siguiente conclusión de Bissell, en la cual parece distinguir entre los católicos ilustrados ("ellos") y, por otro lado, la mayoría carente de instrucción. El misionero citado escribía en octubre de 1885 que:

> Es difícil estimar el daño que ha resultado del método utilizado por Watkins para con los Romanistas. Solamente de manera ocasional -casi nunca de hecho- he escuchado de ellos expresiones de contenido mordaz acerca de dicho misionero o sobre sus publicaciones. Pero ellos son muy reservados. Las masas sin duda nos consideran iguales a él, y esto es muy desafortunado.[10]

Pese al ambiente adverso en que se desenvolvían, los misioneros consiguieron poner en marcha las actividades de propaganda religiosa y de docencia que habían practicado ya los pioneros, ampliándolas e institucionalizándolas, otorgándoles así estabilidad. Nos referimos a la labor editorial, los viajes o giras de propaganda realizados a ciudades, pueblos, haciendas y ranchos del Estado, la apertura de pequeñas escuelas y la capacitación de "*nativos*" que pudieran desempeñarse como pastores y evangelistas. Pero, además, inauguraron prácticas al interior de las congregaciones religiosas que al parecer Stephens y Watkins no tuvieron tiempo de implantar; una de las más importantes fue la agrupación de los conversos de acuerdo con su edad, sexo e intereses específicos, con la intención de

[8] Los movimientos fueron: a) durante varios meses de 1884 y 1885, Bissell ayudó a la Misión del Norte, en Chihuahua; b) en el verano de 1886, los Crawford fueron transferidos a esa Misión, de donde los enviaron a abrir el campo en el Estado de Sonora; c) en junio de 1887, la Srta. Haskins solicitó una licencia para ausentarse por varios meses de Guadalajara y visitar su hogar en Kansas, ese permiso se prolongó hasta abril de 1889, debido al deterioro de la salud de la maestra Haskins (esto significa que su ausencia fue de casi dos años).

[9] Sara B. de Howland, "*Reminiscencias*", *op .cit*.

[10] ABCFM, documento 48, Vol. 3, 1880-1889.

propiciar su educación cristiana y el desarrollo de las potencialidades de cada persona, tanto en lo espiritual como en lo cognoscitivo.

La labor editorial no fue reemprendida de inmediato pese a que se disponía de una imprenta instalada en la misma casa de la Misión, a la que se daba el nombre de *Imprenta Evangélica*. Una de las razones de esa tardanza podría haber sido la necesidad de que algunos de los integrantes del equipo incrementaran su dominio del español,[11] pero intuyo que sobre todo se debió al deseo de conocer más a la sociedad tapatía y de enterarse de cuáles eran las publicaciones periódicas que circulaban en la capital jalisciense. También les tomaría un cierto tiempo decidir cómo podían marcar una diferencia radical entre sus publicaciones y *La Lanza de San Baltasar* que, a cargo de Watkins, seguía haciendo gala de un estilo sarcástico y, para el gusto de los congregacionales, demasiado mordaz. La sombra del citado misionero persiguió también a los recién llegados en esta modalidad tan importante del trabajo evangelístico y de ahí que, un año y medio después de su arribo, informaban a Boston que habían hecho poco uso de la imprenta.

El punto final a esa inactividad lo puso Sara de Howland que, en 1884, comenzó a publicar *La Estrella de la Mañana*, un folleto semanal de ocho páginas dedicado a promover la formación religiosa y humana de las familias. Su título recordaba "el nombre del primer buque cristiano que cruzó el océano"[12] y su temática se mantuvo alejada de la crítica directa del catolicismo. Los artículos sobre el cuidado de los niños y los valores cristianos que debían fomentarse en la familia, así como la inserción de cuentos y fragmentos de obras literarias apropiadas para un sano entretenimiento, colocaron a la nueva publicación protestante a salvo de la controversia. En 1887, *La Estrella de la Mañana* se convirtió, bajo la dirección de los misioneros Bissell y Howland, en *El Testigo* que lució un formato más grande y el doble de páginas que su predecesora. Pero el cambio no fue sólo de apariencia sino de contenido ya que el nuevo periódico se presentó, desde el principio, como un órgano de propaganda de la doctrina y valores del protestantismo, dispuesto a combatir a la Iglesia católica en general y al clero mexicano en particular. En

[11] En agosto de 1883, el reverendo Crawford informaba que la señora. Howland y Bissell "están más avanzados en la lengua y pueden hablar muy bien y tomar parte en los servicios regulares de cada semana". (ABCFM, documento 143, Vol. 2, 1880-1889)

[12] La señora Howland se refería al "*Mayflower*", barco en el que se trasladaron a Norteamérica los puritanos separatistas conocidos como los Padres Peregrinos quienes, como se dijo en el segundo capítulo, son considerados los fundadores del Congregacionalismo y de la nación norteamericana.

consecuencia, a partir del cuarto número, incluyó una sección de "*Polémica*", destinada a ser un espacio de discusión de las opiniones discordantes con las de los editores protestantes. Los polemistas católicos acusaron recibo del reto como lo demostraron a través de impresos que se propusieron la refutación del cristianismo protestante que para ellos no era mas que un advenedizo que, en el mejor de los casos, intentaba tomar desprevenidos a los ingenuos mexicanos.[13] En especial, el presbítero Agustín de la Rosa levantó el guante arrojado por los misioneros de la *American Board*, y emprendió la que sería la tercera época del periódico *La Religión y la Sociedad*.[14] Otros periódicos como *El Mentor Católico*, *La Linterna de Diógenes*, *El Católico* y *Juan Panadero* terciaron en la contienda.

Desde el inicio de esta segunda etapa de la Misión Congregacional se reanudó la propaganda religiosa fuera de Guadalajara. Además de las visitas realizadas por los misioneros, gran parte de ese trabajo lo hicieron los conversos y simpatizantes, quienes suplieron así la ayuda otorgada anteriormente por los grupos liberales. La colaboración de éstos, sin embargo, había resultado más efectiva posiblemente porque la gente de ideas radicales se encontraba en los sectores sociales emergentes tanto de la capital estatal como de las cabeceras municipales. En cambio, los conversos pertenecían a las clases proletarias y "*más pobres*", como lo repitieron constantemente los misioneros.

A veces, la difusión que realizaron los mexicanos conversos era espontánea, y ocurría cuando un nuevo creyente comenzaba a platicar de sus recién adquiridas creencias religiosas con sus vecinos, a organizar sesiones de lectura de la Biblia, a dar clases a niños y a adultos e, inclusive, a encabezar servicios religiosos al frente de unos cuantos congregantes. Este fue el caso de Eugenio Rodríguez que presidía una pequeña

---

[13] De 1883 son los siguientes folletos de más de 50 páginas: *La fiesta del triunfo de la Santa Cruz en 1883. A nuestros hermanos los católicos fieles y a nuestros hermanos extraviados por su separación del catolicismo*, México, Tipografía de Berrueco y Hermanos; *La festividad del Cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo en 1883. A nuestros hermanos los católicos fieles y a nuestros hermanos extraviados por su separación del catolicismo*, México, Tipografía de Berrueco y Hermanos; *La fiesta de Todos los Santos en la Iglesia Católica. A nuestros hermanos extraviados por su separación del Catolicismo. Escrito para la honorable Redacción de "El Pabellón Mexicano, ilustrado y juicioso periódico de Guadalajara, en el Estado de Jalisco*, Guadalajara, Imprenta de N. Parga, 1883. De 1884: Pbro. Ignacio M. Solórzano, *Método de Salvación o Doctrina Cristiana*, Colima, Imprenta de Ignacio F. Fuentes; De 1885: *La fiesta de El Santo Ángel Custodio de la Nación, en la Iglesia Católica Mexicana, el 1o. de octubre de 1884*. Guadalajara, Imprenta y Librería de Ancira y Hermano.

[14] *La Religión y la Sociedad. Publicación Católico-Social*. Época Tercera, tomo I, Guadalajara, Antigua Imprenta de N. Parga, 27 de junio de 1886.

congregación y dirigía una escuelita en Cajititlán -pueblo de menos de un millar de habitantes que se localiza en las inmediaciones de la Laguna de Cajititlán-, a la que asistían doce niños por la mañana y ocho adultos por la noche. Entre los 1 400 vecinos de Zapotlanejo se contaban José Lara y su esposa Esther, quienes daban clases a dieciocho niños, y estaban al frente de los servicios religiosos a los cuales asistían un promedio de alrededor de veinte personas, un buen número de los cuales vivían en los ranchos vecinos.

En otras ocasiones, los que desempeñaban esa tarea recibían un emolumento por parte de la Misión, como sucedía con Antonio González, cuya esposa había sido una de las mejores alumnas de la maestra Haskins en la capital, y que trabajaba para la Misión en Chapala. Lo mismo ocurría con Miguel Magdaleno, quien en 1888 se convirtió en el primer pastor jalisciense, quedando a cargo de la congregación de Tlajomulco. Además, con la asistencia de su hija María, dirigía una escuelita de diecinueve alumnos, una sociedad literaria y otra de asistencia mutua.

El interés por la capacitación de "obreros" que demostraron en todo momento los congregacionales, se fundaba en el principio de que todo "campo" misionero debía llegar a ser lo más pronto posible autosuficiente en cuanto a sus recursos económicos y humanos.[15] Al principio, esa labor formativa fue responsabilidad de Howland, e incluyó además de los estudios de carácter teórico, la enseñanza de los oficios de impresor y carpintero, con la exigencia de trabajar al menos dos horas diarias en esos menesteres en beneficio de la Misión. En los primeros cuatro años, el citado misionero capacitó a quince jóvenes, de los cuales cuatro fueron empleados por la *American Board* como evangelizadores, uno se hizo cargo de la Imprenta Evangélica, tres entraron al servicio de la Misión de la Iglesia Metodista del Sur, y dos habían fallecido.[16] Estos resultados, que debieron ser calificados de excelentes en vista de las dificultades prevalecientes en esos años, constituyeron la primera prueba del carisma y la laboriosidad que distinguirían al misionero Howland quien, junto con su esposa Sara, sería el pilar de la obra congregacional en Jalisco.

No obstante el escaso número de adherentes que tenía el Congregacionalismo en Jalisco, al inicio de esta segunda etapa de su historia, se echaron a andar las tres primeras asociaciones encargadas de promover el crecimiento espiritual, moral y humano de quienes

[15] Este asunto se desarrolla en el capítulo 5.
[16] Howland, 1889, op. cit., p. 10.

habían abrazado la religión protestante. En 1883, se iniciaron las sesiones de lo que después se conocería como la Sociedad Femenil o Sociedad "Dorcas", que se desarrollaban de la manera siguiente:

> Las señoras se reunían en los amplios corredores de la casa y cosían camisas y sacos de manta y hacían colchas de tantos colores como el manto de José, mientras las niñas bordaban sus dechados o aprendían a hacer los deshilados en los famosos estilos de Jalisco. Se leían muchos libros mientras cosían: El Padre Clemente, Mi Hermano Ben, La Primera Oración de Carlota, y siempre terminábamos con una lección de la Biblia, y pláticas para las madres sobre el cuidado de los niños o acerca de los malos efectos del alcohol. [17]

Para los misioneros, el alcoholismo representaba uno de los males más serios que aquejaban a la sociedad mexicana, por lo que fundaron una "Sociedad de Temperancia" que, en 1887, contaba con treinta afiliados que se reunían los viernes de cada semana. [18] Para complementar la influencia de esa asociación, se publicaron en *El Testigo* artículos en donde se dieron a conocer las bases de la temperancia o moderación en la ingestión de bebidas alcohólicas, así como los novedosos descubrimientos científicos acerca de las funestas consecuencias de ese vicio.[19]

Los varones afiliados al Congregacionalismo se agrupaban también en una "Asociación de Asistencia Mutua", la cual sesionaba los martes bajo la dirección del reverendo Howland, quien les impartía instrucciones acerca del funcionamiento de ese tipo de organizaciones que se proponían el auxilio a viudas y huérfanos, la concesión de préstamos y el apoyo a desempleados y a quienes sufrían accidentes de trabajo.

---

[17] Sara de Howland, "*Reminiscencias...*", *loc.cit*.

[18] Cabe recordar, como se dijo en el capítulo 2, que uno de los rasgos que los anglosajones protestantes asociaban al estereotipo del "católico", ya fuera irlandés, español o mestizo, era el alcoholismo. Esta aclaración no tiene la intención de negar que, en efecto, en las distintas etapas de la historia mexicana ha existido un alto índice de mexicanos alcohólicos, al igual que ha ocurrido en la sociedad norteamericana o inglesa.

[19] Desde el primer número de este periódico, apareció la sección intitulada "Temperancia". En el número séptimo, se invitaba a formar otras agrupaciones similares; a las ya existentes, se les exhortaba a ponerse en comunicación con la de los congregacionalistas, para así unir esfuerzos. Asimismo, se insertó el Preámbulo de la Constitución que daba origen a la Sociedad de Temperancia de Guadalajara; ahí se decía que: "Los que suscribimos, deseosos de tener un carácter noble y verdaderamente cristiano, nos proponemos, en cuanto nos sea posible, evitar la mentira, la detracción, el sospecho y el enojo; al contrario, nos esforzaremos en amar, animar y ayudar a todos, y siempre defenderemos valerosamente lo que es bueno. También evitaremos el uso de los licores alcohólicos y de palabras obscenas e intemperadas; al contrario, nuestro ejemplo y voz será siempre en contra de toda clase de vicio." (*El Testigo*, tomo I, número 7, abril de 1887)

Sin duda la constitución de las anteriores asociaciones podría ser calificada de precoz dado, como ya dije, el muy escaso número de conversos y simpatizantes que la Misión Congregacional tenía en Guadalajara. Sin embargo, antes de llegar a esa conclusión, habría que tener en cuenta varias circunstancias. La primera se refiere al auge de ese tipo de organizaciones en la sociedad norteamericana que influía para que los enviados de la *American Board* las consideraran el medio apropiado para el cultivo de las virtudes cristianas y del ejercicio de la democracia –característica ésta que era uno de los distintivos de su denominación-, y tuvieran prisa por implantarlas en el campo misionero. En segundo lugar, la idea de que eran los instrumentos adecuados para reformar a los individuos descarriados y para contribuir a su constante superación, se acomodaba admirablemente con el énfasis que la citada denominación daba a la educación y a la conversión como procesos transformadores de la persona.[20] Tras la puesta en marcha de esas sociedades se adivina la intención de vincular de manera estrecha la vida religiosa y la vida secular del creyente, creando así un ambiente en el que pudiera desarrollar sus distintos intereses y satisfacer necesidades de variada naturaleza. La inmersión del converso en ese ambiente era indispensable si se quería tener éxito en el cultivo de creencias, valores y prácticas diferentes a la que prevalecían en la sociedad católica mexicana. Con motivo de las sesiones de las asociaciones, o ya fuera para asistir a las clases de Biblia que se impartían los lunes, o a las reuniones de oración de los miércoles, los fieles vivían en estrecho contacto con su congregación religiosa.

Una cuestión más que vale la pena apuntar en relación con las asociaciones citadas es la importancia dada por los misioneros a la participación de los creyentes varones. Al parecer, los representantes de la *American Board* estaban al tanto de la costumbre, cada vez más extendida en la sociedad mexicana, de considerar la religión como un espacio propio de las mujeres y por ello, en sus informes, mencionaban como un logro de particular importancia la conversión de los jefes de familia. Igual explicación tendría el hecho de que dos de las tres primeras asociaciones estuvieran dedicadas a ellos. Así pues, la activación de dichas asociaciones, que en primera instancia parece una acción prematura, reflejó el deseo de los misioneros de sentar lo antes posible las bases de instituciones que coadyuvaran al

[20] Un ejemplo destacado de un cambio radical de vida se tiene en Lino Pacas, feligrés de Tlajomulco. "Este señor al abrazar la fe evangélica abandonó el vicio del alcohol". (*El Testigo*, tomo XXVII, número 4, 27 de enero de 1912).

desarrollo integral de los creyentes, al inculcarles los valores éticos del puritanismo; con el correr del tiempo, la actuación de esos individuos rebasaría las congregaciones religiosas, y podría detonar una transformación profunda de grupos más amplios de la sociedad.

Objetivos similares se perseguían con la apertura de las escuelitas rurales y de la Escuela Evangélica para Niñas[21] que inició sus actividades en 1884, en una de las habitaciones de la casa que ocupaban los congregacionales norteamericanos en Guadalajara. A unos cuantos meses de su inauguración se le añadió el servicio de internado, seguramente con la intención de recibir a las hijas de los conversos avecindados en las poblaciones del estado. De manera paulatina, se abrieron grupos de párvulos, primaria y de enseñanza normal. La formación de maestras resultó un acierto porque en poco tiempo egresaron señoritas mexicanas que laboraron junto con las norteamericanas en las escuelas de la Misión, convirtiéndose en un vehículo más de las ideas y la moral protestantes.[22] Durante la licencia de la maestra Haskins, la señora Howland llevó la dirección de la naciente institución que, al igual que las asociaciones que funcionaban al interior de las congregaciones, gozaría de larga vida.

En el balance de la primera década de trabajo del segundo equipo misionero enviado por la *American Board* destaca el esfuerzo realizado por los misioneros y los conversos para difundir sus creencias religiosas en una sociedad acendradamente católica, cuyo clero detentaba la hegemonía y no estaba dispuesto a admitir la propagación de otras religiones. A la vista de la enormidad de los obstáculos que a cada paso debían vencer los misioneros, los resultados de su trabajo no podrían ser calificados como banales. La reactivación de las pequeñas congregaciones de Guadalajara y Tlajomulco, el trabajo editorial, las giras misioneras, la constitución de las sociedades de temperancia, de mujeres y de asistencia mutua, las escuelitas, el entrenamiento de evangelizadores y pastores mexicanos, eran evidencias elocuentes de la laboriosidad de sus promotores. Sin embargo, en términos cuantitativos, los logros eran pobres: a siete años del reinicio, no había ninguna iglesia

[21] En algunos documentos aparece como Escuela Evangélica Congregacional.
[22] Algunas de las maestras formadas en la Escuela Evangélica y en el Instituto Corona, laboraron en las escuelas de la Misión del Norte. Además, se colocaron en las escuelas oficiales de los Estados norteños mucho tiempo antes que en Jalisco, donde esto fue posible hasta los primeros años del siglo XX.

establecida en alguno de los muchos pueblos visitados de las zonas del Sureste y Norte de Guadalajara; de igual forma, el número de conversos crecía con lentitud extrema.[23]

La ausencia de crecimiento de iglesias o congregaciones en las zonas trabajadas por los misioneros de la *American Board* en Jalisco contrasta vivamente con la expansión que mostraron las asociaciones religiosas protestantes en otras entidades federativas. De acuerdo con lo demostrado por Bastian las congregaciones de varias denominaciones crecieron más del doble, y pasaron de 239 en 1882 a 566 en los ocho años siguientes. Las regiones en las cuales se experimentó ese crecimiento se localizaban en el centro, el Golfo y el norte del país.[24] Ese auge no se vivió en la Iglesia Congregacional de Jalisco. Pese al poco halagüeño panorama que tenían ante sí los misioneros de la *American Board*, su entusiasmo por lo que podía depararles el futuro continuaba inmutable. Quizás porque conocían bien los modestos inicios de su Iglesia, en las tierras inglesas y norteamericanas, o tal vez a consecuencia de su idealismo, se mostraban convencidos de que en Jalisco "la semilla {estaba} creciendo, de manera secreta pero segura".[25]

III.- EL TRIUNFO DEL LIBERALISMO MODERADO Y LA DISPUTA POR EL PODER

Hubo una marcada diferencia entre el recibimiento otorgado a los primeros enviados de la *American Board*, y el que se brindó a los que arribaron a principios de los años de 1880. Mientras que aquéllos fueron objeto de algunas expresiones de simpatía y apoyo de las principales autoridades locales, el establecimiento de los nuevos misioneros no originó reacciones similares. A éstos tampoco les llegaron invitaciones para asistir a las tertulias donde se discutían los asuntos políticos del momento. La indiferencia que rodeó a este segundo cuerpo misionero constituye una señal elocuente de las transformaciones ocurridas en el campo de la política nacional y local.

Entre las circunstancias que ayudan a comprender ese desinterés, manifestado por los liberales jaliscienses, hacia la propagación del protestantismo, destaca la moderación con la que el grupo gobernante se condujo en lo tocante a la aplicación de las Leyes de

[23] En el informe que cubría de marzo de 1887 a marzo de 1888 se decía que la congregación tapatía había aumentado en nueve miembros, pasando de 42 a 51; la de Tlajomulco, en cambio, había logrado incorporar solo a una persona. (ABCFM, documento 177, Vol. 3, 1880-1889)
[24] Bastian, 1989, p. 87 y ss.
[25] Howland, 1889, p. 14.

Reforma, a partir del restablecimiento del gobierno republicano. La no observancia de la mayoría de los preceptos constitucionales que restringían las libertades de la Iglesia, y obstaculizaban que esta institución pudiera realizar sus tradicionales funciones de control social, se convirtió en una política oficial que no sufrió interrupciones, como sucedió en el ámbito federal durante el régimen lerdista. Esto dio pie a que la Iglesia recuperara su primacía como institución social esencial y pudiera presionar con eficacia a sus opositores. En un entorno más vigilado, tanto por la autoridad eclesiástica como civil, esos pequeños grupos parecen haber desaparecido o se diluyeron en otras organizaciones, tales como las logias masónicas, los círculos espiritistas o las nacientes organizaciones obreras. Ello explicaría que los misioneros de los años ochenta ya no encontraran, como sus antecesores, círculos compuestos por personas de ideología progresista, dispuestas a entablar relaciones con ellos. Aquí no sucedería lo que en otras regiones del país, donde los disidentes, llevados por su anticatolicismo, buscaron el respaldo de las sociedades misioneras norteamericanas, para proseguir una lucha que habían iniciado desde hacía tiempo.[26]

Cabe también la posibilidad de que fueran los misioneros los que prefirieran abstenerse de entablar relaciones con individuos y grupos involucrados en el quehacer político. De acuerdo con Baldwin, antes de 1905, los misioneros asumieron deliberadamente esa actitud debido a su convicción de que la política debía estar subordinada a la teología. Aún cuando, desde la perspectiva católica, el movimiento misionero protestante estaba asociado con el liberalismo, lo que prevaleció fue una tenue relación entre los extranjeros dedicados a la propaganda religiosa y los mexicanos participantes en la vida pública.[27] Si, además, los misioneros fueron testigos de los vínculos entre la clase gobernante y la jerarquía católica que lejos de ser encubiertos eran visibles a plena luz del día -por ejemplo, con la asistencia de las autoridades estatales y municipales a festividades religiosas-, no resulta extraña su cautela y desconfianza hacia los liberales.

El predominio del liberalismo moderado o, en otras palabras, la ausencia de una corriente anticlerical que contrarrestara, aunque fuera un poco, la conciliación con la Iglesia, redundó en el desinterés por apoyar el movimiento misionero protestante como una alternativa religiosa que en el futuro llegara a suponer un contrapeso a la hegemonía del

[26] Bastian, 1988, *op.cit*., p. 78.
[27] Baldwin, 1990, *op.cit*., p. 3.

catolicismo. El regreso de los conservadores a la lucha electoral, en 1877, debió contribuir a incrementar el repudio del protestantismo.[28]

Así pues, en vez de expresiones de simpatía y respaldo, los enviados de la *American Board* encontraron oposición. Esta actitud tuvo uno de sus principales canales de expresión en *Juan Panadero*, el periódico más crítico de la capital tapatía, que presumía a toda hora su raigambre liberal. Uno de sus temas recurrentes lo constituyeron las misiones norteamericanas, e invariablemente su postura fue de absoluto rechazo. De haber existido un contrapeso o una mayor variedad de tendencias al interior del liberalismo jalisciense, la homogeneidad de su respuesta hubiera sido menor. En la capital del país, la prensa liberal tuvo una posición muy diferente: por lo general, se mostró favorable tanto al movimiento mexicano de reforma religiosa como a los misioneros extranjeros, y sólo en forma esporádica prestó oídos a las acusaciones de que éstos "tenían como propósito último la anexión de México a Estados Unidos".[29]

Como propia de los liberales moderados se identifica a la postura de *Juan Panadero* que, por un lado se erigía en paladín de las Leyes de Reforma, y reclamaba airado el respeto a la tolerancia religiosa y, por el otro, se declaraba enemigo acérrimo de las misiones protestantes, y criticaba el hecho de que las autoridades les abrieran el país bajo el pretexto de la libertad. Como se observa en la siguiente cita, lo que permitía hacer compatibles ambas argumentaciones era la convicción de que, en México, la obra misionera protestante no tenía una finalidad religiosa sino política:

> En buena hora que se predique cualquiera religión: yo soy amigo de la tolerancia de cultos, pero no de que bajo disfraz, se quiera hacer de los pobres ignorantes mexicanos una gavilla de traidores, que mañana puedan entregarnos al extranjero, atados de pies y manos.[30]

La división de los liberales pudo haber sido otra de las causas de la pérdida del interés en apoyar a los misioneros protestantes. Sus primeros años de estancia en Guadalajara transcurrieron en un ambiente de inestabilidad política, alimentada por el enfrentamiento de los liberales que, desde su llegada al poder, se habían dedicado a

[28] Las elecciones de 1877 se convocaron de acuerdo con el Plan de Tuxtepec, y "por primera vez desde el año de 1860 apareció un periódico conservador con el título de La Esperanza, postulando al Sr. General Díaz para Presidente y a varias personas moderadas para diputados." (Pérez Verdía, 1989, tomo III, p. 454 y ss.)
[29] Bastian, 1988, p. 77.
[30] *Juan Panadero*, 9 de septiembre de 1883.

disputárselo, recurriendo a todo clase de abusos. Sin ir más lejos, en febrero de 1882, cuando se instalaron el misionero Crawford y su esposa, funcionaban dos Congresos: el conformado por los seguidores del ex-gobernador Ignacio L. Vallarta que sesionaba en el recinto oficial, y el respaldado por los antiguos lerdistas, los partidarios de Porfirio Díaz y la fuerza militar, que despachaba en uno de los mesones del centro de la ciudad. Con seguridad, los citados extranjeros debieron enterarse de la expectación de la población al conocer que esa legislatura "paralela" había declarado que nadie estaba obligado a obedecer al Gobernador Fermín González Riestra y, además, que éste sería sujeto a juicio por la autoridad competente.

La "funesta práctica de las elecciones dobles", explica Pérez Verdía, la introdujeron los lerdistas como una maniobra destinada a imponer a la fuerza a candidatos que no se habían visto favorecidos en los comicios.[31] Por desgracia, no era ésa la única arbitrariedad que cometían los bandos políticos, de modo que los resultados de la contienda electoral en vez de reflejar la voluntad popular, eran indicativos de la pasajera prevalencia de un grupo determinado. La lucha política había convertido el aparato administrativo y legislativo en un botín a merced del más fuerte.

En 1882, la conformación de una Legislatura paralela a la que oficialmente había ganado las elecciones tenía como objetivo sustraer de manos de los vallartistas el Poder Ejecutivo estatal. Estos se habían adueñado del poder, desde principios de la década anterior, y lograron imponer, de manera poco escrupulosa, a los sucesores de Vallarta en la gubernatura, Jesús Leandro Camarena (1875-1879) y Fermín González Riestra (1879-1882). Para ello, habían contado con el respaldo de Díaz, interesado entonces en contrarrestar la fuerza de los seguidores de Lerdo en la entidad. Cuando en 1876 triunfó la revuelta de Tuxtepec, Díaz llamó a su gabinete a los miembros más destacados de ese bando político: Vallarta fue el ministro de Relaciones Exteriores, mientras que Pedro Ogazón (1821-1890) presidió la Secretaría de Guerra.

Con el correr de los años, la preponderancia del vallartismo, al igual que otros cacicazgos regionales, sería considerada un obstáculo que impedía la centralización del poder. Para debilitarlo, tanto Díaz como su sucesor, el general Manuel González (1833-

[31] La primera vez que en Jalisco hubo una doble Legislatura fue en 1875, cuando los vallartistas y los lerdistas se disputaban el poder. Pérez Verdía, 1989, tomo III, p. 435.

1893), se valieron del manido recurso de alentar a sus opositores pero, además, contaron con la ayuda del Jefe de la Guarnición Militar, el general Francisco Tolentino.

La primera señal de distanciamiento entre el poder central y el de Jalisco apareció en las elecciones presidenciales de 1880, cuando Vallarta, seguro de haber hecho un brillante papel como Secretario de Relaciones Exteriores, presentó su candidatura frente a la de Justo Benítez, Trinidad García de la Cadena y Manuel González. El presidente Díaz se inclinó por este último y Vallarta sería derrotado, aún en su Estado natal, gracias a que Tolentino haría intervenir "con el mayor descaro" a la tropa federal en favor del candidato oficial.[32]

Con el triunfo de González, los porfiristas jaliscienses cobraron nuevos bríos y ya no descansarían hasta conseguir desplazar a los vallartistas del poder. La ocasión se presentó con motivo de la renovación del Congreso local en 1881. Entonces, "{c}ada una de las dos facciones se aprestó a la lucha, abusando una y otra de los elementos oficiales, la vallartista de los que el Estado le ministraba y la contraria de los del Gobierno Federal, que resolvió esta vez acabar con la Administración de Riestra".[33]

Una vez efectuadas las elecciones, ambos partidos se atribuyeron la victoria. La Comisión Permanente del Congreso avaló el triunfo de sus correligionarios, los diputados vallartistas, quienes se instalaron conforme a las prevenciones de ley. Los de la oposición "se reunieron en el Mesón de Guadalupe bajo la protección de los soldados federales y se declararon Legislatura". [34] Con el ánimo de agravar la situación, Tolentino instigó desórdenes públicos que provocaron la alarma de la ciudadanía y la defección de los que respaldaban al Gobernador González Riestra, quien decidió abandonar el Palacio antes de que la violencia adquiriera proporciones mayores. Los porfiristas se apresuraron a llenar el vacío, para lo cual nombraron a un Gobernador Provisional, que unos meses después cedería el cargo a uno Interino, electo por el Senado.[35] La realización de nuevas elecciones dio la oportunidad de recompensar los servicios prestados a la causa porfirista por el general Tolentino, quien fue declarado vencedor y tomó posesión como Jefe del Poder Ejecutivo estatal, el 1o. de marzo de 1883.

---

[32] *Ibid*., p. 463.
[33] *Ibid*., p. 467.
[34] *Ibid*., pp. 468-469.
[35] El gobernador provisional fue Antonio I. Morelos y el interino, Pedro Landázuri.

Durante su administración, se realizaron reformas legales que contribuirían a la centralización del poder en beneficio del Ejecutivo Estatal y, en última instancia, del Presidente de la República. De la Constitución local, se borró la prohibición de que un militar pudiera ser Gobernador. Este requisito no se había acatado en el caso de Tolentino, y por tanto constituía una prueba más de que las leyes se aplicaban o modificaban dependiendo de la voluntad de la facción triunfante.

Otros cambios trascendentales fueron: el que añadió a las facultades del Gobernador, la de nombrar libremente a los Jefes y Directores Políticos; y el que suprimió la inamovilidad del Poder Judicial, señalando a los Jueces y Magistrados el período de cuatro años. De esa manera, se hacía depender del Ejecutivo a autoridades que antes habían sido electas mediante el voto y por tanto podían gozar de una mayor autonomía.

No obstante el buen desempeño de Tolentino como gobernante, su imposición resultó una ofensa para el proverbial orgullo regionalista de los jaliscienses, que hacía patente la fuerza que en pocos años habían concentrado el Presidente, tanto como la creciente supeditación de las autoridades locales a las federales. Esto pudieron comprobarlo, en varias ocasiones, por ejemplo, en 1884, cuando se llevó a cabo la separación formal del Cantón de Tepic para convertirlo en Territorio Federal. La desmembración de esa porción del territorio de Jalisco fue muy sentida por los habitantes de la entidad, que reaccionaron con enojo e indignación ante la pasividad del Gobernador y del Congreso local. El silencio, en lugar de la protesta, de los representantes de ambos poderes, ante esa determinación del Gobierno federal, solo se explicaba, se dijo entonces, por su "absoluta dependencia" respecto del Presidente. [36]

El regreso, en abril de 1885, del general Ramón Corona hizo renacer el anhelo de colocar nuevamente en manos jaliscienses las riendas del Estado. Durante once años, este liberal había representado al Gobierno mexicano en España, pero sin descuidar su buena relación con sus correligionarios de la capital y de Guadalajara. De inmediato se vio en él a un posible candidato tanto a suceder a Díaz -cuando éste concluyera su segundo período de gobierno, que recién había iniciado el 1o. de diciembre de 1884-, como a Tolentino que terminaría su gestión en marzo de 1887.

[36] *Ibid*., p. 477 y ss.

Las facciones personalistas dominaban a tal grado la política que cuando Corona sondeó la respuesta que podría generar su candidatura, se encontró con que tanto Tolentino como Díaz, cada uno por su lado, había escogido ya a quien sería el siguiente Gobernador de Jalisco. Así pues, se antojaba una utopía el deseo de Corona de "llegar a ser el lazo de unión de las diversas fracciones políticas en que desgraciadamente se ha llegado a dividir en aquel Estado {de Jalisco} el gran partido liberal"[37]

El entusiasmo que en "todas las clases sociales" despertó la candidatura de Corona,[38] no desactivó la pugna de las facciones, y menos pudo ocultar los avances del porfirismo. Tolentino siguió adelante con la idea de imponer a su sucesor, aunque al final tendría que conformarse únicamente con dejar a algunos de sus incondicionales en la Legislatura. Lo mismo hizo el general Pedro A. Galván (1830-1892), que llegó a Guadalajara como Jefe de la tropa federal, nombramiento con el que el Presidente Díaz le recompensó el gesto de haber depuesto, por segunda ocasión, su ambición de convertirse en Gobernador. [39] Galván, se dijo partidario de Corona pero, no obstante, se dedicó a intrigar hasta que consiguió designar a una tercera parte de los nuevos diputados. Por tanto, Corona tuvo que gobernar con un Congreso, donde la mayoría de las curules estaban ocupadas por porfiristas y solamente una tercera parte por seguidores suyos. El control que sobre esa asamblea tenía Díaz se dejó ver cuando ésta propuso, el 25 de marzo de 1887, la reelección por un período completo de cuatro años. [40] La iniciativa de los diputados de Jalisco fue de inmediato retomada por el Congreso de la Unión y convertida en reforma constitucional.

El Ejecutivo Estatal quedó sometido a los designios del poder central a partir de la llegada a la gubernatura del general Galván, luego de la trágica muerte de Corona, ocurrida el 11 de noviembre de 1889.[41] La indiscutible filiación porfirista de Galván, le hubiera

[37] Citado por Pérez Verdía, 1989, tomo III, p 484.
[38] Esto afirmaba Pérez Verdía, que fue uno de los más entusiastas seguidores del general Corona, y el fundador del periódico *El Porvenir de Jalisco*, órgano de propaganda de los coronistas (*Ibid*., p. 487).
[39] Para entonces, Galván había sido ya el candidato de los porfiristas en las elecciones de 1878, que se resolvieron a favor del vallartista González Riestra.
[40] Jaime Olveda, José María Muría y Agustín Vaca, *Aporte Diplomático de Jalisco: Cañedo, Corona y Vadillo*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores/ Gobierno del Estado de Jalisco, 1988, p. 58 y Pérez Verdía, 1989, tomo III, pp. 488 y 489.
[41] Al asesino de Corona, Primitivo Ron, le fue encontrada entre sus ropas una nota donde explicaba las causas de su determinación. La tercera de ellas, decía: "Porque he sido injustamente la burla de mi parentela, de mi tierra natal, de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, del Gobierno del Distrito Federal de México, de la Junta Directiva de estudios de Jalisco y del Comercio". Es difícil saber si esto trascendió al público y causó

asegurado una estancia prolongada en el cargo, de no ser porque murió dieciocho meses después de la toma de posesión. Ese destino le estaría reservado a Luis C. Curiel, quien encabezó a la entidad a lo largo de casi once años: de marzo de 1893 a febrero de 1903.

La consolidación del porfirismo terminó con la rivalidad entre los grupúsculos liberales. A lo largo de dos décadas en Jalisco, el debate de ideas entre las distintas facciones fue inexistente, y ocupó su lugar la lucha por el poder. En la práctica, prevaleció una postura moderada favorable a la aplicación laxa de la Reforma. Las diferencias ideológicas se circunscribieron al campo de la educación, y se refirieron a detalles nimios, como cuando se discutió, en 1889, la Ley Orgánica de la Instrucción Pública. Los diputados locales se dividieron en dos bandos: el "conservador" que la combatió por su laicismo, y el "radical" que "se oponía a que se dejase a los niños una tarde en cada semana para que pudiesen adquirir la enseñanza religiosa fuera de las escuelas".[42] Pero esos calificativos habían perdido casi toda su fuerza y se habían convertido en nada más que membretes que se sacaban a relucir esporádicamente. A veces, se buscaba tapar el sol con un dedo y se exhibía de paso la complicidad con la Iglesia católica, pues mientras se permitía a ésta fundar y dirigir escuelas en todo el estado, se destituía al director de un centro educativo que se localizaba en el barrio tapatío de Mezquitán, "por violaciones al laicismo legal, pues hacía allí propaganda protestante".[43]

El panorama político de Jalisco, en los albores del porfiriato, refleja el cambio operado en los seguidores del liberalismo en el transcurso de la década que media entre 1872 y 1882, esto es, entre la llegada del primero y el segundo cuerpo misionero congregacionalista. En la antepenúltima década del siglo XIX, la lucha había abandonado el terreno ideológico para trasladarse al interior del liberalismo, cuyas distintas facciones se enfrentaban en la búsqueda del poder. En ese nuevo contexto, en donde la secularización de la sociedad perdió su razón de ser, se había eclipsado el interés de combatir a la Iglesia católica, el poderoso aliado de los conservadores y, por ende, de apoyar la propagación del protestantismo. Por el contrario, el Gobierno porfirista tendría entre sus intereses conseguir el apoyo del clero, lo que servirá a éste para recuperar y solidificar su hegemonía. En los

---

un daño moral a las misiones protestantes, ya que Pérez Verdía lo consigna sin hacer comentario alguno. (Pérez Verdía, 1989, tomo III, pp. 504 y 505)

[42] Pérez Verdía, 1989, tomo III, pp. 499 y 500.

[43] El director en cuestión era Primitivo Ron, el asesino del gobernador Corona. (Pérez Verdía, 1989, tomo III, pp. 504 y 505)

estados, como Jalisco, donde no se había desarrollado un movimiento anticatólico antes de la llegada de los misioneros norteamericanos, que sirviera a éstos de base para la fundación y el sostenimiento de congregaciones disidentes, las condiciones para la pervivencia de éstas fueron mínimas y, de ahí en adelante, serían también exiguos los logros que conseguirán las misiones protestantes.

IV.-MODERNIZACIÓN Y PROGRESO

El optimismo de los misioneros y su confianza en un futuro promisorio para la obra que tenían encomendada, permaneció firme a pesar de las dificultades que enfrentaron en los primeros años de estancia en nuestro país. El misionero Howland definió las circunstancias favorables que rodeaban a la Misión del Occidente mexicano en el folleto que hemos citado en páginas anteriores. Publicado en 1889, tenía el doble objetivo de dar a conocer en los Estados Unidos el trabajo que realizaban en el único "campo" latinoamericano de la *American Board*, y recabar fondos para llevarlo adelante. Ahí les explicaba a sus conacionales que la sede se encontraba en

> Guadalajara, la "Reina del Oeste", una ciudad de alrededor de 90, 000 habitantes; la capital del extenso y fértil Estado de Jalisco, con alrededor de 1, 000, 000 de habitantes; el centro eclesiástico, militar y comercial de toda la zona noroeste del país; la más educada, progresista, hermosa, limpia y saludable ciudad de la República (su tasa de mortalidad es tan solo de cuatro por ciento al año); su latitud (de 21º) combinada con su altitud (un poco más de una milla) da por resultado un clima casi uniforme, y la hace un agradable refugio del inclemente invierno del norte, y un agradable sitio en el cual escapar del fiero calor del verano. [44]

Tal como Howland lo señalaba, Jalisco ocupaba un sitio relevante en el conjunto nacional puesto que concentraba a un poco más del 10% de la población total del país, que era el porcentaje más alto de la provincia mexicana. Por su extensión territorial, figuraba en el quinto lugar, y por su población, le correspondía el primer lugar. [45] La sociedad misionera de las iglesias congregacionales de Norteamérica había seleccionado una zona con una alta densidad demográfica, y si bien los misioneros congregacionales no eran ya

[44] Howland, 1889, p. 7.
[45] Los estados que, en 1878, tenían una extensión territorial mayor que Jalisco eran: Chihuahua, Sonora, Baja California y Coahuila. En cuanto a población, Jalisco superaba a Guanajuato, Puebla y el Estado de México. (Muriá, 1982, tomo 3, p. 361)

los únicos -como había sido a la llegada de Stephens y Watkins-, puesto que se habían establecido asimismo los enviados de la Iglesia Presbiteriana y de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, podía aplicarse sin faltar a la verdad el aforismo evangélico que decía: "la mies es mucha y pocos los obreros".

De igual forma resultaba cierto que Guadalajara era, desde los tiempos coloniales, la ciudad más importante de la extensa zona del Occidente y el Noroccidente de México. Su trascendencia se acrecentaría todavía más a lo largo del Porfiriato debido al elevado número de inmigrantes que, provenientes en su mayoría de las poblaciones del mismo Estado de Jalisco, buscaron aprovechar las oportunidades que ofrecía en educación, empleo, servicios y medios de comunicación, así como disfrutar de la comodidad y el esparcimiento que se podían encontrar en el medio urbano y que eran desconocidos en el rural.

En cambio, Howland se había dejado llevar por el entusiasmo al aseverar que los tapatíos se distinguían por su nivel educativo. Ciertamente, los que habían llegado hacía poco a la capital estatal procedentes del campo, tenían un promedio de escolaridad que "rebasaba ligeramente al del conjunto urbano*"* ya que "se trataba de trabajadores calificados, de artesanos y comerciantes e, incluso, de casi un 10% de profesionistas".[46] Pero, en general, tanto los habitantes de Guadalajara como el resto de los jaliscienses, compartían con la población nacional un grave atraso en esta materia, ya que más del 60% de la población era analfabeta.[47]

Bajo los gobiernos liberales y como resultado de su convicción de que la escuela era el medio idóneo para acceder al progreso, la educación experimentaría un avance constante en todos sus niveles y modalidades. [48] Es posible que esta situación hiciera abrigar a los misioneros la esperanza de que en el futuro próximo el "campo" jalisciense fuera receptivo a la doctrina protestante. Dada su convicción de que la educación proporcionaba la materia prima de un buen cristiano, debieron ver con buenos ojos la apertura de escuelas y la introducción de nuevos métodos de enseñanza. El protestantismo, pensaban, se propagaba

[46] *Ibid*., p. 18.
[47] En 1910, Jalisco tenía 858, 783 habitantes de los cuales únicamente 242, 253 sabían leer, por tanto, más del 60% eran analfabetos. (Muriá, 1982, , tomo 4, p. 190)
[48] Ver Cristina Cárdenas Castillo, *Aventuras y desventuras de la educación superior en Guadalajara durante el siglo XIX*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1999, y los capítulos XII del tomo 3 y VI del tomo 4 de la *Historia de Jalisco* ya citada.

más fácilmente entre individuos alfabetizados y con una cierta cultura que los pusiera en condiciones de percibir los errores de la Iglesia católica. Esto es lo que, posiblemente, tenía en mente Howland cuando declaraba que las familias tapatías pudientes eran "protestantes por convicción", y que a medida que transcurría el tiempo, tenían "más valor para declarar su creencia". En otras palabras, creía que los estratos superiores de la sociedad, más cultos y educados, practicaban un cristianismo más depurado de sus resabios populares -"idolátricos" y "fanáticos"-, un cristianismo semejante al predicado por el protestantismo.

El optimismo de Howland y de sus compañeros se comprende mejor si se tiene en cuenta que, en la década de 1880, la capital de Jalisco fue objeto de numerosos cambios que provocaron la admiración de propios y extraños. Incluso, esa década aparece como una especie de parteaguas: en su transcurso, se finiquitaron problemas dejados por las guerras de Reforma y contra el Imperio -como el bandolerismo y la práctica de imponer contribuciones extraordinarias-, para dar paso a "la aurora de un nuevo día que hiciera concebir esperanzas de paz, de tranquilidad y de reorganización".[49] Ese era el deseo expresado por la sociedad jalisciense, afirma Luis Pérez Verdía, desde el final de la guerra civil. Con más de dos lustros de retraso, los gobiernos liberales comenzaron a hacerlo realidad y lo expresaron por medio del lema de "orden y progreso". El "orden" significó, al menos, dos cosas: la pacificación y la regulación de la vida privada y de ciertas actividades emprendidas por algunos grupos sociales.

En aras de alcanzar la paz, se persiguió a los ladrones y disidentes políticos que ponían en peligro la estabilidad social y obstaculizaban el renacimiento económico. Los medios empleados no respetaron las garantías individuales y la "ley fuga" se aplicó con frecuencia inusitada. También se recurrió a la fuerza armada para reprimir las protestas de comunidades indígenas que sufrieron el despojo de sus tierras como resultado de las leyes deslindadoras de terrenos baldíos, emitidas en 1883 y 1894. Era tan generalizado el clamor de la población porque se hiciera respetar la vida y la propiedad de los ciudadanos honrados, que cerró los ojos "ante los medios ilegales de que se valía el Gobierno como los únicos eficaces".[50]

[49] Pérez Verdía, 1989, tomo III, p. 133.
[50] *Ibid*., pp. 473 y 474.

El afán de regular y controlar del liberalismo se expresó a través de un elevado número de leyes, reglamentos y códigos. Entre los que con seguridad impresionaron gratamente a los misioneros, debieron estar los decretos en contra de la vagancia que imponían la obligatoriedad del trabajo, la prohibición de las corridas de toros y las peleas de gallos, así como el acuerdo del Ayuntamiento de Guadalajara que impuso a los hombres, "sea cual fuere su condición y fortuna", la obligación de usar pantalones en los sitios públicos, en lugar del calzón de manta con ceñidor. El Cabildo tapatío explicó que dicha disposición, emitida en 1887, se hacía en atención a las sugerencias de la prensa, "fundadas en motivos de civilización y moralidad".[51]

Guadalajara pudo parecer la ciudad "más progresista" de la República Mexicana, a los ojos de los misioneros, debido a las constantes mejoras realizadas a su infraestructura, a partir de 1880, y a la introducción de servicios e instituciones propios de las grandes ciudades occidentales.

Los primeros cambios fueron modestos como si no quisieran asustar a los tapatíos, tan apegados a sus añejas costumbres y formas de pensar. Se empezó por ampliar las fuentes de aprovisionamiento de agua y las cañerías que surtían a los barrios de la ciudad. Se tendieron nuevas vías para los tranvías, entre ellas, se inauguró la que llevaba al cercano pueblo de Atemajac. Para embellecer el Centro, se instaló un jardín en la plazuela de la Universidad, y en la fachada del edificio del Palacio de Gobierno se construyó una torrecilla en la que se colocó un reloj. En el Teatro Degollado se instaló la sillería en el patio con lo cual, finalmente, estuvo a la altura de los mejores de la capital del País.

Una novedad que no pudo evitar estremecer a la población fue la instalación del alumbrado público. El 4 de octubre de 1883, *Juan Panadero* anunció la inminencia del suceso: "Parece que por fin Dios se duele de vernos a oscuras en el siglo de las luces. Pronto se pondrá en las calles de Guadalajara el alumbrado eléctrico".[52] En realidad, las calles tuvieron que esperar por más tiempo a que les llegara dicha innovación, pero donde sí se hizo presente, a principios de noviembre del año citado, fue en la plaza de armas y en los nueve portales adyacentes. Al principio, sin embargo, la flamante instalación eléctrica no respondió como se esperaba debido, según se dijo, a que se había empleado el viejo

[51] Muriá, 1982, tomo 3, pp. 436 y 437.
[52] *Juan Panadero*, 4 de octubre de 1883.

procedimiento del carbón en lugar del moderno descubierto por Thomas Edison. Con su acostumbrado tono burlón, el periódico citado narró el memorable momento:

> El día de Todos Santos medio Guadalajara fue a embobarse viendo lo que no había visto. A buena hora las luces eléctricas se encendieron y todos nos veíamos las caras entre azul y buenas noches, porque están tan mal colocados los focos que no hay mas que ver; los naranjos impiden el paso de los rayos luminosos y el alumbrado es tan escaso que a cinco varas de distancia no se veía más que sombras, como si estuviera uno en el otro mundo. Mas lo gracioso del caso es que cuando la plaza estaba de bote a bote ¡zás! la luz se apagó, y aquello quedó oscuro como boca de lobo. ¡Qué lindo fue aquello![53]

La modernización adoptó también la forma de instituciones bancarias, autorizadas para efectuar operaciones de depósito, descuento, circulación y emisión de dinero. La primera de ellas la promovió el gobernador Tolentino, quien recibió la autorización del Congreso para designar a un grupo de accionistas que establecieron el Banco de Jalisco, inaugurado en noviembre de 1883. El mismo año se dio la bienvenida a una sucursal del Banco Nacional de México. Con el deseo de atraer al Estado capitales que impulsaran el comercio, el gobernador Corona logró que el Banco de Londres y México abriera una sucursal en 1889.

Otras medidas promovidas por el general Corona para beneficio de los comerciantes fueron la supresión de varios impuestos al consumo, a la producción y las alcabalas, que gravaban el intercambio de productos, y la introducción del ferrocarril. Gracias a las gestiones de dicho gobernante, el ferrocarril llegó por primera vez a Guadalajara, procedente de la capital del país, el 15 de mayo de 1888. Los misioneros congregacionales estuvieron entre los beneficiados por este servicio, que en primera instancia les facilitaría la realización de visitas a poblaciones de la entidad y, posteriormente, el desplazamiento hacia la Misión del Norte y a su país de origen. Una vez que arribó a la capital jalisciense, el ferrocarril procedente de Ciudad Juárez, ambas misiones -la del Occidente y la del Norte- se fundirían en una entidad única que llevó el nombre de "Misión México".

[53] *Juan Panadero*, 4 de noviembre de 1883.

También en esos años, la red telegráfica del Estado, iniciada en 1868, recibió de nuevo atención, aumentándose en varios cientos de kilómetros sus líneas, con lo que quedaron comunicadas varias poblaciones que no contaban con ese servicio.[54]

Si todo lo anterior podía ser motivo de orgullo para la autoridad y la ciudadanía, al mismo tiempo que de alabanza por parte de los extranjeros, como fue el caso de Howland, nadie podía ignorar las múltiples manifestaciones del atraso y la pobreza que caracterizaban también a esta entidad federativa. La alta proporción de trabajadores del campo, que convertían a Jalisco en el Estado con mayor fuerza de trabajo en condiciones de servidumbre; y los bajos salarios que únicamente permitían a la gente cubrir sus necesidades más elementales,[55] serían tan sólo dos dramáticas manifestaciones del retraso social que, de acuerdo con los misioneros, impediría la expansión del protestantismo y la independencia económica de las congregaciones.

V.- EXTRANJEROS E IDENTIDAD RELIGIOSA

Un asunto, casi ausente en la correspondencia sostenida por los misioneros con los administradores de la *American Board*, es el relacionado con la influencia que en su trabajo tenían los prejuicios antinorteamericanos, muy extendidos entre la población mexicana en el último tercio del siglo XIX. Son contados los comentarios en que su nacionalidad aparece como la causa de alguna acción hostil en su contra, y cuando así sucede se describen situaciones ajenas al proselitismo religioso que realizaban. Una de ellas se presentó, año con año, en las fiestas septembrinas conmemorativas de la independencia nacional cuando se encendía el patriotismo al mismo tiempo que los sentimientos xenofóbicos de la plebe, que se desahogaban atacando con piedras las casas de los extranjeros residentes en la ciudad.[56]

---

[54] Las poblaciones beneficiadas con ese servicio fueron: Tecolotlán-Autlán, Cocula-Mascota y Guadalajara-Colotlán. (Cfr. Muriá, 1982, tomo 4, capítulos XIV y XV).

[55] En 1895, había un peón jornalero por cada cuatro habitantes. Por otra parte, a mediados de la década de 1870, el salario promedio diario de un obrero era de 50 centavos; el de los campesinos de 25 centavos, y el de los trabajadores domésticos de seis centavos. (Muriá, 1982, tomo 3, pp. 379 y 436)

[56] Sara de Howland recordaría esos incidentes de la siguiente manera: "Los cultos se celebraban en los bajos del Seminario 14, al sonido de las piedras que los fanáticos romanistas nos tiraban. Especialmente en las noches de las fiestas patrias del mes de septiembre oíamos los gritos de la muchedumbre que siempre pasaba en frente de la casa, pero hubo pocas ocasiones en que no tiraran pedradas a la puerta, las ventanas y al techo;

En general, los misioneros no dieron mayor importancia a esos esporádicas explosiones de hostilidad de la masa que veían como una consecuencia de su ancestral ignorancia. El hecho de que la violencia popular estuviera dirigida en contra de todos los extranjeros no dejaba dudas respecto a cuáles eran sus motivaciones. Sin embargo, los misioneros fueron objeto de otras manifestaciones de rechazo, ajenas a coyunturas políticas, en las que no sólo se les repudiaba por su identidad religiosa sino por su origen nacional. La repetida invocación de esa doble causa, lleva a cuestionarnos sobre la influencia que su nacionalidad pudo haber tenido en el trabajo proselitista que se les había encomendado.

Es difícil demostrar la existencia de una relación directa entre la xenofobia de los mexicanos y el débil crecimiento de los grupos de conversos al protestantismo logrado en esta segunda etapa de la Misión Congregacional en Jalisco. Sin embargo, cuando se sabe que ese sentimiento afloró en numerosas ocasiones desde mediados de la década de 1870, resulta evidente que formó parte del entorno en el cual se llevó a cabo dicha obra misionera y que, por lo tanto, debió influir en el fracaso que acompañó los esfuerzos de los misioneros por aumentar el número de conversos. Esa misma suposición la han hecho los estudiosos de la economía porfiriana, quienes aducen que el antiextranjerismo figuró entre las razones del bajo rendimiento que produjeron en México las inversiones norteamericanas y extranjeras en general.[57]

En los años 1870 y 1880 coincidieron una serie de circunstancias, tanto de origen exógeno como endógeno, que darían por resultado la reactivación de la aversión de los mexicanos hacia los norteamericanos. Ese odio reforzaría la vinculación del origen nacional y la identidad religiosa, ayudando a hacer más rígidos ciertos estereotipos, tanto en el caso de los mexicanos como de los norteamericanos, que ya existían pero que en esta época adquirieron nueva fuerza y significado. Así, los norteamericanos no podían ser más que protestantes e invasores o explotadores dispuestos siempre a usar su poder para aprovecharse del débil. A su vez, los mexicanos eran católicos que tenían en su religión el único escudo para defenderse de la prepotencia del Norte y sobrevivir como nación independiente. El agravamiento de ese antagonismo, durante el porfiriato, debido por una

---

y todavía caen, después de cuarenta años, aunque con menor frecuencia". (*El Avance*, tomo III, diciembre de 1922).

[57] Vázquez y Meyer, 1992, p. 111.

parte, al nuevo papel hegemónico que cumplió Estados Unidos en el continente, en las últimas décadas del siglo XIX y, por la otra, a la política de apertura hacia el exterior practicada por la élite mexicana en el poder, contribuyó a la consolidación de un renovado nacionalismo. En éste, lo religioso-católico continuó siendo central, pero incluyó asimismo una buena dosis de laicismo, al hacer una defensa de la mexicanidad que no se fundaba en la religión. Esto marcó una diferencia con respecto a la oposición que se hizo al protestantismo en la primera mitad del siglo XIX, en la que el catolicismo constituía prácticamente el único componente de un nacionalismo en ciernes.

En los primeros años del porfiriato, afirma Moisés González Navarro, la fobia popular al norteamericano sustituyó a la que se profesaba a los españoles.[58] La arbitrariedad y la utilización de la fuerza que caracterizó a la clase política norteamericana, aunado al expansionismo revitalizado por la industrialización sin precedente que tuvo lugar en los Estados Unidos, acrecentaron el aborrecimiento que profesaban los mexicanos hacia sus vecinos del Norte, desde la invasión de 1847, que concluyó con el despojo de la mitad del territorio nacional. Aunque los misioneros nunca hablaran de esa situación, quizá porque se avergonzaban del proceder de sus compatriotas, no la ignoraban. Lo que sí parece haberles pasado desapercibido fueron las consecuencias negativas que tendría para su trabajo el que su país iniciara una nueva expansión que lo llevaría a convertirse en una potencia imperialista al mismo tiempo que ellos extendían sus actividades misioneras.

Los primeros años de la segunda etapa de la Misión Congregacional transcurrieron en el período en que la relación entre México y Estados se tornó especialmente difícil. El gobierno norteamericano comenzó a presionar de manera exagerada a su vecino del Sur, con el pretexto de los daños que a los texanos les causaban el contrabando de artículos europeos introducidos por el territorio mexicano, los ataques de indios belicosos asentados de este lado de la frontera y el abigeato. Cuando Porfirio Díaz fue declarado presidente constitucional, el secretario de Guerra norteamericano ordenó a las tropas fronterizas detener las incursiones de bandoleros y recuperar las posesiones robadas, aunque esto significara cruces de frontera ocasionales.

Al Sur del río Bravo, esa noticia "provocó una ola de indignación en todo el país que serviría para fortalecer a Díaz, puesto que le permitía presentarse como defensor de la

[58] González Navarro, 1994, volumen II, p. 191.

resistencia a la agresividad del país del Norte".[59] La tensión llegó a su clímax cuando los Estados Unidos condicionaron el reconocimiento del gobierno emanado de la revuelta de Tuxtepec, al arreglo inmediato de los asuntos pendientes entre los dos países. Sus exigencias eran desmesuradas y comprendían, además de varios pagos en efectivo por concepto de reclamaciones hechas por empresas y particulares norteamericanos, la derogación de las leyes que impedían a éstos adquirir bienes raíces en la zona fronteriza y la pacificación de la frontera, mediante el recurso de que las tropas de aquel país pudieran cruzar libremente al territorio mexicano para aprehender y castigar a quienes perturbaran la paz fronteriza.[60]

Detrás de las maniobras del gobierno norteamericano, se escondía la corrupción que se había infiltrado a las esferas del poder y que había hecho posible el arribo a la presidencia de Rutherford B. Hayes (1822-1893), a resultas de unas elecciones calificadas de fraudulentas, en las cuales obtuvo la mayoría por un solo voto de diferencia con respecto a su opositor, James G. Tilden. Desde el mismo día de su toma de posesión, y probablemente debido al deseo de Hayes de distraer la atención de la nación presentándole un enemigo externo, los periódicos de las principales ciudades norteamericanas "publicaron comentarios sobre la frontera, concluyendo que el país vecino no lograría por sí mismo la estabilidad política y que, por lo tanto, era necesario establecer un protectorado". [61] Algunos diarios de los estados sureños propagaron que los yanquis aguardaban una coyuntura para apoderarse de minas y terrenos mexicanos, y que lo mismo deseaba la camarilla militar ansiosa de una campaña para conseguir ascensos. Además, según

> el New York World, los texanos querían propinarle a México otra 'patada tan fuerte como la de San Jacinto'. Según otras versiones, 'el proyecto de anexar territorio mexicano era popular en todas las clases de la sociedad norteamericana. También se dijo que se buscaba, por parte del gobierno gringo un pretexto para declararle la guerra a México, que por tal motivo el presidente Hayes no reconocía el régimen derivado de la revuelta de Tuxtepec, que por tener negras intenciones imperialistas la gente de Washington ponía tantas y tan duras condiciones al reconocimiento de la autoridad de Díaz.[62]

[59] *Ibid*., p. 99.
[60] Luis González, "El liberalismo triunfante" en *Historia General de México*, tomo III, México, El Colegio de México, 1976, pp. 205 y 206.
[61] Vázquez y Meyer, 1992, p. 98.
[62] González, 1976, p. 204.

La aceptación del nuevo gobierno mexicano concluyó en abril de 1878, luego de una difícil negociación, en la que Díaz no cedió a las presiones de Estados Unidos. Ya en la presidencia de Manuel González, las relaciones entre ambas naciones mejoraron sensiblemente, al grado de que éstas firmaron, en 1883, un acuerdo comercial. Sin embargo, este mandatario continuó con la política de don Porfirio de intentar eludir el peligro de una relación única con Estados Unidos, a través de diversificar las fuentes de financiamiento y los socios comerciales de México. Con ese propósito, formalizó tratados con Alemania en 1882 y con Francia en 1886. En este año también se solventó el problema de la deuda inglesa. Aunque el capital extranjero no "entró a raudales, pues aún dudaba de la buena conducta del país", poco a poco llegarían los inversionista de esos cuatro países a fundar bancos y a colocar sus capitales en la minería, los ferrocarriles y el comercio.[63] Guadalajara, por ejemplo, presenció el regreso de los comerciantes franceses que habían abandonado la ciudad luego de la caída del Segundo Imperio, quienes recuperaron su predominio en el comercio local al establecer los almacenes más importantes. [64]

Como había sucedido en el pasado y ocurriría en los años siguientes, el acercamiento con los Estados Unidos sería de carácter oficial, pues en el ánimo popular el recuerdo de los agravios continuaría vivo como lo informaron constantemente los ministros y cónsules norteamericanos.[65] Foster, el representante diplomático norteamericano, por ejemplo, fue testigo de la animadversión que su país de origen despertaba en los mexicanos, cuando asistió a una ceremonia celebrada en un teatro capitalino, en septiembre de 1878, con motivo del aniversario de la independencia mexicana. En el acto, se leyó una poesía que era una crítica violenta e injuriosa contra el gobierno estadounidense, que conmovió al público asistente "casi hasta el frenesí" y lo hizo estallar en "gritos de 'Mueran los yanquis', mezclados con 'ruidos guturales y maullidos'." No obstante que la mayoría de los periódicos condenó al autor de la diatriba, uno de los principales y más moderados diarios capitalinos manifestó

> que en caso de guerra con Estados Unidos el sentimiento nacional se fortalecería con la antipatía de razas, 'la diferencia de costumbres y aun el odio religioso'; no se repetiría el fracaso de la guerra del 47, los tiempos de

[63] González, 1976, *passim.*
[64] Jaime Olveda, *La oligarquía de Guadalajara. De las reformas borbónicas a la reforma liberal*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, p. 387.
[65] Vázquez y Meyer, 1992, p. 89.

> Santa Anna habían pasado, México había progresado, hoy sabía que 'el americano no civiliza, extermina'. Estados Unidos no podía proteger a México porque ellos necesitaban regenerarse a sí mismos. [66]

De esa manera negaba el autor de las líneas anteriores lo que se repetía constantemente en los círculos del poder político y económico: que se necesitaba al extranjero para civilizar, regenerar y hacer más hermoso, trabajador y progresista al pueblo mexicano. Además, declaraba que frente al norteamericano lo que estaba en juego era la salvaguarda de la identidad étnica y religiosa que junto con las costumbres -y, se podría añadir, valores y tradiciones- conformaban la "esencia" mexicana. Se trataba nada menos que de defender la patria y la cultura propia de las acechanzas de esos "Otros" que representaban la anticultura. Este antagonismo, como lo ha señalado Manuel Gutiérrez Estévez y lo demuestra la pugna entre mexicanos-católicos y norteamericanos-protestantes, es más radical que la competencia por el poder y "sólo puede generar el conflicto constante o la condenación perpetua". [67]

Y, ciertamente, Estados Unidos se esmeró en la labor de "sembrar tormentas y cosechar tempestades" en todo el continente, impulsado por la acelerada industrialización que experimentó e hizo crecer su economía en las últimas décadas del siglo XIX. Ese auge llevó aparejado un darwinismo social que prohijó un nuevo expansionismo, que sería causa de continuos sobresaltos para los mexicanos. Revivió la retórica del "*Destino Manifiesto*" y otra vez estuvo en boca de muchos norteamericanos la afirmación de que el sino inevitable de la raza inglesa era "imponer en todo el mundo su lengua, religión, hábitos y tradición". [68]

En relación a México, el expansionismo de Norteamérica tuvo diversas expresiones que iban desde el deseo de comprar uno o varios estados de la frontera norte hasta las expediciones filibusteras y los proyectos de colonización forjados por utopistas, socialistas y anarquistas. Luchando a contracorriente, México logró consolidar la línea fronteriza, pero el hecho de que en esos años su poderoso vecino adquiriera otros territorios mediante el

[66] González Navarro, 1994, volumen II, p. 190.
[67] Gutiérrez Estévez, 1993, p. 372.
[68] Vázquez y Meyer, 1992, pp. 108 y 109.

recurso de la compra, la anexión o la guerra, haría que las amenazas de los expansionistas parecieran del todo factibles y causaran enojo e indignación en los mexicanos.[69]

El tiempo dio la razón a quienes sostenían que el "filibusterismo había pasado en América" y que: "La verdadera política entre ambas naciones era vivir en paz basada en el comercio aprovechando la sabia administración de Díaz". [70] En efecto, el comercio y las inversiones limaron las asperezas en la relación de Estados Unidos y México, e inauguraron una diplomacia que se subordinó a los intereses de los empresarios que requerían mercados y materias primas para sostener el crecimiento industrial. Como México solicitaba capitales y productos industriales, los intereses de ambas economías parecieron complementarse. A partir de los años noventa, gracias a la estabilidad política lograda por los porfiristas y al liberalismo económico que fundamentaba su programa de gobierno, predominó la colaboración entre ambas naciones. La primera señal en este sentido se concretó en el permiso que una a otra se concedieron, en julio de 1882, para que sus tropas cruzaran la frontera para perseguir a ladrones e indios belicosos.

En su mayoría, los mexicanos desconfiaron de la "penetración económica" llevada a cabo tanto por los norteamericanos como por los europeos, en especial, británicos, alemanes y franceses. Varios sectores de la prensa nacional hicieron eco a las protestas que denunciaban la entrega de los recursos de la nación a los extranjeros y el trato preferente que les concedían las autoridades. Pese a las precauciones adoptadas por los porfiristas para evitar depender únicamente de los Estados Unidos, las primeras señales en ese sentido aparecieron ya en los años ochenta. "Un viajero vio en 1883 en Nuevo León signos de la conquista pacífica: los norteamericanos habían comprado muchas haciendas y en Monterrey existían dos hoteles servidos por yanquis, donde sólo se hablaba inglés".[71] Hacia el final del porfiriato, México sería el único país de América Latina donde la inversión norteamericana superó a la británica. Cerca de la mitad de las inversiones estadounidenses en el continente estaban concentradas en nuestro país.[72]

[69] Cabe recordar que en 1867 Estados Unidos compró Alaska a Rusia, en 1898 se anexó Hawaii, y en este año también declaró la guerra con España y tras derrotarla. se quedó con Filipinas, Guam y Puerto Rico, además de reservarse el derecho de intervenir en Cuba.
[70] González Navarro, 1994, volumen II, p. 190.
[71] *Ibid*., pp. 191 y 192.
[72] Vázquez y Meyer, 1992, p. 112.

Junto con la pacificación y la llegada de capitales, la inmigración pareció indispensable para alcanzar el desarrollo del país. Existió una clara preferencia por los migrantes de Europa occidental, en especial, de los países latinos, que fueran pequeños capitalistas y estuvieran dispuestos a casarse con jóvenes de la clase humilde y procrear así a una población nativa más hermosa. Los conservadores veían en el inmigrante latino "un seguro defensor del estilo católico de vida del mexicano" que "impediría el nefasto influjo norteamericano en el país". [73] Pero en esto, al igual que en lo económico, los Estados Unidos aventajaron con mucho a sus rivales, los europeos. Los norteamericanos integraron el grupo más numeroso de extranjeros residentes en Jalisco, que además duplicaba el tamaño del conformado por los franceses, que ocupaba el segundo lugar. Ambos grupos, sin duda, experimentaron un notable crecimiento: entre 1895 y 1910, el número de norteamericanos aumentó de 161 a 507, y el de franceses pasó de 47 a 256 individuos.[74]

A medida que creció el número de extranjeros radicados en Guadalajara, su comportamiento se modificó y empezaron a mostrar

> actitudes de prepotencia y desprecio respecto al resto de la sociedad. Aparecieron entonces los clubes y asociaciones exclusivistas en donde fraternizaban y mantenían sus tradiciones en forma más o menos pura; conmemoraban las festividades propias de sus países y, en términos generales, hallaban un bastión que los aislara del medio local. [75]

De entre los extranjeros, los oriundos de los Estados Unidos fueron los que con mayor frecuencia despertaron reacciones xenofóbicas. Debido a la cercanía, llegaban aventureros procedentes de aquel país, que incurrían en hechos delictivos o escandalizantes para la gente de la época. Tampoco era bien vista la manera en que se conducían los enviados de las grandes corporaciones que se establecían en el suelo jalisciense con el objetivo de administrar las subsidiarias locales. Esos norteamericanos estaban conscientes de que su estancia sería pasajera y no estaban interesados en establecer relaciones cercanas o duraderas con los miembros de la élite, ni tampoco en aprender el español. Prueba de ello

---

[73] *Ibid*., pp. 135 y 163.

[74] En ese mismo lapso de tiempo, los españoles pasaron de ser 105 a 246 y los alemanes que de 46 ascendieron a 142. Los originarios de la Gran Bretaña fueron los únicos que se redujeron de 85 a 69. (Cfr. Delia Salazar Anaya, *La población extranjera en México (1895-1990). Un recuento con base en los Censos Generales de Poblaciòn*, México, 1996, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Fuentes, pp. 350 y 351 y Muriá, 1982, tomo 4, p. 19).

[75] Muriá, 1982, tomo 4, p 17.

es que, desde 1904, se publicó en Guadalajara el primer periódico en idioma extranjero, *The Jalisco Times* y, asimismo, el aumento que registraron los anuncios en inglés en la prensa local.[76]

El primer incidente de matiz xenofóbico que vivió el cuerpo misionero de la *American Board* ocurrió a finales del segundo año de su estancia en Guadalajara. El motivo fue la puesta en circulación de la moneda de níquel, con la cual se quería facilitar las transacciones comerciales de los ciudadanos de escasos recursos. Aunque en la Perla Tapatía el rechazo al níquel, identificado como una moneda norteamericana, no desembocó en un motín popular, como sucedió en la capital de la República Mexicana, sí proporcionó una nueva oportunidad para que *Juan Panadero* expresara su rechazo a los misioneros, en quienes suponía siniestras intenciones dada su procedencia: "¡Pueblo! ¿qué bienes te ha hecho el Protestantismo? ¡Quererte entregar maniatado a tus enemigos! ¡Quererte matar! ¡Quieren hacerte lo que hacen con los Pieles Rojas en los Estados Unidos! ¡Imponerte el nikel, las estampillas, los wagones viejos!..." [77]

Como en la crítica anterior, muchas otras expresaban al mismo tiempo el repudio a la identidad religiosa y al origen nacional de los misioneros. Aún cuando fueron más numerosas las que manifestaron rechazo a los norteamericanos en general, supuesta la indisoluble asociación de éstos con el protestantismo, esos juicios negativos debieron haber afectado también la obra misionera. Así, por ejemplo, en los mismos días en que *Juan Panadero* ponía en alerta a sus lectores con el anterior llamamiento, los tapatíos de todas las clases sociales expresaron a voz en cuello su aversión por los norteamericanos. Esto ocurrió en la inauguración del alumbrado del Centro de la capital jalisciense. Cuando sobrevino el inesperado apagón, se oyeron "silbidos por una parte y mueras a los yankees por otra".[78] A los ojos de una parte de la población, los misioneros eran otros yankees que, en vez de introducir los inventos tecnológicos modernos, implantaban ideas religiosas exóticas consideradas nocivas y destructoras de las formas de vida de los mexicanos.

Esos primeros incidentes nos muestran las dos cuestiones que estimularían la yanquifobia en los años siguientes: una estaría dada por los cambios que se produjeron como consecuencia de la apertura del país hacia el exterior; la otra por la política que

[76] Muriá, 1982, tomo 4, pp. 17 y 18.
[77] *Juan Panadero*, 30 de septiembre de 1883, tomo XI, núm. 1,160.
[78] *Juan Panadero*, 4 de noviembre de 1883.

otorgaba a los extranjeros toda clase de concesiones para explotar en su beneficio los recursos nacionales, de la cual sacarían el máximo provecho los estadounidenses. El ejemplo paradigmático de esta situación lo constituyó la llegada del ferrocarril que, por un lado, simbolizó el ansiado progreso y, por el otro, se le consideró como parte de un plan secreto que buscaba la anexión de México a los Estados Unidos. No obstante que en esta empresa, el capital británico -y no el norteamericano- sería el mayoritario, el arribo del "caballo de hierro" levantó airadas protestas en varias ciudades en contra de nuestros vecinos del Norte. En Uruapan: "fue saludado con un corrido que calificó de canalla al gringo introductor de ese medio de transporte".[79] En Guadalajara, el semanario católico intitulado *La Linterna de Diógenes* lo recibió de manera sombría, diciendo: "Hoy vemos a nuestros mayores enemigos enfrentarse por la puerta de México como si entraran a su casa". A partir de ese día, se encargaría, junto con otros periódicos locales, de informar al público tapatío sobre los constantes abusos de los empleados yanquis del ferrocarril -los cuales detentaban todos los puestos importantes, técnicos y administrativos-, así como de sus elevadas tarifas y de los accidentes en que incurría. [80]

Los norteamericanos se convirtieron en el único grupo extranjero que realizó propaganda religiosa en el último tercio del siglo XIX. Esta circunstancia sumada al lastre que representaba su nacionalidad, explica la constante acusación que se lanzó a los misioneros de ser una pieza importante de la "conquista pacífica" que los Estados Unidos llevaban a cabo en las naciones latinoamericanas. Esa acusación, que se hacía a todos los inversionistas e inmigrantes no católicos, adquiría una dimensión más peligrosa en el caso de los misioneros que se adueñaban de recursos intangibles, pero por lo mismo más valiosos que los bienes materiales buscados por los demás extranjeros. De ahí que se les tuviera por la "avanzada", que se adelanta al resto del ejército, con el fin de observar al enemigo y preparar en lo posible el asalto final.

El origen nacional y la filiación religiosa de los misioneros se presentaban como indisolublemente unidos y como la doble raíz de su naturaleza perversa. De acuerdo con esta premisa no existía diferencia entre los demás estadounidenses que venían al país guiados por el afán de lucro o de aventura, y los misioneros. Por eso, la reiterada

[79] González Navarro, 1994, volumen II, p. 191.
[80] Muriá, 1982, tomo 3, pp. 403 y 404.

afirmación de que "el protestantismo en México no es una cuestión religiosa; es una cuestión política que tiende a orillarnos a un terreno en el que por más **sentados** que estén los pies, se nos tendrán que resbalar, hasta hacernos caer en aquella hondura, a donde si se va no se vuelve nunca".[81]

Según esta perspectiva, las misiones protestantes eran el instrumento más refinado de la política expansionista de los vecinos del Norte. Primero habían intentado debilitar al país, fomentando la inestabilidad política por medio de la guerra de Reforma que enfrentó a los mexicanos entre sí. Después, quisieron apoderarse de las riquezas contenidas en su territorio y enviaron a los aventureros y a los empresarios. Ahora llegaban los misioneros, encubiertos con "la careta del buen hermano", con la consigna de convertir a los ingenuos, ignorantes y pobres, para "que mañana les ayuden en la conquista de esta bendita tierra". [82]

La animosidad hacia el extranjero no fue algo privativo de los grupos bajos de la población. Miembros de la élite y de los sectores medios compartieron también ese resentimiento, sobre todo en los últimos años del régimen porfirista cuando se vieron afectados por la creciente intervención de los extranjeros en la economía. En el caso tapatío, éstos monopolizaron el sector comercial, de modo que sus negocios "prosperaron a la vez que los comerciantes locales quedaron reducidos al status de pequeños comerciantes". De igual forma, las fábricas de los forasteros "desplazaron a los artesanos que no eran reabsorbidos por una economía que crecía lentamente".[83] Así pues, la xenofilia que caracterizó a la minoría dominante del porfiriato convivió muchas veces con sentimientos de rivalidad y de rechazo hacia los individuos de otras nacionalidades. Una de sus manifestaciones, al estilo de la "gente de bien", fue la decisión tomada en 1904 por los fundadores del Casino Jalisciense de no admitir extranjeros entre sus socios.

La enumeración de los efectos negativos que se derivaron de la extranjería de los misioneros no debe hacernos perder de vista que también repercutió en cosas a su favor. Sólo que esos beneficios se darían especialmente en lo relativo a la seguridad de sus personas y patrimonios y no en el progreso de la propaganda religiosa que realizaban. El atractivo que tendrían sus colegios entre los miembros de la élite alejados del catolicismo o

[81] *Juan Panadero*, 9 de septiembre de 1883, tomo XI, Núm. 1,154.
[82] *Loc. cit.*
[83] Ellen Brennan, *Patrones demográficos y sociales en el México urbano: Guadalajara 1876-1910*, citada por Muriá, 1982, tomo 4, p. 18.

en confrontación con éste, como los librepensadores y masones, podría considerarse otra ventaja debida a su origen nacional. Los misioneros estuvieron conscientes de esta circunstancia e hicieron lo posible por aprovecharla, como lo demuestra la consulta que, en 1896, Howland hiciera a la sociedad misionera acerca de cuál sería su parecer en el caso de que fuera nombrado cónsul de los Estados Unidos en Guadalajara. Algunos amigos suyos estaban trabajando para ese objetivo y él consideraba que "eso daría un cierto prestigio a la causa {misionera}, y que sería muy útil en caso de haber problemas".[84] Poco después, en un folleto editado por la imprenta de los congregacionales de Boston, sobre la *Misión México*, se afirmaría que, en pocos países del mundo, los misioneros extranjeros estaban más seguros y protegidos que en éste: "Ellos se han ganado un lugar de honor y confianza entre la gente, lo cual es su mejor protección".[85] En contraste, en todas sus regiones, persistía el peligro para el obrero evangélico mexicano. Se consideraba que la protección de que gozaban los misioneros se la habían ganado por sí mismos, gracias a su manera de proceder. Esto sin duda era cierto pero, asimismo, nadie podía negar el cuidado con que velaban las autoridades porfiristas por la seguridad y bienestar de los extranjeros residentes en el país. Desde otro ángulo, lo asentado en ambas citas apoya mi suposición de que la nacionalidad de los misioneros tuvo que haber influido en los escasos resultados del proselitismo que llevaron a cabo.

VI.- CATÓLICOS Y EVANGÉLICOS EN LA VIDA COTIDIANA

A partir de los años ochenta, la autoridad eclesiástica del Arzobispado de Guadalajara dio a conocer varias normas destinadas a regular la interacción de los católicos con los protestantes. Algunas, como la prohibición de prestar, rentar o vender inmuebles a los disidentes, y la prohibición de asistir a sus ritos, habían sido publicadas en la década anterior pero fueron recordadas de nuevo a la feligresía. Otras se expidieron por primera vez y tendían igualmente a impedir la convivencia de los católicos con los evangélicos. Sin embargo, no concluyó la década señalada sin que la Iglesia comenzara a introducir algunas modificaciones en esa postura renuente por completo a aceptar las consecuencias de la

[84] ABCFM, documento 283, volumen 6, 1890-1899.
[85] *Sketch of the Mision of the American Board in Mexico. Published by the Board, Congregational House*, 1901.

libertad de cultos para la vida social. Esos cambios, por más que fueran pequeños y se escondieran detrás de un discurso conservador, hacían patente un cierto avance de la secularización ya que, por lo menos en el plano formal, la Iglesia católica hubo de admitir que sus reglas no eran ya las únicas que normaban la conducta de sus feligreses.

En los años de 1890, trabajaban en la arquidiócesis de Guadalajara los cristianos pertenecientes a tres denominaciones protestantes: Metodista, Bautista y Congregacional. Los espacios y las situaciones en que se podían encontrar, cara a cara, los católicos con los disidentes se habían multiplicado y, por tanto resultaba lógica la preocupación de difundir disposiciones que respondieran de una mejor forma a las circunstancias del momento.

Por lo que toca a la denominación Congregacional, los espacios formalmente establecidos estaban constituidos por los sitios de culto y las escuelas que funcionaban en la capital y en otras poblaciones. En Guadalajara, los misioneros instalaron una capilla, un salón de clases y la imprenta en las habitaciones de la planta baja de la finca que ocupaban en la calle de Liceo, en tanto que destinaron las de la planta alta para acomodar a sus familias.[86] En el mismo domicilio se inauguró el servicio de internado de la *Escuela Evangélica para Niñas*, lo que con seguridad saturó el lugar disponible, e hizo necesario comenzar la búsqueda de un inmueble más amplio. Esta iniciativa no podría ser ni fácil ni rápidamente satisfecha, debido a que muchos de los propietarios de bienes raíces acataban la disposición, emitida por el clero en esta materia. De acuerdo con el reverendo Crawford, en agosto de 1883, encontrar una casa mejor parecía "casi imposible tanto de renta como de compra".[87]

Para solucionar la falta de un lugar apropiado para el culto, se adquirió, en 1889, una pequeña manzana que se localizaba al Oriente del jardín de San José, sitio de una gran tradición porque ahí estuvo el convento de Santo Domingo de Guzmán, que fue expropiado por el Gobierno al triunfo de la república sobre el Segundo Imperio. En los años ochenta, por mandato del arzobispo Loza, se comenzó a levantar sobre el terreno que había ocupado dicho convento el Santuario de Señor San José.[88] Hubo una fuerte oposición de parte de la autoridad municipal y de lo que los evangélicos llamaban el "partido romanista", a que ahí

[86] Todo indica que Watkins se había quedado con los cuartos que utilizaban para esas funciones en el edificio anexo al ex convento de Santa María de Gracia, que el gobierno del Estado les había prestado.
[87] ABCFM, documento 143, volumen 2, 1880-1889.
[88] Julio de la Peña, "La Plaza de la Reforma" en: *El Centro Histórico de Guadalajara*, tomo II, Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara, 1988.

se permitiera la erección de una iglesia protestante. El valor simbólico del lugar seleccionado rebasaba con mucho el que poseía el barrio de San Juan de Dios, donde se hallaba El Mesías que, como se recordará, se había construido en la década anterior y estaba en manos de los metodistas. Los misioneros de la *American Board* recurrieron a diversas instancias para que ejercieran presión sobre el Gobierno federal, y éste garantizara el cumplimiento de la ley que la autoridad municipal quería negar. Gracias a esas apelaciones, la oposición fue vencida y se edificó un templo de arquitectura neo-románica que se concluyó a finales de 1892.[89]

En cuanto a las escuelas patrocinadas por la *American Board* en la capital jalisciense, la dedicada a las niñas y jóvenes del sexo femenino empezó a funcionar en 1884, muchos años antes de que se fundara el Colegio Internacional para la educación de varones, que inauguró sus cursos en 1901. Aquélla cambió de nombre: de *Escuela Evangélica* para niñas se convirtió en el *Instituto Corona*, nombre escogido para honrar la memoria del general Ramón Corona, liberal que, como se recordará, había apoyado a los primeros misioneros. El objetivo principal del *Colegio Internacional* sería la preparación de ministros evangélicos pero ofreció también un curso comercial, "con taquigrafía, leyes comerciales, escritura en máquina", que atrajo a jóvenes interesados en prepararse para ocupar puestos administrativos en los bancos, casas comerciales y fábricas, cuyo número aumentaba de manera constante por esos años.

Aunque de gran modestia, las escuelitas evangélicas que funcionaban fuera de Guadalajara representaron una oportunidad para algunos habitantes del medio rural, muy desatendido por el Gobierno en esta materia. No era el caso de la Iglesia católica que, desde principios de los años setenta, trabajó arduamente para fundar las escuelas parroquiales en pueblos de distintas categorías. En más de una ocasión, la noticia de que algún misionero o converso impartía clases a niños del pueblo, estimuló la pronta fundación de una escuela del clero o la renovación de la advertencia a los padres de familia de que incurrían en pecado "gravísimo" si enviaban a sus hijos a las escuelas protestantes.[90] Esto último sucedió en 1881, luego de que el arzobispo Loza visitó Tecolotlán, pueblo en el que hacían proselitismo los congregacionales y los metodistas.

[89] En la actualidad, este templo pertenece a la Iglesia Presbiteriana. En 1957, en el centenario de la Reforma, el jardín de San José se transformó en la Plaza de la Reforma.
[90] Colección de documentos eclesiásticos, tomo III, número 20, 22 de mayo de 1881, pp. 229-232.

Se entiende mejor la gravedad de la acción anterior si se tiene en cuenta que, de acuerdo con la mentalidad católica de esa época, el protestantismo representaba la transición entre haber sido católico y convertirse en impío y ateo.[91] Era necesario explicar a la población que la estrategia de sus enemigos consistía en atraerse a los niños, que conformaban el grupo social más propenso a caer en su engaño, y el único que no estaba en condiciones de saber que eran "agentes de la anexión de México a los Estados Unidos". Sobre todo la niñez de escasos recursos estaba en un peligro inminente de caer en la perdición si concurría a las escuelas evangélicas. Para contrarrestar el problema que éstas planteaban, se pedía que las clases pudientes ejercitaran la caridad para con las familias pobres y contribuyeran con recursos económicos a fin de que fuera factible abrir más escuelas católicas y asilos de huérfanos y desvalidos. Si bien de estos consejos se podían derivar acciones positivas, había otros que por su vaguedad daban pie a cierta discrecionalidad, como el que recomendaba valerse de todos los "medios lícitos" al alcance para conseguir que salieran del poder de los "sectarios" los niños que estaban engañando [92]

Los espacios informales los creaban los misioneros y conversos por medio de las relaciones personales, tanto en el medio rural como urbano. En los pueblos, decía el misionero Bissell, quien vivió en Tlajomulco y La Barca, "la gente es más accesible que en la ciudad, aunque las barreras de clase son muy subrayadas, y mientras que los confiados fácilmente conversan con nosotros, en general, también ignoran nuestros servicios".[93] Además de esas conversaciones que, seguramente, ocurrían en las calles, la plaza, el mercado o las tiendas, las reuniones en las casas y la venta y distribución de Biblias y demás literatura evangélica, eran las ocasiones que se aprovechaban para despertar la curiosidad de los vecinos e invitarlos a enterarse de lo que era el "verdadero cristianismo".

Para vencer la renuencia de la gente de conocer el mensaje protestante, los propagadores de éste tuvieron unas cuantas cosas a su favor. Primero, la atracción que ejercían los himnos evangélicos en un tiempo en que en el templo católico estaba vedado el canto de salmos e himnos religiosos, permitiéndose únicamente el de las oraciones

[91] *La Religión y la Sociedad*, Época tercera, tomo II, 16 de marzo de 1890.
[92] Véanse, por ejemplo, los siguientes artículos de *La Religión y la Sociedad*: "*Las escuelas protestantes*", del 21 de octubre de 1888; "Los niños pobres de que se apoderan los protestantes", del 10 de febrero de 1889; "La educación protestante", del 4 de agosto de 1889; "El gravísimo mal de la educación protestante" del 16 de marzo de 1890.
[93] ABCFM, documento 47, volumen 3, 1880-1889.

canónicas. Aún este canto estaba prohibido para las mujeres, pues de acuerdo con una antiquísima costumbre de la Iglesia mexicana sólo se permitía esta práctica a los hombres.[94] Así pues, llamó sobremanera la atención de los jaliscienses lo mucho que cantaban en su propio idioma los asistentes al templo protestante. De acuerdo con la repetida queja de miembros del clero, más de alguna persona entró por primera vez a un recinto así atraída por la música y la letra de los himnos. Acerca de lo inusual de esa costumbre de los evangélicos en el ambiente tapatío, existen varios testimonios, como el publicado en la revista oficial de la diócesis tapatía, que prevenía a sus lectores sobre el asunto de la siguiente manera: "Tienen varios templos en los cuales cantan a más no poder los miércoles, los sábados y los domingos, llamando así la atención de los incautos".[95]

Otra cuestión por la que algunas personas se acercaban a los evangélicos, era el ofrecimiento de la Biblia y demás obras de carácter religioso en lengua castellana, que volvía accesibles textos desconocidos por la inmensa mayoría de la población. Además, la frecuente inclusión de ilustraciones acrecentaban su atractivo aún entre los que no sabían leer, pero gustaban de deleitarse con la vista de hermosas litografías, como explicaba un evangelizador en el siguiente texto:

> Las Porciones Escogidas de la Palabra de Dios son muy llamativas por sus ilustraciones y preciosos textos escogidos de la Biblia, tienen mucha aceptación entre los católicos romanos y aun entre aquellos que no profesan ningun credo religioso. Recomiendo atentamente a todos los obreros cristianos que siempre que emprendan alguna campaña evangélica se provean de un buen número de libritos. En la pequeña gira misionera que someramente he reseñado, distribuí 35 ejemplares y vendí 22 ejemplares de Los Cuatro Evangelios y de los Proverbios de Salomón.[96]

Por su precio módico o porque era gratuita, la literatura protestante representó una tentación que no todos podían vencer, en una época en que existía una gran afición a la lectura que no se satisfacía fácilmente, tanto por el alto costo de los libros como por las dificultades que a su circulación imponían los medios de transporte. En beneficio de la propaganda impresa de los cristianos heterodoxos contaba asimismo la costumbre de la lectura en voz alta, que propiciaba la reunión en torno de un lector de aquellos que no estaban alfabetizados. Aún en los pueblos, donde existía una estrecha vigilancia de parte

[94] *La Religión y la Sociedad*, tomo II, 2 de enero de 1875.
[95] *Boletín Eclesiástico y Científico*, tomo III, 1906, pp. 92-95.
[96] *El Testigo*, tomo XXV, número 43, 22 de octubre de 1910.

del párroco y de los vecinos, hubo quienes pudieron eludir la prohibición eclesiástica de leer y retener cualquier obra no católica, como sucedió con el siguiente habitante de Ayo el Chico:

> El Sr. Severiano Alvarez del Castillo, aunque no es recibido en la iglesia, es tan evangélico y piadoso como si lo estuviera. Es un constante y asiduo estudiante de la Palabra de Dios; muchas veces que pasaba repentinamente por en frente de su casa, lo veía sentado en la puerta de su casa (situada en la calle real, cerca de la plaza de armas) con su Biblia para familia, estudiándola con suma devoción y reverencia.[97]

El arzobispo Pedro Loza debió estar bien enterado de las diversas formas utilizadas en la propaganda protestante por lo que, a partir del otoño de 1880, renovaría sus esfuerzos para impedir el contacto de los católicos con los disidentes. En esa época, dio a conocer un escrito titulado "De la asistencia a las ceremonias religiosas de los cultos heterodoxos y a los entierros civiles", donde se ordenaba a los católicos abstenerse de asistir a tales actos, advirtiéndose que en esta materia no podía alegarse la "buena fe" ni tampoco aducir que se hacía por "lo bueno del acto religioso", como podía ser escuchar la lectura de la Sagradas Escrituras. La bondad de esta acción no suprimía el carácter ilícito de tales actos decretada por la Iglesia. Un católico no debía concurrir a la ceremonia religiosa que se verificara, en ocasión de un matrimonio o un funeral, en el templo protestante o en la sinagoga, así como tampoco a los entierros donde no se realizaba una ceremonia religiosa, por eso llamados "civiles",[98] que habían aparecido unos años atrás con la secularización de los cementerios, y que la autoridad eclesiástica comparaba con los entierros de las bestias.

Todo indica que la convivencia de los católicos con los cristianos heterodoxos llevó a situaciones en las que, por razones de amistad o parentesco, aquellos encontraban difícil la estricta observancia de los señalamientos citados. Fue necesario que la autoridad eclesiástica aclarara, en 1888, que el creyente podía ir a la casa de un protestante o un judío a expresarle sus condolencias o felicitaciones, según fuera el caso, pero debía retirarse antes de la ceremonia religiosa: "Así quedarán satisfechas las consideraciones que exije la

[97] *Loc.cit.*

[98] Aparte del templo protestante y la sinagoga, se menciona como un tercer lugar la "Iglesia rusa" que podía referirse más bien a la Iglesia ortodoxa; sin embargo, no tengo noticia de que esta rama del cristianismo hubiera existido en la ciudad en esa época. (Colección de documentos eclesiásticos, tomo III, número 6, 22 de octubre de 1880).

sociedad y la amistad, quedando la verdad respetada. Es necesario, cuando uno es católico, mostrar que lo es, porque la promiscuidad en cultos, arguye indiferencia".[99]

La Iglesia católica reconocía así que ya no ocupaba de manera absoluta el espacio social, y que sus fieles debían observar ciertas convenciones sociales que la trascendían. Esta relativa flexibilización de la postura católica original pasó desapercibida para la inmensa mayoría de los católicos debido en parte a que fueron más abundantes y reiterativas las normas que les ordenaban mantenerse distantes de los evangélicos.

En mayo de 1881, el arzobispo Loza expresó su disgusto por la predicación pública de las "herejías" protestantes, la reunión en casas, la apertura de escuelas para niños y niñas, y el reparto de Biblias y folletos de propaganda heterodoxa. Insistió de nuevo en la obligatoriedad de la observancia de las prescripciones emitidas por obispos de otras diócesis, que tenían como propósito evitar las situaciones que podían poner en peligro la fe de los católicos, entre ellas, la prohibición de rentar o prestar casas, muebles u otros objetos a los disidentes, o recibir de ellos donativos, ya fuera con carácter de remuneración por algún trabajo prestado o como aliciente para que asistiera a sus reuniones; tampoco se les permitía leer o retener en su poder los libros o folletos que hacían circular los protestantes. No debía emplearse la injuria, la amenaza y cuanto implicara violencia, pero el aislamiento con respecto a esos "herejes" debía ser absoluto.[100]

A fines del mismo año, el citado prelado repitió las anteriores recomendaciones e hizo extensiva la regla de rehuir todo trato con los enemigos de la Iglesia, entre quienes señaló, además de los protestantes, a los masones. Al clero y a los fieles les recordó que los individuos que se afiliaran a la masonería o al protestantismo quedaban excomulgados.

Después de un tiempo, varios sacerdotes y párrocos se dirigieron con el arzobispo Loza para consultarle cómo debían proceder con las personas que hubieran apostatado del catolicismo, afiliándose en alguna secta protestante, "o que, conservando la fé católica, {hubieran} asistido a las reuniones de los herejes por cualquier motivo injustificable, {y} solicitaran reconciliarse con la Santa Iglesia".[101] Dicha autoridad dio a conocer entonces los pasos del proceso que debía seguir el creyente que hubiera abjurado el catolicismo, que comenzaba con la denuncia que éste debía hacer de sí mismo por escrito ante su párroco, y

[99] *Loc.cit*.
[100] Colección de documentos eclesiásticos, tomo III, número 20, 22 de mayo de 1881.
[101] *Ibid*., tomo IV, número 58, 22 de mayo de 1885.

que concluía con la imposición de una penitencia en dos partes, una que realizaría antes de recibir la absolución y otra que se cumpliría después de su readmisión en el seno de la Iglesia. Más benigno era el tratamiento de aquella persona que "sólo {hubiera} asistido a las juntas protestantes por poco tiempo, por mera curiosidad o por cualquier otro motivo, sin haber inscrito su nombre en ninguna secta herética, ni abjurado sus creencias católicas". Se dejaba a la prudencia del párroco la publicidad que debería darse a las reconciliaciones de este segundo tipo, porque cuando se tratara de gente que abiertamente hubiera apostatado, esa publicidad era imprescindible.[102]

Además de abrir la puerta del redil para que volvieran las ovejas descarriadas, el Arzobispado de Guadalajara se refirió a la posibilidad de la dispensa tanto para el caso de los matrimonios mixtos como en el de la asistencia ocasional a un culto no católico. Pero, otra vez, estos intersticios donde tenía cabida la tolerancia aparecían en un documento que en su parte medular destacaba la nulidad de esos matrimonios, tanto como la prohibición de que los parientes o amigos acompañaran al contrayente católico que celebrara su matrimonio en un templo protestante.[103] Como se señaló antes, se enfatizaba la línea conservadora y se desdibujaba la que tendía a la apertura.

No sólo las disposiciones emitidas por la jerarquía católica de Guadalajara influyeron para mantener apartados a los católicos de los heterodoxos. Las dificultades, que experimentaron los encargados de la propaganda protestante para atraerse prosélitos, fueron el resultado en buena medida de los prejuicios antinorteamericanos, en cuya fragua había cumplido un papel trascendental la representación de ese extranjero como un enemigo del catolicismo y de su Iglesia. Así pues, en una sociedad tradicional como la tapatía, lo permitido y lo prohibido por el clero modelaban las relaciones humanas y, por ello, se puede afirmar que la normatividad a que nos hemos referido, no hizo más que refrendar la creencia de la peligrosidad que personificaban los no católicos.

Si se tiene en cuenta el cúmulo de representaciones negativas y descalificadoras que sobre los protestantes circulaban desde mucho tiempo atrás, resulta comprensible que la indiferencia y el retraimiento fueran las actitudes mas extendidas entre los jaliscienses con respecto a los cristianos heterodoxos. Hubo, desde luego, ocasiones en que afloró una cierta

[102] *Loc.cit*.
[103] Ibid., tomo III, número 6, 22 de octubre de 1888.

apertura y receptividad. Tanto éstas como las acciones hostiles e intolerantes se presentaron aisladamente, al igual que en la década de 1870 de modo que no se puede establecer un patrón de lo que las originaba.

Por ejemplo, en marzo de 1885, en el velorio de un evangélico de Tlajomulco, sus familiares católicos permitieron que el misionero Bissell dirigiera un breve servicio en la casa del difunto, y escucharon atentos la alocución que les dirigió, basada en el texto bíblico "Estad siempre listos". Aunque esta actitud respetuosa se combinó con signos del ritual católico, como rodear con veladoras el cuerpo del fallecido, que luego portaron en la procesión al cementerio, Bissell celebró la oportunidad de poder hablar de su fe y de caminar al lado de sus opositores.[104] En Guadalajara, un hecho que parecía pronosticar tiempos de mayor tolerancia se presentó en 1894 cuando, después de varios intentos fallidos, se pudo vender en las calles de la capital tapatía, *El Testigo*, por medio de "un muchacho que aguantó los insultos, amenazas y hasta puñetazos" durante seis meses.[105]

Otra demostración de respeto a la libertad de cultos la dieron los tapatíos el 14 de enero de 1893, día de la inauguración del nuevo templo de la Iglesia Congregacional de Guadalajara, dedicado a El Divino Redentor. Pese a los rumores de que habría desórdenes y actos de violencia, el primer servicio religioso transcurrió con entera tranquilidad y no hubo necesidad de que los policías enviados por el Jefe Político entraran en acción.[106] Más hubiera llamado la atención, de haberse sabido, la tolerancia de que hicieron gala los habitantes de una comunidad al Norte del Estado, de nombre Rancho de Dios, perteneciente al municipio de Colotlán, donde se inauguró sin que mediara ninguna protesta un templo "evangelista", en octubre de 1900. Esa actitud se contraponía con la realidad que demostraba que las poblaciones más pequeñas e incomunicadas eran más propicias a estallidos de intolerancia. [107]

En efecto, en el medio rural ocurrieron la mayoría de los atropellos de que se tiene noticia. Los habitantes de pueblos, haciendas y ranchos podían ser accesibles a entablar una comunicación con los cristianos heterodoxos, como explicó el misionero Bissell, pero fueron asimismo los más proclives a demostrar mediante hechos concretos su poca o nula

[104] ABCFM, documento 48, volumen 3, 1880-1889.
[105] ABCFM, documento 20, volumen 4, 1890-1899.
[106] *El Testigo*, Año VII, número 3, 1 de febrero de 1893.
[107] Muriá, 1982, tomo IV, p. 72.

disposición a convivir con sus congéneres que profesaban otra religión. Los datos ratifican que se ejerció mayor grado de violencia en contra de los conversos que de los misioneros, tal como se afirmaba en el folleto de 1901 ya citado. Cuando Bissell llegó, acompañado de su familia a La Barca, sufrió "un severo boycott comercial y social" que paulatinamente desapareció.[108] La gente de esta misma población se comportó de una forma mucho más agresiva durante una visita que hicieron Ricardo Ontiveros y otro converso, don Miguel, que trabajaban para la causa evangélica. Sucedió que un grupo de barquenses se apostó, durante toda la noche, frente a la casa donde se alojaban, gritando amenazas y lanzando piedras contra la puerta y las ventanas. [109] Otro ejemplo que confirma ese tratamiento desigual se refiere al atentado realizado en contra de la casa que poseía la Misión en Chapala. El ataque no ocurrió durante alguna de las estancias de las familias misioneras sino cuando se encontraban solamente los conversos que cuidaban el inmueble y hacían labor evangelizadora. En esa ocasión, los vecinos:

> Tiraron piedras y balazos hasta despedazar la puerta, destruir el mueble y herir a dos de las personas que estuvieron adentro. De estas personas, el Sr. José Lara fue gravemente herido en la cara por una piedra, en consecuencia de que está en peligro de perder la vista. El Sr. Prudencio Tatengo recibió una fuerte pedrada en el pecho. [110]

También fueron los mexicanos los expulsados de sus comunidades a causa de haber modificado sus creencias religiosas o de intentar la conversión religiosa de sus vecinos. En 1890, los misioneros y los "*obreros*" suspendieron las visitas a Zapotlanejo, debido a que todos los creyentes, menos uno, fueron obligados a dejar el lugar, y no se veía disposición de las autoridades para brindar una verdadera protección a los disidentes.[111] Otras expulsiones de familias completas se dieron en Ayo, Atotonilco y en la hacienda de Citala.

La vida de la pequeña congregación de Citala puede ilustrar las dificultades que debían enfrentar esos grupos y la rapidez con que desaparecían si se incrementaba la persecución y el desánimo se apoderaba de sus miembros. Entre 1893 y 1894, los conversos de Citala progresaban bastante bien en su vida cristiana, el interés se extendía a otros, y no eran molestados por los católicos. Alrededor de veinte personas asistían a los servicios.

[108] Howland, 1889, *op.cit*.
[109] ABCFM, documento 43, volumen 3, 1880-1889.
[110] *El Testigo*, tomo I, número 4, 15 de febrero de 1887.
[111] ABCFM, documento 239, volumen 6, 1890-1899.

Había un nuevo miembro en el grupo y varios candidatos se preparaban para ingresar a él. El trabajo de propaganda religiosa debía "hacerse calladamente" puesto que los conversos arriesgaban a la vez el trabajo y el alojamiento. Al año siguiente, seguían firmes en su fe pero ya no se reunían con regularidad sino únicamente cuando acudía un misionero o un "*obrero*" a visitarlos. Esto no sucedía con frecuencia a causa de lo inaccesible del lugar. Para llegar a la hacienda, primero se abordaba el ferrocarril para trasladarse hasta la estación de Tlajomulco y después se viajaba a caballo durante siete horas. A pesar del aislamiento geográfico y social que padecían, la congregación se conservó con altibajos por varios años. En 1903, los visitó el misionero Wright que llevaba consigo la "linterna mágica" para darles una exhibición de láminas sobre la vida de Jesucristo. Wright se mostró muy satisfecho por el éxito que tuvo la función y porque "muchos de los prejuicios en nuestra contra se disiparon, ganándose amigos".[112] Pero todo se vino abajo, entre 1904 y 1905, a raíz de que varios sacerdotes y, finalmente el arzobispo mismo,[113] presionaron al administrador a que anunciara que todo aquél que no asistiera a misa, debía abandonar la hacienda. Varios miembros de las familias protestantes cedieron a la presión y avisaron que lo hacían "por la necesidad" pero que no habían variado sus convicciones. Una sola familia permaneció firme en su fe y se le obligó a salir de la propiedad. Howland y los congregacionales de Guadalajara lamentaron la deserción de sus correligionarios que coronaba casi quince años de esfuerzos. [114]

Como en la etapa de los pioneros, algunas autoridades civiles optaron por fingir indiferencia, como las referidas de Zapotlanejo o las de Ayo, que se cruzaron de brazos cuando se presionó a una familia evangélica hasta expulsarla del pueblo.[115] Otras se aliaron abiertamente con el clero, y le prestaron eficaz ayuda en su lucha en contra del protestantismo. Hubo pueblos donde la policía, portando sus armas, se presentó a suspender el servicio protestante, salió a "cazar" a los vecinos que no acudían voluntariamente a los "ejercicios espirituales" de la parroquia, o acompañó al sacerdote que acudía a la casa de algún converso que yacía grave en su lecho, a causa de una enfermedad, para conminarlo a

[112] ABCFM, documento 236, volumen 10, 1900-1909.
[113] En esos años, ocupaba la silla episcopal José de Jesús Ortíz y Rodríguez, cuarto arzobispo de Guadalajara. Recibió este nombramiento de manos de León XIII en 1901 y lo desempeñó hasta 1912.
[114] ABCFM, Informes de 1893-1894, 1894-1895, 1899-1900, 1900-1901 y 1904-1905, en los volúmenes 4 y 8.
[115] ABCFM, documento 11, volumen 4, 1890-1899.

renegar de las creencias protestantes y a volver de nuevo al seno de la Iglesia católica.[116] Otra forma indirecta de apoyo la daba la autoridad política cuando perseguía a los evangélicos con pretextos insustanciales o los acusaba de delitos que no habían cometido.

También los administradores de Correos secundaron al clero en su lucha en contra del protestantismo cuando eliminaban de la correspondencia los paquetes que contenían *El Testigo* y folletos evangélicos, impidiendo así que llegaran a manos de los suscriptores o de otros posibles interesados.

En los primeros años del siglo, se registraron en varias poblaciones del Estado incidentes que denotaban la falta de disposición de algunos miembros del clero para continuar acatando la ley sobre el culto externo, que por entonces era la única que se aplicaba aunque esporádicamente. Manifestaron asimismo su disgusto ante la presencia de los disidentes o de su propaganda. Esos conflictos reflejaban el deseo que la jerarquía eclesiástica, apoyada por la mayoría del pueblo, había convertido en una meta: la de revertir el laicismo consagrado por la Reforma.

A principios de 1904, el párroco de Jocotepec organizó una procesión que pretendía recorrer las principales calles del pueblo. La autoridad política local intentó interrumpirla pero se encontró con una fuerte oposición que sus fuerzas activas no pudieron contener. En octubre de ese año, un numeroso grupo de católicos de Tlajomulco, incitados por los sermones del sacerdote local, atacaron con injurias y pedradas al pastor de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur. Cuando éste presentó su queja ante el Presidente Municipal, se encontró con que su demanda fue desatendida mientras que se dio curso legal a la contradenuncia que formularon sus atacantes. Dos meses después, se suscitó un motín por cuestiones religiosas en Atotonilco el Alto. A principios de 1905, en Lagos de Moreno se registraron disturbios violentos ocasionados por el encarcelamiento del párroco que había encabezado una procesión pública, con un saldo de un muerto y varios heridos. En 1906, ocurrió un incidente similar en San Luis Soyatlán, y en Cuyutlán se inició una rebelión encabezada por el cura, en protesta por la designación de una nueva maestra para la escuela oficial.[117] En enero del año siguiente, se impuso una multa al cura de Jocotepec por haber realizado una procesión en el atrio del templo, infringiendo la ley sobre el culto público.

[116] *El Testigo*, Año VIII, número 7, 1 de abril de 1894.
[117] Muriá, 1982, tomo 4, p. 76 y ss.

Poco después, en Arandas, iniciaron una pequeña rebelión tres miembros del clero. Ese mismo año, en Cihuatlán, el sacerdote Juan Cervantes se presentó en la casa de Antonio Venegas -quien al parecer era evangélico- para amenazarlo y

> lo desafió de parte del también presbítero Aréchiga a que se dieran de balazos. El encarcelamiento de Cervantes llegó pronto, aunque no menos que su liberación por la masa popular que rompió los candados y las puertas de la prisión para sacarlo y luego llevarlo 'en procesión hasta el curato', de donde 'siguieron por las calles con unas banderas disparando tiros y gritando que viviera la religión y que murieran los colorados y protestantes'.[118]

Hubo el intento de linchar a Venegas, a quien salvó el Presidente Municipal. Esta autoridad pidió la destitución del comandante del destacamento de la gendarmería pues, a su llegada a la población, se había presentado con el presbítero Aréchiga para ponerse a sus órdenes junto con los elementos a su mando, en lugar de hacerlo con la autoridad política citada.

Vale la pena señalar que, con excepción de Lagos de Moreno, en los demás pueblos de donde se tienen noticias del surgimiento de conflictos entre la potestad civil y la eclesiástica, hacían labor proselitista los congregacionalistas. La reactivación de esa labor, que estuvo a cargo de los estudiantes del Colegio Internacional, coincide con el incremento de esos conflictos así como también con la plena recuperación de la preeminencia de la Iglesia católica en Jalisco en detrimento del laicismo consagrado por la ley.

VII.- LA IGLESIA CATOLICA EN EL PORFIRIATO: ¿UN CAMPEÓN DESARMADO?

En los últimos años del siglo, el misionero Howland advirtió un cambio importante en la actividad de la Iglesia católica y en la belicosidad que demostraba en contra de la disidencia protestante: "Roma está haciéndose más y más activa, y su oposición y persecución más severa y sistemática."[119] Señales claras de esa mayor diligencia, explicaba, eran el crecido número de escuelas católicas que funcionaban "por todos los rumbos de la ciudad", la abundante literatura "papal" en circulación, la constante organización de charlas de temas

[118] *Ibid*., p. 80.
[119] ABCFM, documento 73, volumen 4, 1890-1899.

religiosos y de "servicios revivalistas" impartidos por sacerdotes jesuitas y misioneros traídos de otras partes de la República Mexicana, la construcción de hospitales e iglesias así como la reparación y ampliación de otros edificios semejantes y la organización de una asociación católica para jóvenes. [120]

El señalamiento anterior de Howland enumeraba las distintas actividades emprendidas por la Iglesia católica en Jalisco al amparo de la política conciliadora que la autoridad civil puso en práctica al finalizar la guerra civil. Esta política que, a nivel del poder central, se consolidó a finales de los años de 1880, se inició aquí a partir del restablecimiento de la república en 1867 y no sufriría interrupciones sino hasta la llegada de los constitucionalistas en 1914. Sin que mediara un acuerdo explícito, los liberales en el poder optaron por una aplicación laxa y esporádica de las Leyes de Reforma que afectaban los intereses de la Iglesia y restringían la múltiple función social que esta institución había cumplido desde la época colonial.

Por su parte, el clero del arzobispado de Guadalajara[121] abandonó el camino de la confrontación con el Gobierno, desalentó la organización política de los católicos y se dedicó a acrecentar su influencia directa en la sociedad. A través de la educación, la prensa, las prácticas religiosas devocionales y la aplicación de los principios del llamado catolicismo social, que demandaba la activa participación de los católicos en los problemas de su tiempo, la Iglesia jalisciense se propuso volver a cristianizar a la sociedad y al Estado. Esta ambiciosa meta no era privativa de esa provincia eclesiástica: más bien había sido establecida por la Santa Sede para toda la Iglesia como una respuesta a la sociedad moderna, de la cual habían surgido el Estado secular y un conjunto de corrientes de pensamiento que no la reconocían como la fuente última de la autoridad.

Lo que el misionero Howland observaba en su entorno inmediato eran las manifestaciones de la táctica ofensiva y defensiva diseñada por la Iglesia católica para resistir el ataque de sus enemigos al mismo tiempo que se reconstruía a sí misma y luchaba

[120] ABCFM, documento 155, volumen 8, 1900-1909.

[121] El territorio de esta provincia eclesiástica experimentó varias modificaciones a lo largo del porfiriato. A principios de este período comprendía los Estados de Jalisco, Colima y Aguascalientes, el territorio de Tepic y una pequeña parte del sur de Zacatecas. En 1881, se fundó la diócesis de Colima en el territorio de ese estado y la región sur oriental de Jalisco. En 1891, se estableció la diócesis de Tepic en ese territorio y el cantón de Mascota, Jalisco. En 1899, se creó la diócesis de Aguascalientes que comprendió además del territorio de ese Estado, una porción de Zacatecas y las parroquias de Paso de Soto y Ojuelos, en Jalisco. (Laura O'Dogherty Madrazo, *De urnas y sótanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, Colección Regiones, p. 27)

por la restauración de "todo en Cristo". Los avances obtenidos en este sentido -gracias a la tolerancia oficial que le permitiera recuperar una parte de sus bienes y de los espacios que detentaba en la sociedad- influyeron en que la Iglesia cesara de percibir al liberalismo como su principal rival. En su lugar, colocó, a mediados de los años ochenta, al protestantismo seguido de cerca por la masonería, el espiritismo y el positivismo que lo apoyaban. Frente a éstos, el catolicismo era "el campeón desarmado" puesto que para favorecer la propaganda protestante, a la Iglesia mexicana se le había despojado previamente de sus bienes, expulsado de la enseñanza y afectado su organización interna al grado de impedirle cosas tan vitales como la formación de su sacerdocio.[122]

Aunque el combate a estas doctrinas se mantuvo más o menos constante, el énfasis principal del discurso eclesiástico, hacia el inicio del siglo XX, recayó de nuevo en la secularización. Para entonces, era un hecho innegable el casi nulo crecimiento de las membresías evangélicas y masónicas del territorio jalisciense. Pareciera que la Iglesia católica se daba cuenta de que aún cuando había ganado una a una las batallas en contra del liberalismo, las sociedades misioneras protestantes y demás corrientes modernas de pensamiento, estaba perdiendo la guerra en contra de un enemigo menos concreto pero más peligroso como lo era la secularización de la cultura. Antes de llegar a esta conclusión, la Iglesia de Jalisco desplegó un gran esfuerzo y recorrió un arduo camino.

El misionero Howland estaba en lo cierto al señalar, en el inicio del siglo XX, el significativo aumento que registraban las instituciones educativas católicas. Tanto si estaban a cargo del clero secular o de alguna orden religiosa masculina o femenina, como si eran dirigidas por católicos laicos, estas instituciones dedicaron su esfuerzo principal a "avivar la fe y oponer un poderoso dique a los progresos de la impiedad".[123] Así lo confirman las piezas oratorias leídas en los actos académicos públicos celebrados en ocasión de la apertura o clausura de sus cursos. Por ejemplo, en 1883, en la inauguración de las cátedras de la Escuela de Jurisprudencia de la Sociedad Católica y del Liceo Católico, se

[122] "La fiesta de El Santo Ángel Custodio de la Nación, en la Iglesia Católica Mexicana, el 1º. de octubre de 1884. A nuestros hermanos los católicos fieles y a nuestros hermanos mexicanos extraviados por su separación del Catolicismo", Guadalajara, Imprenta y Librería de Ancira y Hermano, 1885. La dedicatoria de este folleto de 61 páginas dice: "Opúsculo escrito para la Ilustre Diócesis Arquiescopal de Guadalajara y dedicado por el autor a su Dignísimo y Reverendísimo Prelado. Tacubaya, septiembre 8 de 1884, Fiesta de la Natividad de la B. Virgen María"

[123] Diana Romero de Swain, "Las escuelas parroquiales en la ciudad de Guadalajara hasta 1910" citada por O'Dogherty, 2001, p. 30.

proponía la semejanza entre las corrientes ideológicas que estaban en boga en Europa y América, y, por otro lado, las "sociedades de extranguladores {sic} y envenenadores, que matan por fanatismo de sus falsas creencias" de la India Oriental. Las escuelas del pensamiento moderno envenenaban el espíritu y estrangulaban la razón porque "no aceptan la religión, y sólo hablan de las religiones, no conocen la moral, sino las costumbres; desconocen todo principio, y se atienen sólo a los hechos; reasumiendo en la tolerancia o indiferencia, todo lo que llaman la virtud moderna".[124]

La multiplicación de escuelas católicas fue posible, en primer término, debido a que se derogó la prohibición de que el clero dirigiera instituciones educativas.[125] El arzobispo Pedro Loza aprovechó esa circunstancia para fundar, hacia 1870-1871, escuelitas en las parroquias del medio rural y tres años después en las de la capital. Al mismo tiempo, el clero invitó a sus feligreses a colaborar con él en la difusión de los principios católicos y a fundar escuelas que contrarrestaran la influencia que ejercían las que abrían los protestantes "donde quiera que se establecen". El presbítero De la Rosa, por citar un ejemplo, sacudía asiduamente las conciencias de los católicos con artículos que daban a conocer los avances que en ese sentido tenían los cristianos heterodoxos. En las clases pudientes, según él, recaía la responsabilidad de velar por la educación del pueblo, y por ello debían destinar a este objeto el dinero que gastaban en lujos, con lo cual se estaría evitando "a la nación males de gravísima consecuencia". [126] Los colegios a cargo de órdenes masculinas y femeninas del clero regular pudieron restablecerse hasta que la arquidiócesis estuvo encabezada por José de Jesús Ortiz, cuyo gobierno comprendió de 1902 a 1912. [127]

---

[124] *Discurso y calificaciones que se leyeron en la apertura de las Cátedras de la Escuela de Jurisprudencia de la Sociedad Católica y del Liceo Católico en esta ciudad el 3 de noviembre de 188*", Guadalajara, Tipografía de Ancira y Hermano, 1883.

[125] Como se mencionó en el capítulo anterior, el gobernador Emeterio Robles Gil derogó, en octubre de 1868, la prohibición de que el clero dirigiera alguna institución educativa.

[126] *La Religión y la Sociedad*, Época tercera, tomo II, 10 de febrero de 1889.

[127] Esa tardanza obedeció al hecho de que el arzobispo Loza nunca otorgó su anuencia para la apertura de colegios dirigidos por órdenes religiosas tanto masculinas como femeninas. En cuanto a estas segundas, este prelado permitió el restablecimiento de varias órdenes dedicadas al cuidado de enfermos pobres. Aunque Pérez Verdía señala que el señor Loza: "Se distinguió siempre por su independencia y respeto a las leyes, de suerte que pocas dificultades tuvo con la autoridad civil", lo cierto es que su buena relación con ésta no se debió a esa causa. Entre las pocas Leyes de Reforma que Loza respetó, además de la que prohibía las órdenes religiosas y los noviciados, se contó la que ordenaba el matrimonio civil y la que prohibía la sepultura de cadáveres en los templos. (Cfr. Pérez Verdía, 1988, tomo III, p. 514 y González Escoto, 1998, p. 212 y ss.)

En su gran mayoría, las escuelas particulares católicas estuvieron dedicadas a la educación primaria pero las hubo también de educación superior como la Escuela Normal Católica para Señoritas y la Escuela de Jurisprudencia de la Sociedad Católica antes citada. En 1905, funcionaban 165 escuelas parroquiales, repartidas por toda la entidad, en tanto que el número de escuelas particulares se elevaba a 277. En total, funcionaban 442 planteles privados frente a 502 primarias oficiales. En 1909, las escuelas particulares habían ascendido a 518, de las que 190 eran parroquiales. Sobre todo en la capital tapatía, la presencia de la educación privada fue mayor que la oficial puesto que, en 1910, había 35 escuelas oficiales que atendían a 11 mil niños y 72 privadas que hacían lo propio con 13 mil.[128] La preponderancia católica se manifestaba aún en las primarias oficiales -que desde 1880 debían impartir obligatoriamente una instrucción laica-,[129] como tuvieron ocasión de experimentarlo en varias ocasiones los alumnos evangélicos.[130]

No resulta extraño que a los ojos de los misioneros protestantes apareciera como un revivalismo o renacimiento de lo religioso el florecimiento de las expresiones de religiosidad popular y la multiplicación de organizaciones católicas que tuvo lugar en el Arzobispado de Guadalajara durante el porfiriato. En la medida que la tolerancia oficial comprendió un espectro más amplio de actividades del clero y de los católicos, se hizo más visible la religiosidad de los tapatíos que uno de ellos calificó de "profunda y gárrula". Y, en efecto, el gusto por la demostración continua del espíritu religioso que caracterizaba a los habitantes de la Perla de Occidente, volvió a manifestarse en el espacio público. De nuevo, el sonido de las campanas de las iglesias acompañó el transcurrir de las horas y cuando alguien sugirió reglamentar su uso -como habían hecho otros Gobiernos liberales-, el gobernador Luis del Carmen Curiel (1893-1903) se negó a hacerlo, aduciendo que el tañido de las campanas "era una de las cosas más agradables que tenía Guadalajara". En las calles más céntricas, el paso del coche en el que se transportaba la comunión a algún moribundo, que se anunciaba por medio de una "aguda y sonora campanilla", originaba que

[128] Muriá, 1982, tomo 4, pp. 190 y 191.
[129] En ese año se hizo la modificación al articulo 109 de la Constitución, que impuso "la instrucción primaria, laica, general, gratuita y obligatoria en todas las escuelas de la federación, de los Estados y de los municipios." (Guerra,1988, tomo I, p. 205).
[130] La siguiente noticia sirve de ejemplo de esta situación: "Maestritos mochos.- Se nos informa que en cierta escuela oficial un alumno romanista sacó del bolsillo a otro alumno evangélico una tarjeta con un texto bíblico y la rompió. Al irse a quejar el agraviado, el maestro coronó la obra rompiéndole otras que llevaba." (*El Testigo*, tomo XIX, número 7, 1 de abril de 1904.

las gentes cayeran arrodilladas en plena calle, o en ventanas, puertas y balcones.[131] Esas mismas calles volvieron a adornarse en ocasión de las principales festividades religiosas, a la manera que se hacía desde la época colonial, es decir, "con cortinajes que pendían de las barandillas de los balcones, de los pretiles de las azoteas y de los salidizos de las ventanas, pareciendo algunos, por su delicada labor, finos tapices".[132] Esta costumbre se conservó hasta 1914, pese a las protestas de uno que otro periódico liberal, a las que se añadirían de vez en cuando las de los protestantes.

En 1888, dos eventos revelaron tanto la sólida presencia de que gozaba la Iglesia en la sociedad tapatía, como la armónica relación que existía entre el poder civil y el poder eclesiástico. En ocasión de celebrarse las bodas de oro sacerdotales del arzobispo Loza, este prelado recibió muestras de lealtad y estimación de parte de todos los sectores de la población en una serie de actos religiosos tan concurridos que se necesitó del auxilio de las fuerzas encargadas de guardar el orden.[133] No obstante la infracción de la ley que supusieron tales actos religiosos públicos, tanto la autoridad local como el Presidente Díaz guardaron silencio con lo cual parecieron dar a entender su disposición de revivir la usanza colonial que mandaba acatar las leyes sin exigir su cumplimiento. Loza, por su parte, aprovechó el festejo para afirmar que los vínculos de la unidad y el amor solamente podían existir entre los católicos, y que el ejemplo de ello que habían dado sus feligreses en los festejos por sus 50 años de sacerdocio, debería bastar por sí solo para desengañar "a los disidentes que por desgracia hay ahora entre nosotros", llevándolos a retractarse de su fe religiosa.[134]

El segundo acontecimiento memorable para la feligresía católica, que tuvo lugar en 1888, fue la procesión para llevar de regreso a la Virgen a su Santuario de Zapopan, luego de que había visitado los templos de Guadalajara durante varios meses. Esta práctica se realizaba año con año, desde la época colonial, y sólo se interrumpió con el triunfo

[131] José López Portillo y Weber, "La ciudad en 1900" en: José María Muriá y Jaime Olveda (comp.) *Sociedad y costumbres. Lecturas históricas de Guadalajara II*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Gobierno del Estado de Jalisco/ Universidad de Guadalajara, 1991, p. 345 y ss.
[132] Leopoldo I. Orendáin, "Procesiones al aire libre" en Muriá y Olveda, 1991, pp. 195 y 196.
[133] Cfr. Muriá, 1982, tomo 4, pp. 67 y 68.
[134] *Colección de documentos eclesiásticos*..., tomo V, número 56, 8 de mayo de 1888.

definitivo del liberalismo. Su reinstalación, por tanto, demandaba el permiso solapado de la autoridad.[135]

En la capital jalisciense, sin embargo, no pudieron reanudarse la mayoría de las festividades religiosas habituales hasta antes de la Reforma. Sería en el medio rural donde la reconquista del espacio público con fines religiosos tendría los mayores avances. Por ejemplo, la fiesta del *Corpus*, una de las principales del calendario católico, pudo reiniciarse desde 1876 en Zapopan con la participación del Ayuntamiento y de las fuerzas armadas, como se acostumbraba desde la época colonial. Los tapatíos, en cambio, tuvieron que conformarse con el recuerdo de las últimas procesiones del *Corpus* que se llevaron a cabo en 1859 y 1860, cuando la ciudad estuvo bajo el mando de los generales Miramón y Márquez, "quienes desfilaron luciendo refulgentes uniformes, vela en mano, cabeza descubierta y paso mesurado, afectando visible devoción por sus semblantes beatíficos".[136] Pero conformidad no quería decir acuerdo, y así lo repitieron constantemente tanto el clero como los católicos, explicando que en el catolicismo eran indispensables las "exhibiciones" de la religión por medio de actos públicos. Debido a que la suspensión definitiva de la mayoría de las fiestas religiosas coincidió con el inicio de la propaganda protestante financiada por las sociedades misioneras norteamericanas, se dijo que dicha disposición obedecía al deseo de "no causar enojos al importuno advenedizo".[137]

También fuera de la capital se reanudaron las fiestas a los santos patronos y los actos devotos que en honor de las imágenes de Cristo Crucificado se hacían en los atrios o calles de la mayoría de las comunidades rurales de Jalisco. A partir de 1887, *El Testigo* denunció este tipo de infracciones a la ley que debieron comunicarle los conversos del medio rural. Solamente en ese año se impusieron multas a los sacerdotes que organizaron procesiones en Ocotlán, Ayo el Chico, La Barca y la hacienda de Salamé, perteneciente al curato de la última población mencionada.

El creciente número de manifestaciones públicas de culto, que los misioneros interpretaron como un renacimiento religioso, se nutría además con el surgimiento de nuevas devociones, algunas locales como la del Señor de la Misericordia de Ocotlán, y

[135] En 1895, Loza ordenó suspenderla -aunque no por mucho tiempo- en vista del incremento que había tomado dicha procesión y para acatar el deseo del Gobierno (González Escoto, 1998, p. 218).
[136] Leopoldo I. Orendáin, "Procesiones al aire libre" en: Muriá y Olveda, 1991, p. 198.
[137] "La fiesta del triunfo de la Santa Cruz en 1883...", ya citada.

otras que se difundieron por toda la arquidiócesis debido al especial interés que el clero puso en fomentarlas. En esta época, se fundaron los primeros centros del Apostolado de la Oración en parroquias y vicarías. La antigua devoción al Sagrado Corazón de Jesús se extendió por todo el Arzobispado como lo patentizaron "las numerosas congregaciones nacidas bajo este título, así como los altares que se levantan a su nombre, se afianza la devoción de los viernes primeros y el culto de la Eucaristía, siempre constante en la vida diocesana".[138] Esta devoción, tan bien acogida por los jaliscienses, expresaba la tendencia a homogeneizar y generalizar el culto que, surgida en el Concilio Vaticano I (1869-1870), se profundizará hacia el final del siglo. La Iglesia mexicana participó de ese movimiento no sólo acatando los lineamientos dictados desde Roma sino emitiendo un número importante de cartas pastorales que tenían idéntico propósito.

Pero, además, la importancia otorgada a la devoción al Sagrado Corazón de Jesús por el arzobispo Loza y por los otros miembros del episcopado mexicano, se explica porque fraguaba el rechazo a la modernidad que caracterizó a ese cuerpo colegiado en el siglo XIX, tanto como a la jerarquía romana. La fórmula de consagración de la Iglesia y el mundo al Sagrado Corazón, que pronunciaban los feligreses de manera individual, expresaba los aspectos relevantes de esa postura: uno, el rechazo radical a la pretensión de la sociedad moderna de limitar el espacio de acción de la Iglesia a la conciencia individual; dos, la condena de los esfuerzos de algunos pensadores católicos por conciliar la doctrina católica con el liberalismo y, tres, la voluntad de mantener el control eclesiástico sobre el mundo secular.[139]

Otra devoción que en el porfiriato se fomentó de forma sistemática, a nivel nacional, fue el culto a la Virgen de Guadalupe. El arzobispo Loza demostró un gran interés en impulsarla y para ello estableció

> toda una serie de actos novedosos para alcanzar su propósito, así las peregrinaciones espirituales al Tepeyac y las materiales al Santuario, la peregrinación anual del clero, la colecta llamada del centavo a favor de la colegiata de Guadalupe, la difusión de esta imagen de la Virgen por todas

[138] *Ibid*., p. 214.
[139] Laura O'Dogherty, "El Concilio Plenario Latinoamericano" Ponencia presentada en el XVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales. La Iglesia Católica en México, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 24-27 de octubre de ...

> partes..las celebraciones mensuales de los días doce y, de especial manera, la de Diciembre que vuelve a ser fiesta de guardar.[140]

Aparte de contribuir a la uniformidad del culto, se afirmaba que el guadalupanismo propiciaba la reconciliación entre los mexicanos, después de más de medio siglo de discordias y luchas internas. Mediante dicha devoción, el clero lograba renovar la asociación del nacionalismo con el catolicismo y, en consecuencia, reafirmaba su papel de cohesionador de la sociedad. El guadalupanismo enfatizaba la importancia del vínculo religioso como elemento fundacional de la patria mexicana. Esta idea distaba mucho de ser novedosa: en la primera mitad de la centuria había servido para defender la necesidad de conservar al catolicismo como la única religión permitida por la ley y oponerse a la libertad de cultos. Pero la simbiosis entre nación y religión adquirió un nuevo ropaje que se utilizaría, entre otras cosas, para manifestar la inconformidad y el disgusto que la Iglesia sentía ante la propaganda protestante.

A la predicación y a la prensa de los disidentes se les atribuyó el haber sembrado la duda en algunos fieles católicos sobre si debía o no aceptarse como dogma de fe la aparición de la Virgen de Guadalupe. Tal presunción era cierta por lo menos en lo que respecta a *El Testigo*, pues sus editores presentaron el culto a la Virgen de Guadalupe como un nuevo ejemplo de la "idolatría" que era promovida por el clero católico, cuyo proceder criticaron con dureza. La solemne coronación de la imagen de la citada advocación mariana en 1895, y su proclamación como Patrona de América Latina en 1910, proporcionaron sendas oportunidades para expresar en las páginas del periódico citado las razones, avaladas en las Sagradas Escrituras, del rechazo a ese tipo de prácticas religiosas católicas por parte de los cristianos heterodoxos. En el último año citado, la crítica de éstos no se limitó a la letra impresa sino que llegó al terreno de las acciones pues se celebraron cultos especiales, en Guadalajara y en Tlajomulco, a los que asistieron creyentes de las diversas iglesias evangélicas con la intención de unirse con todos los

> cristianos mexicanos, pidiéndole a nuestro excelso Creador haga fracasar el malévolo, el diabólico intento de los clérigos reunidos ese día en el templo de la Villa de Guadalupe, de proclamar como patrona y protectora de los países del Nuevo Mundo a la dizque aparecida Virgen de Guadalupe, fraude manifiesto de los papistas españoles de aquel sitio de ignorancia,

[140] González Escoto, 1998, p. 215.

> superstición y de dominio completo sobre la pobre y diezmada nación mexicana. [141]

Por más restringido que fuera el influjo de los misioneros y los conversos así como de su propaganda impresa, la severa crítica que hacían de la Iglesia católica, utilizando términos tan despectivos como los anteriores, debió levantar una gran indignación en la sociedad jalisciense. Además, la instalación del segundo equipo misionero congregacionalista fue una señal clara de que los protestantes norteamericanos ya no cejarían en su propósito de extender su religión en Jalisco. Alguna influencia pudo tener este hecho en el cambio que se registró en el discurso eclesiástico durante los años ochenta, cuando se dejó de representar al liberalismo como el principal enemigo de la Iglesia, para colocar en su lugar al protestantismo. Por supuesto, la razón fundamental que modificó la percepción del clero católico en lo relativo a los peligros que acechaban al catolicismo era la buena relación que para entonces existía entre los liberales y la Iglesia, pero no se debe descartar la posible repercusión del reinicio de las actividades de la Misión Congregacional. Esto lo expresó, entre otros, el canónigo del arzobispado, Florencio Parga, [142] quien fuera el orador principal en una ceremonia religiosa celebrada en honor de la Virgen de Guadalupe, en 1887. Parga expuso las necesidades públicas "que de un modo más vital {afectaban} a nuestro modo de ser social y religioso, y a la autonomía e independencia de la Patria". El problema más grave por sus posibles consecuencias era la presencia del protestantismo: "Con ánimo de abrir brecha en la unidad religiosa, finísima barrera de la Patria, están ahí las mil sectas disidentes del Catolicismo, cavando y minando poco a poco, pero con infernal constancia, ese nuestro mejor muro de defensa nacional." Puesto que no se trataba de una conquista abierta sino soterrada, sólo la Virgen podía "extirpar el error protestante" y salvar a los mexicanos de ese peligro.[143]

Una parte importante del dinamismo, que los misioneros protestantes observaron en la Iglesia jalisciense, se debía a la actividad desarrollada por las organizaciones de laicos que se involucraron, además de en las labores educativas y devocionales, en las de

[141] *El Testigo*, tomo I, Número 23, 1 de diciembre de 1887 y tomo XXV, número 43, 22 de octubre de 1910.
[142] El canónigo Parga ocupó la presidencia de la Junta Directiva de Instrucción Primaria Parroquial desde el momento de su creación a mediados de los años de 1870 y a lo largo de diecinueve años.
[143] "Sermón predicado por el Sr. Chantre D. Florencio Parga, en la insigne Colegiata de María Santísima de Guadalupe de México, el día 17 de abril de 1887, al ser celebrada la solemne función que anualmente corresponde a la Arquidiócesis de Guadalajara " en: *Colección de Documentos Eclesiásticos*.., *op.cit*., tomo V, número 33, 8 de mayo de 1887.

beneficencia. Junto con el discurso eclesiástico tradicional, que invitaba a practicar la solidaridad cristiana con los pobres y desvalidos, surgió otro que hizo hincapié en la necesidad de que los creyentes se unieran para establecer asociaciones de caridad que evitaran "que los protestantes se valgan de la miseria de nuestro pueblo para poderlo seducir".[144] A través de esas asociaciones se promovió una vigilancia más estrecha de los fieles que pudiera descubrir los brotes de heterodoxia o indiferencia religiosa entre los grupos mayoritarios de la población. Las Conferencias de San Vicente de Paul, para hombres y mujeres, que vivieron su época de mayor esplendor durante el porfiriato, tenían procedimientos específicos en ese sentido, como las visitas domiciliarias:

> Los socios debían ir a los barrios pobres, visitar las viviendas e interrogar a los habitantes sobre sus padecimientos y necesidades. Según el reglamento, se daría prioridad al 'indigente que tiene la felicidad de ser cristiano y que honra ese título por las virtudes que la religión le manda practicar'. Una vez aceptada, la familia recibiría la visita periódica de algun socio de las conferencias y su protección, así como ropa, comida, auxilios médicos y, si fuera el caso, recomendación para obtener trabajo.[145]

Al conocer estos mecanismos de vigilancia y control sobre las masas, se comprende mejor lo que Howland quería decir cuando afirmaba que la oposición de la Iglesia católica se hacía "más activa y sistemática" pues aunque esas instituciones eran formalmente laicas, "el clero mantenía un papel relevante en su organización y dirección".[146] Las asociaciones de beneficencia -de las cuales otro ejemplo destacado fue la Asociación de Damas Católicas- estaban injertadas a las parroquias y el cura "era el responsable de supervisar su funcionamiento y de fomentar la participación de los fieles". [147]

Con la misma multiplicidad de propósitos, religiosos y sociopolíticos, se organizó en la Arquidiócesis de Guadalajara a otros grupos de la sociedad cuya importancia radicaba no en sus recursos económicos, influencia política o tamaño, sino en la función que cumplían en el organismo social; esos grupos fueron los conformados por los profesores, el proletariado, los obreros y los jóvenes. Para los primeros, se establecieron las asociaciones de profesores y de profesoras católicos que, según *El Testigo*, representaron un giro en la

[144] *La Religión y la Sociedad*, Epoca tercera, tomo I, 22 de agosto de 1888.
[145] En 1900, funcionaban en la arquidiócesis de Guadalajara, 45 Conferencias de San Vicente de Paul o Vicentinas, que administraban veinticuatro dispensarios y cinco asilos. (O'Dogherty, 2001, p. 29)
[146] *Loc. cit.*
[147] *Ibid*, pp. 29 y 30.

actitud del clero jalisciense que primero amenazó con la excomunión a los maestros que trabajaran en las escuelas oficiales, en las que estaba prohibida la enseñanza religiosa. En un segundo momento, fundó las escuelas parroquiales contiguas a las sostenidas por el Gobierno y, por último, modificó su política: dejó de emplear la excomunión y comenzó a tratarlos "con mucha deferencia ... pero con el fin de hacerlos instrumentos, cuando menos con su ejemplo, y así fanatizar a sus educandos".[148]

Para aliviar las necesidades económicas de artesanos y obreros se instituyeron las sociedades mutualistas católicas. Las primeras que surgieron en la capital jalisciense fueron la Sociedad de Socorros Mutuos Hija del Trabajo (1880) y la Sociedad Alcalde (1883). En el medio rural se apoyó a los pequeños propietarios rurales de varias poblaciones de Los Altos, a través de las cajas de ahorro. De esta manera, un sector minoritario del clero y de la feligresía católica de Guadalajara comenzó a ocuparse de la llamada "cuestión social", esto es, la problemática derivada del avance del capitalismo, la incipiente industrialización y la creciente vinculación del mercado mexicano al norteamericano.

La organización de los jóvenes en las llamadas congregaciones marianas, por parte del clero católico, llamó especialmente la atención del misionero Howland, quien la comparó con la Asociación de Jóvenes Cristianos (YMCA, por su sigla en inglés) que ya tenía muchos años de funcionamiento en los Estados Unidos. La nueva asociación de la juventud católica combinó fines piadosos con la tarea de despertar en los miembros la inquietud por resolver los problemas sociales. La primera que se organizó a nivel nacional fue la de Guadalajara, que en 1901-1902 contaba con poco más de dos centenares de jóvenes.[149]

Como han mostrado diversos estudios, los abundantes recursos económicos y humanos con que contó el Arzobispado de Guadalajara resultaron decisivos para establecer esa amplia gama de acciones e instituciones, a que nos hemos referido. En 1900, la cantidad recaudada a través del diezmo y las obvenciones parroquiales, en dicha provincia eclesiástica, llegó a ser la más alta de la República. En el mismo año, la proporción entre el clero y la feligresía era la más favorable del país ya que había un eclesiástico por cada 1

[148] *El Testigo*, tomo XIV, número1, 1o. de enero de 1900.
[149] Acerca del catolicismo social, dos estudios imprescindibles son el de Adame Goddard ya citado, y el de Manuel Ceballos Ramírez, titulado *El Catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la 'cuestión social' y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, publicado en 1991 por El Colegio de México.

850 habitantes. Además, sólo el diez por ciento del total del clero radicaba en Guadalajara, lo que significaba que en su mayoría estaba distribuido por todos los rumbos de la diócesis.[150]

La presencia de un clero numeroso y bien distribuido debieron hacer factible el cumplimiento de las amplias responsabilidades que los obispos asistentes al primer Concilio Plenario Latinoamericano, celebrado en 1899, depositaron en los encargados de las parroquias. Entre ellas, se enfatizaba la detección oportuna de las ideas disidentes como se aprecia en el documento que recogió los acuerdos finales de dicha asamblea episcopal:

> El cura debía conocer a 'todos y cada uno de los que viven en la parroquia', estar enterado de 'su condición, necesidad, vida y costumbres' y consignar estos datos en lista distinta de los registros parroquiales. Investigar si había persona que sostuviera 'perversas doctrinas, y debía hacerles 'la guerra cuanto pudiera... desterrar escándalos públicos, dispersar las asociaciones sospechosas...' y prevenir a los fieles de los peligros del trato con los heterodoxos y 'otros que suelen burlarse de la fe católica'. En particular, debía evitar que los católicos trabajaran como domésticos para heterodoxos, utilizaran los servicios de parteras no católicas y se unieran en matrimonios mixtos.[151]

Al conocer tan meticulosos mecanismos de vigilancia se comprende mejor la afirmación que en varias ocasiones hicieron tanto los misioneros como los encargados de las sociedades bíblicas establecidas en México, de que la oposición a su trabajo de parte del clero jalisciense era "dura y persistente". [152]

En el Arzobispado de Guadalajara, la participación de los católicos laicos en la propagación y defensa de su religión fue especialmente trascendente en la prensa. Al lado de miembros del clero o por su propia cuenta, hubo tapatíos que fundaron y sostuvieron con su pluma y recursos económicos varias publicaciones periódicas. En ese grupo predominaron los abogados y los profesores. Por ejemplo, dos abogados, Heraclio Figueroa y Manuel Mancilla,[153] junto con el presbítero Ramón López, fundaron en 1878 *El Pabellón Mexicano*, "importante órgano dominical de controversia religiosa, social y política y de

[150] O'Dogherty, 2001, p. 27 y ss.
[151] O' Dogherty, ponencia de 19..., pp. 10 y 11.
[152] Folleto publicado por la *American Board* en 1901, ya citado.
[153] El licenciado Mancilla se desempeñó algunos años como director del Liceo Católico. Como tal, se pronunció en contra del laicismo educativo y a favor de la enseñanza de la "moral y Religión católicas" en todos los niveles del sistema escolar. Defendía, como todos los llamados católicos "intransigentes", la idea de que la autoridad civil debía reconocer a la Iglesia como única fuente legítima de autoridad. (*Discurso y calificaciones que se leyeron*... folleto de 1883 ya citado)

defensa de los intereses católicos que en 1885 cambió su título por el de El Pabellón Nacional".[154] Un profesor de instrucción primaria, Atilano Zavala, dirigió *La Linterna de Diógenes* desde su inicio en 1887, y durante más de veinte años "laboró con gran tesón por contrarrestar los efectos de la propaganda irreligiosa que no cesaba de hacer la prensa liberal y protestante, con la que sostuvo constantes disputas y controversias".[155] Un colaborador de este semanario, Pedro País, dejó a su muerte un legado para el sostenimiento del mismo. Además de los mencionados, otros periódicos y revistas católicos que vieron la luz en las décadas de 1870 y 1880 fueron: *El Vigía Católico*, *La Verdad Católica*, *La Voz de la Patria*, *Colección de documentos eclesiásticos*, *El Católico*, *El Argos Tapatío*, *El Regional* y *El Mentor Católico*.

No obstante que, como señala Iguíniz, Guadalajara siempre contó con periódicos católicos de primer orden, el triunfo del liberalismo aunado a la propagación del protestantismo, la masonería y el espiritismo infundieron nuevos bríos a una pléyade de brillantes polemistas comprometidos en la lucha contra los enemigos de la Iglesia.[156] La actividad desplegada por los seguidores de esas ideologías consideradas heréticas originaron la preocupación de exponer de manera accesible para la población -en especial, para la rural que era la mayoritaria-, los principios y dogmas del catolicismo y cómo éstos fundamentaban las prácticas litúrgicas y las fiestas religiosas. Sobre todo a raíz de la llegada de los misioneros norteamericanos comenzó a admitirse que la inmensa mayoría católica tenía un conocimiento casi nulo o distorsionado de su religión. Este era un tema delicado para la Iglesia porque conducía a admitir su falla, indolencia o incapacidad para transmitir un conocimiento sólido de la religión a la feligresía. La posibilidad de que los misioneros entraran en contacto con los distintos grupos sociales parece haber influido a ese reconocimiento, al menos así se afirma en algunos impresos de la época. Esta circunstancia llevó también a tomar diversas medidas para difundir saberes que fueran más allá de lo estrictamente elemental que presentaba el Catecismo de Ripalda. Este cambio no

[154] Juan B. Iguíniz, *El periodismo en Guadalajara 1809-1915*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1955, tomo primero, p. 151.
[155] *Ibid*., tomo segundo, pp. 203-204. Cabe hacer notar que en la cita anterior, el autor reproduce la opinión católica predominante, a lo largo de los siglos XIX y XX, de que el protestantismo fomenta la irreligión.
[156] Junto con la solidez de las convicciones religiosas de esos autores, pudo haber influido en tan prolífico quehacer literario la ausencia de una verdadera contienda política como resultado de la consolidación del Gobierno porfirista. Como se mencionó antes, la llegada al poder del liberalismo finiquitó la rica controversia ideológica que caracterizó a la primera mitad del siglo, y con ello se esfumó la posibilidad de que los católicos y los conservadores se ocuparan de otros temas de importancia social, además del religioso.

escapó a la aguda mirada de los misioneros congregacionales, que lo reivindicarán como una consecuencia benéfica de su actuación en el país.

En la propaganda de la doctrina católica que se hace a través de la palabra oral y escrita se perciben un objetivo religioso y otro político. El primero debido a que se quiere catequizar; el segundo, porque se busca mantener vivo el recuerdo de la situación prevaleciente en la República Mexicana antes de la Reforma: la capacidad financiera de la institución, la aplicación de sus recursos económicos a la educación y a la beneficencia, el esplendor de las fiestas religiosas, la participación en ellas del pueblo creyente, la trascendencia de esas prácticas que a la vez confirmaban la fe de los fieles y la transmitían a las nuevas generaciones, entre otros asuntos. En este último sentido, representa una protesta indirecta por el deterioro de las condiciones de existencia de la Iglesia mexicana y una forma de señalar el derrotero del movimiento de reconquista: la meta última era revertir el proceso secularizador para lograr "recristianizar no sólo a la sociedad sino también a la política y al Estado". [157]

De acuerdo con los autores de la época, los liberales no sólo habían "*degradado*" a la Iglesia de su antigua condición sino que se aseguraron de colocarla en desventaja respecto de la posición de sus adversarios, en especial, del protestante. Esto se comprobaba, en primer término, explicando la afectación que a dicha institución había ocasionado la legislación reformista y los privilegios (extralegales, de hecho) concedidos a éste, como se ve en el siguiente ejemplo, donde se lamenta la exclusión del clero de la educación y la beneficencia tanto como la injerencia de los propagadores de la nueva religión en esos espacios sociales:

> Se despojó a la Iglesia de todos los bienes de que era depositaria, y quedó privada de los elementos con que contaba para sostener su enseñanza en la altura decorosa en que la había tenido. Se trajo luego al protestantismo; y éste, subvencionado opulentamente por el oro americano, cuenta con los recursos necesarios para establecer enseñanza primaria y secundaria, para expensar correrías de ministros, para fundar casas de asilo, y aún para comprar apóstatas a buen precio. [158]

[157] Meyer, 1991, p. 90
[158] "La fiesta de El Santo Ángel Custodio de la Nación..." ya citado.

La secularización de las propiedades eclesiásticas había tenido otras consecuencias, como la de haber disminuido la capacidad de la Iglesia para formar al sacerdocio que necesitaba. Este problema se agravaba todavía más de cara al protestantismo:

> Viene luego el protestantismo, que no tiene ni necesita sacerdocio; que improvisa ministros tan expeditivamente como si improvisara políticos o diputados; que, poco escrupuloso en su elección, saca sus predicantes, así de los talleres, como de las fábricas y de las plazas, a quienes en un sanctiamen pone en actitud para desempeñar un menester que no consiste en enseñar, sino en corromper; no en evangelizar, sino en descristianizar. [159]

La lectura de los impresos católicos de la década de 1880 sugiere que, pese al escaso número de misioneros protestantes y al todavía más reducido número de seguidores que habían logrado atraerse, hubo una cierta inquietud en el Arzobispado de Guadalajara de no saber qué tanta penetración podría tener el protestantismo. De ahí que se le representara como un enemigo fuerte y, por momentos, superior a los liberales. La tarea de éstos había concluido cuando le franquearon a aquél la entrada al país, y cuando aprobaron una legislación que lo favoreciera indirectamente al debilitar a la Iglesia. Una vez adentro, todos los enemigos de ésta le prestaban su ayuda:

> La Iglesia Católica lucha sola contra enemigos diversos; y éstos conspiran reunidos contra ella, concentrando sus fuerzas en el protestantismo: las sociedades secretas prestan su apoyo al protestantismo porque, con respecto a él, su juicio es muy acertado: 'Para descristianizar Europa, es menester protestantizarla. Las mil sectas protestantes constituyen otras tantas puertas, por cada una de las cuales puede salirse del Cristianismo'...El espiritismo no puede negar su cooperación al protestantismo que es su padre...El racionalismo, el naturalismo, el ateísmo legal, no pueden menos que tomar por enseña al protestantismo; porque esos tres sistemas no propenden más que a la consumación de la revolución universal, y para consumar ese gran proyecto no hay elemento más poderoso.[160]

Hacia la penúltima década de la centuria ya no se encuentra esta imagen que exageraba las posibilidades del protestantismo. Aunque se le siguió criticando, aparece como un peligro secundario y la secularización de las costumbres pasó a representar la peor amenaza para el catolicismo. En 1890, en un artículo publicado en el boletín oficial del arzobispado de Guadalajara se explicaron las causas del estancamiento del protestantismo:

---

[159] *Ibid*.
[160] *Ibid*.

> En primer lugar, porque nuestro pueblo comprende que es un error y tiene muy arraigadas las creencias sagradas que le legaron sus padres; en segundo lugar, porque las nuevas doctrinas son traídas por americanos, individuos que por su caràcter, antecedentes y costumbres, están lejos de simpatizar a nuestros paisanos.[161]

Otras razones que entorpecían el avance de la nueva religión eran: la aridez de ésta que la ponía en desventaja respecto "a la poesía y la belleza que acompañan al Catolicismo" y, por último, la falta de unidad en las sectas.

VIII.- EL TRABAJO EVANGELÍSTICO Y EDUCATIVO EN EL PERÍODO 1892-1904: LOGROS Y FRACASOS

En 1891, a punto de cumplirse una década de la reactivación de la Misión del Occidente de México, su personal se había reducido de manera significativa: a Mathew Crawford que, como se recordará, había sido el primero en llegar a la capital jalisciense, lo habían trasladado junto con su familia a Hermosillo, Sonora;[162] y Henry Bissell, el primer editor de *El Testigo,* que durante varios años residió en La Barca, se encontraba trabajando en El Fuerte, Sinaloa. De los integrantes del segundo cuerpo misionero, los únicos que permanecían en Jalisco eran el reverendo Howland, su esposa Sara y la maestra Haskins. En 1892, se les unió la señorita Florence White, maestra misionera que venía a apoyar a la Escuela Evangélica para niñas, después de una estancia de casi tres años en Japón. [163]

A finales de 1891, se fusionó la Misión del Norte y la del Occidente en una sola entidad, la Misión México. Como se dijo antes, esta medida fue posible gracias a que las ciudades que servían como sedes principales de la obra a cargo de los congregacionales quedaron unidas por el ferrocarril. Las facilidades que brindaba este medio de transporte permitieron agrupar a los dos cuerpos misioneros para hacer más eficiente la administración de los recursos económicos y humanos así como la evaluación de los resultados y la

[161] "El Protestantismo en México" en Colección de documentos eclesiásticos, tomo VI, núm. 31. Es casi seguro que el autor fuera el presbítero Agustín de la Rosa pues en *La Religión y la Sociedad*, periódico del cual era el editor, se publicaron varios artículos con ese mismo título.

[162] ABCFM, documento 4, volumen 4, 1890-1899. Este es el primer informe que conjunta los datos de la Misión del Norte con la del Oeste. En noviembre de 1891, estos organismos se reorganizaron en la "Misión México".

[163] La señorita White era originaria de Massachusetts, según se informó en *El Testigo* (tomo VI, número 24, 15 de diciembre de 1892)

planeación de las actividades. Con esos propósitos se realizaron reuniones anuales en marzo, en las cuales tomaban parte todos los misioneros y uno o dos funcionarios de la sociedad misionera norteamericana. Casi siempre las sesiones se realizaban en la capital de Chihuahua o en Ciudad Juárez, lugares que quedaban a medio camino entre Boston y Guadalajara, aunque en algunas ocasiones se llevaron a cabo en la "*Perla*" de Occidente.

A la asamblea así integrada se le conocería con el nombre de "Junta Misionera". En el primer informe general que elaboró este organismo se contaba la existencia de trece iglesias repartidas en Sonora, Chihuahua, Sinaloa y Jalisco; las de más reciente fundación eran las de El Fuerte y de Cusihuiriáchic. Los feligreses sumaban 578, de los cuales 103 habían ingresado en 1892. Un logro importante alcanzado en ese año había sido la construcción de tres templos en Chihuahua, Guadalajara y Minas Prietas, Sonora. La apertura de dos nuevas iglesias elevó a diez las instituciones educativas repartidas en el "campo" misionero y a 406 el número de alumnos. La establecida en El Paso se dedicaba al entrenamiento de ministros religiosos y la última generación egresada se compuso de catorce estudiantes. [164]

En Jalisco, la obra misionera congregacional no reportaba cambios significativos en el período 1882-1892. Tenía sólo dos iglesias: la de Guadalajara, con 85 miembros y la de Tlajomulco, con 45. Atendía la primera el misionero Howland, a cuyo cargo estaba también el trabajo editorial y la dirección del trabajo evangelístico. El responsable de la iglesia de Tlajomulco, y de su escuelita anexa, era el pastor Magdaleno. Excepto este ministro, ninguno de los otros "obreros" mexicanos estaba ordenado.

El escaso crecimiento obtenido en la década señalada, que se reflejaba en la imposibilidad de fundar nuevas congregaciones en el Estado, sería una característica que perduraría hasta la conclusión de esta segunda etapa de la Misión en 1914. Hubo desde luego algunos momentos en los que el ingreso de un buen número conversos, el aumento de los asistentes a los cultos o el reavivamiento que denotaba la membresía, se interpretaban como señales que auguraban que, al fin, se había dado con la clave para hacer más efectiva la propaganda protestante entre los jaliscienses. Sin embargo, esos repuntes fueron fugaces y darían paso a etapas de estancamiento en las que, de acuerdo con una frase que Howland repetiría en muchos de sus informes anuales, "el trabajo marchaba pero de manera lenta".

[164] *El Testigo*, año VII, número 14, 15 de julio de 1893.

Dado que el grupo misionero se redujo, el trabajo evangelístico recayó sobre todo en los creyentes y los ayudantes nativos, que trataban de propagar las creencias protestantes siempre que las circunstancias se los permitieran. Por ejemplo, la labor realizada por Bissell en La Barca se proseguía por medio de varias familias de conversos que se habían ido a vivir a esa población. Entre los evangelizadores más constantes, empleados por la Misión, figuraron Lino Pacas y Sebastián Ramos, que en los años noventa del siglo XIX visitaban las poblaciones siguientes: San Sebastián, Teocuitatlán, Teocaltiche, Cuquío, San Miguel, Citala y Ayo.[165]

Con excepción de su capital, el territorio jalisciense resultaba mucho más inseguro para los evangélicos que el de las otras entidades trabajadas por la *American Board*. En forma más o menos regular, los misioneros asentados en Jalisco se quejaban de la severa persecución que padecían los conversos en el medio rural. Estos tenían que proceder con cautela, cuidando de no exacerbar el recelo y la hostilidad católica. En consecuencia, el evangelismo debía desarrollarse, según Howland, "de manera silenciosa".[166] Esto quería decir que, tanto los misioneros como los conversos, debían "predicar con el ejemplo", con la esperanza de que los valores éticos y religiosos que los inspiraban se reflejaran en su vida cotidiana y en las relaciones que establecían con sus vecinos. Si el comportamiento del evangélico -extranjero o nativo- se distinguía del de la mayoría, podía despertar la curiosidad del prójimo, que entonces trataría de indagar las causas de esa diferencia, dando oportunidad a que se le hablara del Evangelio. Por ejemplo, en 1896, los misioneros no creían que lo más conveniente fuera establecer escuelitas en los pueblos donde había simpatizantes y conversos porque, decían, ello creaba una división en la juventud, al mismo tiempo que los privaba de uno de los "medios más efectivos de propaganda, como [era] el contacto diario y cercano de nuestra gente con aquellos de otras creencias". [167] También del trato continuo de los enviados de la *American Board* con la población mexicana se esperaba el progreso de la propaganda protestante. En 1901, se afirmaba que la sospecha y la crítica que en un principio levantaron los misioneros habían disminuido gradualmente conforme mostraron por su forma de vida que eran amigos de los mexicanos. Cuando la gente pudo

[165] ABCFM, documentos 4 y 38, volumen 4, 1890-1899. De acuerdo con el segundo documento citado, el salario mensual que estos ayudantes recibían en 1897 era de diez dólares.
[166] ABCFM, documento 4, volumen 4, 1890-1899.
[167] ABCFM, documento 283, volumen 6, 1890-1899.

ver, con sus propios ojos, cómo se desenvolvían esos extranjeros en la vida cotidiana quedaron desmentidos los asertos divulgados por el clero, tanto de palabra como por medio de sus publicaciones impresas, que los acusaban de "las más detestables motivaciones y prácticas". Sin duda esta opinión, que daba por hecho un cambio radical en la percepción del misionero norteamericano, resultaba anticipada en extremo. Habría de transcurrir casi un siglo antes de que esa transformación se hiciera realidad; no obstante, lo que me interesa destacar es que, en efecto, la "predicación con el ejemplo" sería el procedimiento más socorrido en el caso de los congregacionalistas y, posiblemente, en el de las demás iglesias protestantes históricas.

Por mucho tiempo, la expansión del protestantismo dependería en gran medida de este "método" de propagación del protestantismo que contrastaba con la militancia misionera que se caracterizaba por ir en busca de los inconversos tratando de ser escuchados por éstos ya fuera en sitios públicos o privados, así como para intentar que compraran o recibieran de manera gratuita su literatura. Así habían procedido Stephens y Watkins y lo mismo harían, aunque de manera ocasional, los integrantes del segundo cuerpo misionero y los conversos. Lo predominante en esta segunda etapa fue el método señalado que he calificado de "pasivo". [168]

Esta forma de evangelizar tenía en cuenta que, siendo católica la inmensa mayoría de la población, el comportamiento de un no católico destacaba de inmediato. Con el sólo hecho de no acudir a misa, una persona llamaba la atención. La historia de Juan Dávalos puede ilustrar bien lo antes dicho. Este hombre "había conocido el Evangelio" por medio de un pequeño grupo de congregacionalistas de Zapotlanejo. En 1891, se estableció en la hacienda de Citala y entonces

> Por sus conversaciones y modos de portarse las gentes dedujeron que era protestante y desde entonces lo vigilaban mucho. Una vez, estando leyendo su Biblia, llegaron los hermanos Felipe Hurtado y Marcial Ordóñez, quienes entonces eran romanistas hasta la última fibra. Los referidos hermanos le suplicaron les prestara aquel libro para leer; nuestro hermano Dávalos les prestó un Nuevo Testamento a cada uno de ellos. Inmediatamente se pusieron a leerlo y a releerlo. Informados bien de su contenido se dijeron: Este libro no tiene ninguna cosa mala, al contrario,

[168] Cabe aquí recordar lo dicho en el primer capítulo acerca de este método de trabajo misionero, que se conservaría como uno de los característicos de las distintas denominaciones del protestantismo histórico, lo que en opinión de algunos autores llevó a que, en la segunda mitad del siglo XX, la Iglesia católica les reconociera el *status* de "iglesia" y llamara a sus miembros "hermanos separados".

> todo lo que contiene es hermoso, bueno e instructivo, ¿cómo, pues, nos dicen los sacerdotes que los libros de los protestantes son malos y que ellos mismos son perversos? Nuestros aludidos hermanos empezaron a leerles a sus respectivas familias aquel libro maravilloso y como un resultado de su lectura sus familias y después otras nuevas se convirtieron al Evangelio y entonces ya se unieron con el hermano Dávalos y tenían sus cultos los domingos y entre semana.[169]

Por otra parte, considero que se incurriría en un juicio anacrónico si se tachara a esta forma de proselitismo de timorata o ineficiente ya que, si se tienen en cuenta los peligros que corría el reducido número de conversos y misioneros, en una sociedad renuente a la tolerancia como la jalisciense, se debería llegar a la conclusión contraria. Se requería tanto de valentía como de prudencia para sobrevivir sin abjurar del protestantismo en un ambiente hostil a la disidencia religiosa. Sin embargo, paulatinamente, se vería que ese tipo de evangelismo podía llevar a actitudes que no ayudaban al crecimiento del grupo religioso. Así, una cosa era vivir en estado vigilante, a la espera de ocasiones propicias para compartir con otros las propias creencias religiosas, intentando en forma sistemática inducir su conversión religiosa, y otra, muy distinta, caer en la apatía o en la perpetua posposición de una labor que resultaba vital para asegurar la permanencia del grupo religioso. También se podía incurrir en la tentación de delegar en otros -los misioneros o los "*obreros*" contratados por la Misión- la responsabilidad de realizarla.

Aunque al principio no se hizo referencia directa a esta problemática, el señalamiento de la aparición de "reavivamientos" en las pequeñas congregaciones, que llevaban a sus integrantes a tomar un papel activo en la labor proselitista, nos habla de que hubo asimismo etapas en las cuales predominó el aletargamiento o la indiferencia por dicha tarea. Quizá el primero de esos reavivamientos se presentó en 1897, cuando se anunció como el suceso más relevante del año el interés surgido en varios de los congregacionales tapatíos por el trabajo evangelístico a raíz de las pláticas que les impartió un evangélico apellidado Morales, del cual desconocemos su lugar de procedencia y la denominación a que pertenecía. Pero el efecto de su predicación fue tan benéfico que se le invitó por lo menos en una ocasión más.[170] Renovado el fervor religioso, esos feligreses se habían

[169] *El Testigo*, tomo XXVI, número 11, 18 de marzo de 1911.
[170] De acuerdo con Bastian, por esos años estuvo activo el líder protestante Pompeyo Morales, maestro de escuela de Tampico, Tamaulipas, quien destacó también como uno de los delegados al congreso liberal de 1901, celebrado en San Luis Potosí. Sin embargo, carezco de la evidencia que sugiere que se pudo tratar de la

comprometido a visitar los pueblos de San Miguel Zapotitlán, Chapala, Tuxcueca y la hacienda de Citala, donde vivían correligionarios o simpatizantes. Esto entrañaba una considerable inversión de tiempo y dinero porque el viaje a lugares como San Miguel, a los cuales se podía llegar por ferrocarril, significaban la inasistencia el sábado y el lunes a los trabajos seculares. El desplazamiento a otros sitios, mucho más alejados e inaccesibles, implicaban de ocho a doce días, y debía realizarse "por ferrocarril, canoa, burro o a pie".[171]

Pero la relegación del trabajo evangelístico afloraría como un motivo de seria preocupación hasta unos años más adelante. En el corto plazo, el débil crecimiento de la Misión Congregacional no podría atribuirse a la inactividad o falta de iniciativa de parte de los dirigentes y los creyentes congregacionales. Un recuento de las "novedades" que se presentaron en los años noventa y a principios del siglo XX tendría que incluir la edificación de El Divino Redentor y la fundación en 1901 del Colegio Internacional -a lo cual ya hicimos referencia-, la organización de sociedades de Esfuerzo Cristiano, la inauguración de "uniones" que coaligaban asociaciones y congregaciones de las distintas denominaciones que trabajaban en el Estado.

A principios de los años noventa, el futuro inmediato de la Iglesia Evangélica Congregacional -nombre con el cual se anunciaba en *El Testigo*- se presentaba optimista. En 1891 se habían recibido diecinueve miembros: catorce con profesión de fe y cinco que habían sido bautizados anteriormente. Por entonces, los servicios religiosos se realizaban en una casa alquilada con ese exclusivo fin en el número 42 de calle del Santuario.[172] En la Navidad de 1892 se tuvo la asistencia más numerosa en la historia de la congregación

misma persona que impartió las pláticas a los congregacionales de la capital jalisciense (Cfr. Bastian, 1989, pp. 208 y 219)

[171] ABCFM, documento 53, volumen 4, 1880-1889.

[172] La Misión había superado la etapa en la que una misma finca servía de residencia de los misioneros, de escuela y de lugar de culto. En 1892, la casa de los esposos Howland se localizaba en el número 21 ½ de la calle de Santa Mónica y la Escuela para Niñas y su internado tenían su domicilio en el número 21 de la calle de San Felipe. La Imprenta Evangélica se alojaba en el número 27 de la calle de Juan Manuel. Todos estos domicilios se encontraban en las principales calles del centro de Guadalajara, y lo mismo ocurriría con la ubicación de El Divino Redentor, como ya se dijo en otro parágrafo de este capítulo. El problema que persistía era el de los obligados y continuos cambios que debían hacer de inmuebles en vista de que la autoridad eclesiástica persistía en su posición de prohibir a los propietarios de fincas que las rentaran o prestaran a los protestantes. Así, en diciembre de 1893, la Escuela Evangélica para Niñas se había mudado al número 26 de la misma calle de San Felipe. En el informe de 1895-1896 se informó que los misioneros y sus familias se habían visto obligados a dejar la casa que rentaban y que: "Después de mucho buscar, encontraron otra, a seis cuadras al norte de la iglesia, haciendo un contrato por dos años". (*El Testigo*, tomo VI, números 2 y 17, 15 de enero y 1 de septiembre de 1892 y tomo VII, número 23, 1 de diciembre de 1893. Además: ABCFM, documento 27, volumen 4, 1890-1899)

tapatía, misma que se rebasaría el 14 de enero del año siguiente, cuando se consagró el nuevo templo. En esta ocasión: "Se habían preparado asientos para quinientas personas y a más de llenar casi todas, había una multitud de pie en los pasadizos y en la entrada".[173]

El haber podido llevar a buen término la empresa de edificar una capilla protestante pese a la oposición católica, que se vio secundada por autoridades del Ayuntamiento tapatío, fue motivo de orgullo para los misioneros y conversos, así como también renovó sus expectativas sobre lo que cabía esperar ahora que ya contaban con un lugar apropiado para los cultos. Ante todo, el nuevo templo protestante representaba un signo innegable de que el protestantismo había llegado a esta región para quedarse. No obstante que no podía competir en cuanto a dimensiones con la mayoría de las iglesias católicas de la ciudad, era un inmueble que reunía todo lo necesario para la función que debía cumplir. Se esperaba que la causa protestante ganara un mayor respeto entre la población con El Divino Redentor, lo cual era posible que repercutiera en el incremento de sus simpatizantes.[174] Al momento de su inauguración, además, existía un buen número de candidatos que se preparaban para ingresar como miembros formales, lo cual reforzaba la creencia de que estaba por iniciarse una etapa de crecimiento.[175]

Las Sociedades de Esfuerzo Cristiano (SEC) habían nacido en los Estados Unidos como agrupaciones encargadas de fomentar el crecimiento espiritual de los creyentes, y de proporcionarles un espacio en el que pudieran desarrollar actividades de estudio, de sana convivencia y de servicio a la comunidad. Estas sociedades, que tenían una sección para los adultos y otra para los jóvenes, tuvieron un éxito considerable entre los norteamericanos durante el siglo XIX, de modo que no es extraño que los congregacionales las hubieran transplantado a sus campos misioneros. En Tlajomulco y Guadalajara funcionaron desde 1891 y estuvieron conformados sobre todo por jóvenes. A nivel nacional, existían sólo cuatro de estas asociaciones cuando nació la tapatía[176] que empezó con veinte miembros. Estos aumentaron hasta sumar 36 en su primer año de vida. Su crecimiento continuó en

[173] *El Testigo*, año VII, número 3, 1 de febrero de 1893.
[174] ABCFM, documento 5, volumen 4, 1890-1899.
[175] ABCFM, documento 262, volumen 6, 1890-1899.
[176] Las primeras Sociedades de Esfuerzo Cristiano se fundaron en la Misión Norte de la *American Board*, esto es, en Chihuahua, Parral y Ciudad Juárez. La cuarta nació en la Escuela Presbiteriana de la ciudad de México (*El Testigo*, tomo VI, número 4, 15 de febrero de 1892).

ascenso[177] lo que indica que fue una iniciativa bien acogida y, al parecer, toda una innovación pues la Iglesia católica todavía no fundaba las ya mencionadas congregaciones marianas. Esta circunstancia añadía un motivo más de orgullo para los evangélicos jaliscienses. En su inicio, la SEC de Tlajomulco tuvo catorce miembros activos y siete asociados.[178]

Las Sociedades de Esfuerzo Cristiano cumplieron una gran variedad de funciones, desde rutinarias como el abastecimiento de flores para el templo hasta especiales, como la planeación del programa de actividades en ocasión de la Navidad o la organización de veladas literarias, sociales y como las "jamaicadas", kermesses y los "conciertos misioneros". [179] Con frecuencia estos eventos se aprovechaban para recolectar fondos. Además, sus socios integraron una biblioteca de cien volúmenes -que despertó "un buen interés- y realizaron actividades proselitistas como el reparto de folletos de propaganda religiosa y "una clase de credo".[180]

En las dos poblaciones citadas, estas sociedades estuvieron integradas por congregacionales, bautistas y metodistas hasta 1894, año en que estos últimos formaron su propia asociación bajo el nombre de Liga "*Epworth*".

Esta medida, tomada por los líderes metodistas, le pareció un desacierto al misionero Howland. Y aunque no explicó los motivos que fundamentaban su opinión es lógico suponer que consideraba que la escisión de la asociación de jóvenes evangélicos debilitaba a una organización que estaba tomando fuerza y que constituía una de las pocas manifestaciones de un protestantismo en expansión en esta zona del país. Con su determinación, los metodistas anteponían nuevamente su propia conveniencia a los intereses de la causa misionera protestante en su conjunto. La unificación entre denominaciones sería defendida en ésa y en otras ocasiones tanto por Howland como por otros congregacionalistas pues, como se mencionó en el segundo capítulo, esta denominación se distinguía por promover los lazos de amistad y solidaridad entre todos los

[177] En 1893 contaba con 47 socios y un año después estaba compuesta por alrededor de 60 (*El Testigo*, número 12, 15 de junio de 1893 y ABCFM, documento 11, volumen 4, 1890-1899).
[178] *El Testigo*, tomo VI, número 10, 15 de mayo de 1892.
[179] Me llama la atención que, en 1892, en ocasión de la celebración de la Navidad, se dijo que los jóvenes del Esfuerzo Cristiano prepararon "el árbol". Esa práctica era poco conocida en nuestro país, de modo que su introducción debió ser visto por los católicos como una confirmación de que el protestantismo inculcaba costumbres extranjeras que socavaban las tradiciones católicas y netamente "mexicanas". (*El Testigo*, número 2, tomo VI, 15 de enero de 1892)
[180] ABCFM, documentos 11 y 20, volumen 4, 1890-1899.

cristianos reformados. No obstante ese revés asestado por los metodistas, Howland ayudado posiblemente por los bautistas continuó impulsando acciones que conjugaran los esfuerzos de las distintas misiones.

A pesar del retiro de los metodistas, la SEC de Guadalajara era, en 1895, la más grande del país, con 46 miembros.[181]

Los bautistas, congregacionalistas y metodistas encontraron un eficaz instrumento de propaganda en las "convenciones" que llevaban a cabo las ligas que asociaban a las congregaciones y a las sociedades e instituciones que funcionaban al interior de los grupos evangélicos. La primera que establecieron fue la "Unión Jalisciense de Iglesias Evangélicas", mediante la cual tomó un nuevo rumbo el apoyo que se brindaban desde 1887 los afiliados de las tres denominaciones, a través de la celebración conjunta de las festividades cristianas más importantes del calendario y para lo cual se turnaban el lugar de reunión de modo que a cada a una le tocara ser en su templo la anfitriona de las otras dos.[182] Ya en los años noventa, las asambleas de la nueva agrupación se realizaron también en otras localidades de Jalisco y el Territorio de Tepic de modo que se hizo partícipes de ese apoyo a los radicados en el medio rural.

Las acciones antes mencionadas, desde la formación de la SEC tapatía, nos indican la sustancial mejoría que experimentaron las relaciones entre congregacionales y metodistas después de la tensión predominante en los primeros años de la década de 1880, a causa de la guerra que les hiciera Watkins a los enviados de la *American Board*. Aunque de vez en cuando esa relación sufría algún tropiezo, lo cierto es que las tres denominaciones hicieron lo posible por concretar la antigua conseja de que la unión hace la fuerza. Una prueba más en este sentido se concretó en la formación de la "Unión Jalisciense de Sociedades de Esfuerzo Cristiano y Escuelas Dominicales". Las convenciones que, una o dos veces al año, verificaron las dos uniones o ligas citadas cumplieron con varios objetivos: reanimar a los adeptos tibios, romper con el aislamiento que padecían los que vivían en el medio rural y propagar de una manera diferente sus creencias religiosas. Así, en la crónica de la tercera

[181] ABCFM, documento 20, volumen 4, 1890-1899.

[182] La nueva etapa de las relaciones entre metodistas y congregacionalistas comenzó en febrero de 1887, cuando "se verificó en el hermoso templo evangélico del Mesías, en Guadalajara, la primera reunión de alianza entre la Iglesia Metodista del Sur y la Congregacional." Hacia octubre, ya se les habían unido los bautistas, y a la asociación de las tres denominaciones se le conocía como la "*Alianza Evangélica*", que sería el antecedente de la "Unión Jalisciense de Iglesias Evangélicas". (*El Testigo*, tomo I, números 4 y 20, 15 de febrero y 15 de octubre de 1887)

convención de la liga que aglutinaba a las sociedades de Esfuerzo Cristiano y a las escuelas dominicales, que se verificó en marzo de 1900 en Guadalajara, se informó de la presencia de "23 representantes venidos de las poblaciones siguientes: Tlajomulco, San Miguel, Tecolotlán, Ahualulco, Cuyutlán y Citala".[183] En la siguiente convención, llevada a cabo en Ahualulco, se publicó la estadística de la asociación que incluía: siete Ligas Epworth con 211 miembros, nueve Sociedades de Esfuerzo Cristiano con 125 miembros y diecisiete Escuelas Dominicales con 560 alumnos.[184] Ahí se concluyó que: "Decididamente las convenciones forman el elemento más notable de la propaganda evangélica en la actualidad". Para la minoría disidente, esas reuniones representaban la oportunidad de exhibir, de manera pública, su identidad religiosa. Durante los días que duraba la asamblea, conformaban un grupo de regular tamaño con lo que se aminoraba el peligro de ser blanco del escarnio o el hostigamiento de los católicos. En la descripción de la de Ahualulco, que a continuación se inserta, se aprecia la satisfacción que les generaba la oportunidad de dar pruebas, a plena luz del día, de su existencia:

> La Unión Jalisciense abarca el Estado de Jalisco y el Territorio de Tepic, en cuyo distrito hay algunas poblaciones en que hay congregaciones evangélicas. De estas, todas menos tres tuvieron representación en la Convención. De Guadalajara 39 tomaron el tren, ocupando un carro especial que nos facilitó la empresa. De Tecolotlán ya habían llegado cerca de 30, y estuvieron presentes otros de todas direcciones, desde Santa María del Oro al Poniente, Ciudad Guzmán al Sur y San Miguel al Oriente. Entre delegados y visitantes hubo cerca de 75 de afuera, número mayor que el que se alcanzó en la Convención Nacional de Zacatecas. Estuvieron presentes diez ministros encargados del trabajo pastoral, faltando solamente uno, y cuatro predicadores locales. La asistencia era numerosa y muy constante, subiendo hasta cerca de 150 en la noche del domingo, sin contar la multitud que presenciaba el acto desde las ventanas y la puerta.[185]

En otras palabras, con esas reuniones podían hacerse notar y escuchar. Al despertarse la curiosidad de los vecinos podía suceder que algunos se acercaran a observar los actos y servicios religiosos comprendidos en el programa, abriéndose la posibilidad de que modificaran la imagen negativa que con mucha frecuencia tenían de esos cristianos. De acuerdo con el pastor Magdaleno, en la primera convención nacional de iglesias evangélicas, realizada en Zacatecas, los periodistas que presenciaron todos los actos se

[183] *El Testigo*, tomo XIV, número 7, 1 de abril de 1900.
[184] *Ibid*., número 20, 15 de octubre de 1900.
[185] *Loc.cit*.

sorprendieron de la cordialidad que reinaba entre los representantes de las diferentes denominaciones. La unidad y la tolerancia, afirmaba, habían sido los rasgos que más llamaron la atención. En la celebrada en Toluca, los asistentes fueron felicitados por "los actos tan interesantes y civilizadores" realizados. Estas felicitaciones se debían a que en dichas reuniones

> se cultiva la puntualidad, la exactitud en todos los actos, como lo marcan los programas; el arreglo de los negocios bajo el orden parlamentario, magníficos modelos de organización social, conforme a las prácticas republicanas, sabios métodos de enseñanza religiosa, grandiosos ejemplos de tolerancia.[186]

De ahí que a estas reuniones se les considerara sumamente útiles y provechosas para la causa protestante. En la reseña, de la que celebró la Unión Jalisciense de Iglesias Evangélicas, en febrero de 1901, resalta la diferencia entre los 85 "delegados y visitantes foráneos" que llegaron de diversos lugares del Estado y el Territorio de Tepic, mismos que podemos suponer eran evangélicos y, por otra parte, las 350 personas que asistieron a la sesión del domingo por la noche.[187] Aún cuando esta última cifra estuviera exagerada, no cabe duda de que se logró que acudiera un buen número de inconversos.

Las "uniones" mencionadas reproducían a nivel estatal los objetivos y los procedimientos que tenían las organizaciones similares a nivel nacional.[188] En sus sesiones, se hablaba y discutía sobre los más diversos temas que se repartían, con anticipación, entre las personas que se comprometían a asistir y a prepararlos a manera de ensayos que leían ante los asistentes. El formato de estas reuniones había sido ampliamente probado en la sociedad norteamericana, como apropiado para elevar la educación de la gente, por lo que los misioneros estaban familiarizados con él. Durante el siglo XIX, los estadounidenses descubrieron en las conferencias públicas y las sociedades de debates eficientes canales para la diseminación de información e ideas por lo que no resulta extraño que los misioneros los pusieran en práctica en sus respectivos campos de trabajo. Sin embargo,

[186] *El Testigo*, tomo XX, número 7, 1 de abril de 1905.
[187] Los delegados y visitantes foráneos provenían de las siguientes localidades: San Pedro Lagunillas, Santa María del Oro, Rosa Morada, Tepic, Ahualulco, Ameca, Atengo, Tenamaxtlán, Tecolotlán, Zapotlán, Atoyac, San Miguel y Tlajomulco. (*El Testigo*, tomo XV, número 4, 15 de febrero de 1901).
[188] Una idea del tamaño de estas asociaciones nacionales nos la proporciona el dato siguiente: a la Convención Nacional de Sociedades de Esfuerzo Cristiano, verificada en 1900, asistieron 407 delegados de 199 sociedades (105 SEC y 94 Ligas Epworth) que contaban con un total de 6 675 miembros. En ella hubo representación de veinte Estados de la República y cinco de Texas. (*El Testigo*, tomo XIV, número 15, 1 de agosto de 1900)

cabría cuestionar la pertinencia de ese método para la población mexicana que en un 60% era analfabeta. Si a esto se añadía que, en su mayoría, la feligresía evangélica pertenecía a los estratos sociales más bajos se puede suponer las dificultades que enfrentaría para realizar adecuadamente las tareas que se les asignaban en ocasión de las referidas convenciones. En 1904, ante la proximidad de la convención nacional de iglesias evangélicas, que se realizaría en Guadalajara el año siguiente, se explicaba que:

> Las reuniones en tales ocasiones forman una especie de escuela normal. Aquí se trata de los métodos más nuevos de enseñanza, de la pedagogía, de la enseñanza objetiva, de la influencia de las bellas artes, de cuestiones de moral y de temperancia, de la buena literatura, de las misiones, de los nuevos descubrimientos científicos, con su aplicación en la vida diaria y de la higiene. Todo lo que sea útil e interesante tiene su lugar en estas discusiones y ensayos.[189]

Tanto en esta descripción, proveniente de la pluma de Sara de Howland, como en las observaciones del pastor Magdaleno antes citadas, es notoria la satisfacción que sentían los misioneros y los líderes laicos de poder demostrar con hechos que el cristiano se ocupaba, en forma constante y sistemática, de desarrollar su intelecto, su sensibilidad y aprecio por la belleza y los más elevados valores morales. Todo ello, como se recordará, estaba en la raíz de la religiosidad norteamericana cultivada en el romanticismo y los movimientos revivalistas. Esa religiosidad se fundamentaba en la razón tanto como en la búsqueda de Dios a través de la belleza, la admiración por la naturaleza y una forma de vida orientada por la ética. Asimismo, se aprecia en la cita, el empeño por evidenciar que el protestantismo no se contraponía con el progreso sino que, por el contrario, marchaban al unísono. Bien sabían los encargados de la propaganda protestante que este binomio era impensable en el catolicismo, cuya jerarquía postulaba la incompatibilidad entre modernidad y cristianismo.

Desde otra perspectiva, al conocer el funcionamiento de las convenciones se incrementa la duda señalada acerca de la correspondencia entre el "método" de trabajo y los individuos que debían aplicarlo. Las dificultades con que estos tropezaban para cumplir esos compromisos pudieron estar entre las causas de que algunos no se presentaran a la reunión donde les tocaba ser expositores sin previo aviso a los organizadores. Otra queja que apunta en la misma dirección es la relativa a la falta de participación en las discusiones

[189] *El Testigo*, tomo XIX, número 23, 1o. de diciembre de 1904.

generales, como se apunta en la siguiente cita, aún cuando este problema se encubriera afirmando que se debía a que los conferencistas agotaban de tal forma sus respectivos temas que no dejaban lugar a dudas o interrogantes:

> Con algunas notables excepciones las discusiones no eran ni animadas, ni generales. Esto se debió en grande parte al hecho de que los ensayos trataron los asuntos de una manera tan llena que no dejaron mucho que decir, pero nos pareció siempre ser un pequeño defecto en la Convención. Muchas veces se dice en una discusión general, cosas que son más a propósito y útiles que lo que el ensayista presenta, y creemos que es el deber de todos meditar sobre los asuntos del programa y prepararse para tomar parte siempre que sea oportuno hacerlo. [190]

Entre los temas seculares estudiados, en algunas ocasiones se incluyó el político, como lo prueba el hecho de que el pastor Magdaleno presentara en la mencionada convención de 1901 un ensayo titulado "¿Deben los jóvenes cristianos trabajar en unión del Club Liberal?". Sin duda el tema era de gran actualidad pues en ese año comenzaron a fundarse las primeras asociaciones que encauzarían la oposición al presidente Díaz Aunque los congregacionalistas se ocuparon muy esporádicamente de tales asuntos, el interés que la conferencia despertó en el auditorio decidió su publicación en un folleto.

En las convenciones, junto con los temas seculares se trataban los religiosos y además se destinaba un tiempo para la presentación de testimonios que versaban sobre experiencias de conversión y acerca de las persecuciones padecidas a causa de las creencias religiosas heterodoxas.

En cuanto a la oportunidad que representaban esas asambleas para que los creyentes heterodoxos pudieran ostentar públicamente su filiación religiosa, resulta elocuente lo escrito por el pastor Magdaleno en 1905, poco antes de que se inaugurara en Guadalajara la Convención Nacional de Iglesias Evangélicas:

> pero por medio de las convenciones, muchos tímidos que profesaban sus ideas en el secreto por temor de ser molestados, les hemos visto después haciendo uso de su libertad a la luz refulgente del mediodía y arrepentidos por haberse avergonzado de lo justo y haber traicionado a su conciencia haciendo lo contrario de sus convicciones. [191]

[190] *El Testigo*, tomo XIV, número 15, 1 de agosto de 1900.
[191] *El Testigo*, tomo XX, número 7, 1 de abril de 1905.

Pese a los esfuerzos, el crecimiento de las feligresías congregacionales de Jalisco prosiguió errátil: en el informe que comprendía de abril de 1894 a marzo de 1895, se consignó el ingreso a la congregación tapatía de ocho nuevos creyentes ("la mayoría jóvenes jefes de familia"); en el del período 1895-1896, el de cinco; en el 1896-1897, el de diez nuevos miembros. En la congregación tlajomulquense la situación era similar: en 1894-1895, sólo cuatro individuos hicieron profesión de su fe protestante; en 1898, se notificaba que había habido "pocos cambios". El nuevo edificio de la iglesia de Guadalajara, en el que se había cifrado la esperanza de un mayor reconocimiento por parte de la sociedad, no redituó en el aumento del número de creyentes. En la entrada, casi invariablemente, se arremolinaba una multitud, de la cual algunos entraban y escuchaban durante todo o parte del servicio religioso, pero de éstos, pocos se habían convertido en miembros permanentes de la congregación.[192]

Desde mediados de los años de 1890, el encargado de la Misión Congregacional en Jalisco fluctuaba entre dos posturas: una reflejaba su esperanza de ver la llegada del tiempo de la cosecha, en el que el trabajo y la dedicación que se habían invertido rendían ya los frutos esperados y que en lo sucesivo éstos irían en aumento. La otra postura expresaba la dificultad de avanzar, de conseguir el crecimiento del número de conversos, de romper con la rutina que se había instalado en sus pequeñas congregaciones y que, poco a poco, las iba convirtiendo en islotes que tenían poca o nula comunicación con el resto de la sociedad. Por supuesto su disidencia religiosa no los eximía de la interacción con la mayoría católica pero sí los hacía renunciar a la militancia misionera. Si, por una parte, se admitía que "la novedad de la predicación del Evangelio ha pasado y eso repercutía en un interés menor que el de antes"; por la otra, los evangélicos caían en la apatía e indiferencia en lo relativo a la propaganda de su fe, el resultado era el estancamiento.

Hacia el final de la centuria, Howland declaraba que su deseo de aumentar la asistencia a los servicios religiosos no se concretaba y que tampoco tenía claro las causas de tal situación. Al mismo tiempo consignaba el considerable crecimiento que registraba la congregación integrada por los norteamericanos residentes en Guadalajara y sus alrededores. El número de norteamericanos que asistían a la Iglesia Congregacional iba en

[192] ABCFM, documento 11, volumen 4, 1890-1899.

ascenso: en 1898, ya se habían organizado cuatro grupos en la escuela dominical, en inglés, que eran dirigidos por sus integrantes más preparados, bajo la supervisión de Howland.[193]

Este grupo había surgido de manera espontánea cuando los misioneros enviados por la *American Board* habían sido invitados a presidir bodas y funerales de sus coterráneos.[194] Lo mismo les sucedió a los metodistas, a los bautistas y es probable que también a los adventistas del Séptimo Día. En torno a los metodistas, por citar un caso, se congregaba otro grupo de estadounidenses, que una vez al mes tenían un servicio religioso con comunión y que, a partir de 1899, comenzaron a reunirse también en la escuela dominical. En ese año, Howland intuía el próximo nacimiento de una congregación formada por todos los extranjeros protestantes residentes en la ciudad, sin importar la denominación específica a que cada uno perteneciera. En efecto, ésta se organizó en 1900 bajo el nombre de la Iglesia Unida. Sus veintiocho miembros fundadores provenían de las iglesias presbiteriana, episcopal, congregacional, bautista y luterana. El cuidado pastoral fue rotativo entre los ministros religiosos de dos de las tres denominaciones establecidas en el estado. [195] Todo indica que los metodistas prefirieron abstenerse de participar en la nueva congregación.

El éxito de esta comunidad religiosa extranjera causaría el asombro de Howland debido a que según explicó era poco el tiempo y el esfuerzo que en ella se invertían. Este trabajo pastoral era realizado, puntualizaba dicho misionero, "al lado de nuestra verdadera misión". Inclusive su asombro se tornaría en aflicción a medida que el desarrollo del grupo extranjero contrastaba con el estancamiento del grupo mexicano. Ese desequilibrio preocupó a Howland porque podía implicar, a los ojos de los funcionarios de la *American Board*, que se le estaba invirtiendo un creciente interés y un mayor trabajo. [196]

Por encima de los escrúpulos de Howland en lo relativo al trabajo que podía o no considerarse "misionero", la congregación extranjera se convertiría en un apoyo importante para la Misión Congregacional debido a las aportaciones económicas de sus integrantes. Esos recursos fueron empleados en un sinnúmero de compromisos que tenía dicha obra

[193] ABCFM, documentos 53 y 73, volumen 4, 1890-1899.
[194] En una carta fechada el 14 de julio de 1882, Howland informaba, por una parte, que se había extendido a muchos lugares un espíritu más amistoso hacia él y, por la otra, que "*gente importante*" le pidió presidir dos bodas. Cabe hacer notar que de acuerdo con lo asentado por este misionero, en su multicitado folleto de 1889, tanto él como su esposa y la maestra Haskins arribaron a Guadalajara en noviembre de 1882. Según la carta señalada ya se encontraba en la ciudad a mediados de ese año (ABCFM, documento 1, volumen 3, 1880-1889).
[195] ABCFM, documento 149, volumen 8, 1900-1909 y *El Testigo*, t. XIV, núm. 24, 15 dic., 1900.
[196] ABCFM, documentos 20, 53, 73 del volumen 4 , 1890-1899 y 149 del volumen 8, 1900-1909.

misionera, mismos que no se alcanzaban a cubrir con el presupuesto asignado desde Boston. Sin embargo, pareciera que no todo fue positivo en la relación de evangélicos extranjeros y evangélicos mexicanos. Es probable que la difícil situación prevaleciente entre norteamericanos y nacionales a que nos hemos referido antes, originara tensiones entre los dos grupos citados que no obstante de compartir las mismas creencias religiosas se hallaban distanciados por la situación socioeconómica y la identidad nacional. Esa podría ser la razón de que se decidiera separar las clases de la Escuela Dominical, organizando una escuela para americanos, con cuatro grupos y alrededor de 30 alumnos y, por otro lado y con un horario diferente, los grupos conformados por los conversos mexicanos. Esta fue una medida "sabia", de acuerdo con Howland, que de inmediato había redundado en que creciera el número y el interés de los asistentes nacionales.

El débil crecimiento de la iglesia congregacionalista mexicana se manifestó al celebrarse el vigésimo aniversario de su fundación. En esa ocasión se informó que entre 1884 y 1904 habían ingresado 185 fieles, de los cuales 108 seguían en la lista de miembros.[197] Esta cifra representaba alrededor del diez por ciento del total de "miembros en plena comunión" que tenía la Misión México, la cual contaba con un poco más de un millar de personas. Esta noticia no justificaba echar las campanas al vuelo pero tampoco era suficiente para desanimar a los encargados de la difusión del congregacionalismo en Jalisco. Una vez la próxima celebración de la Convención Nacional de Iglesias Evangélicas, que se celebraría en 1905 en Guadalajara, hizo renacer la esperanza de obtener mejores logros como resultado de la celebración a mediados de 1905 de la Convención Nacional de Iglesias Evangélicas. La sede del evento sería la capital jalisciense y se esperaba que esa asamblea pudiera ser un estímulo para la obra misionera protestante. Quizá para algunas denominaciones la esperanza se cumplió. Por lo que se refiere a los congregacionalistas, el acicate provino del Norte del país, por medio de los jóvenes que desde allá se trasladaron a la Perla Tapatía para realizar sus estudios en la nueva institución educativa patrocinada por la *American Board* y dirigida por sus misioneros.

[197] Al parecer, los 20 años del establecimiento de la iglesia de Guadalajara se festejó tanto en 1904 como en 1905 pues en los dos años se publicó la noticia. De acuerdo con lo publicado en la segunda ocasión, la membresía conservaba prácticamente el tamaño que en la década de 1890 pues se decía que: "Ochenta personas contestaron por voz o por carta al pasar la lista" (*El Testigo*, tomo XIX, número 6, 15 de marzo de 1904 y tomo XX, número 6, 15 de marzo de 1905.

IX.- CONCLUSIONES

En el período 1882-1904 los misioneros enviados por la *American Board* a Jalisco implantaron un conjunto de acciones e instituciones destinadas a la propagación de los principios protestantes y congregacionales así como a la formación cristiana y humana de los conversos. No obstante su laboriosidad, los logros cuantitativos fueron escasos puesto que únicamente pudieron reorganizar la iglesia de Tlajomulco y volver a fundar la de Guadalajara. El establecimiento, durante varios años, de una familia misionera en una de las poblaciones más importantes del estado y las giras con fines proselitistas, que realizaron tanto los "obreros" contratados para este fin como los conversos, no redundaron en el incremento del número de iglesias o congregaciones.

El estancamiento de la obra misionera congregacional en Jalisco contrastó no sólo con lo acontecido en otras zonas del país, donde en los mismos años se registró un acelerado crecimiento del número de sociedades protestantes. Además, ese estancamiento llama la atención porque se presentó en un contexto en el que la estabilidad y el progreso, que caracterizaron a la mayor parte del régimen porfirista, parecerían constituir factores propicios para la extensión de la propaganda protestante. Sin embargo, en la *pax* porfiriana encontramos varias circunstancias que obstaculizaron la labor desempeñada por los misioneros y los conversos. La primera de ellas fue la conclusión de la lucha ideológica entre liberales y conservadores en el marco de la cual la secularización había ocupado un lugar prioritario como una condición ineludible para el progreso de la nación. Cuando en 1882 se restableció la Misión del Occidente de México, patrocinada por las iglesias congregacionalistas norteamericanas, habían transcurrido más de tres lustros del triunfo liberal y de la expulsión de los conservadores del escenario político. Una vez desaparecida la rivalidad entre los dos proyectos de nación que habían sostenido cada uno de esos grupos políticos, y lograda la separación de la Iglesia y el Estado, los liberales iniciaron una política de conciliación con la Iglesia que había sido su enemigo más temido durante la primera mitad de la centuria. En el marco de esa política y de la disputa por el poder que se desató entre las distintas facciones de liberales jaliscienses en la década de 1880, perdió importancia la propaganda protestante como un medio destinado a cultivar una nueva religión entre los mexicanos que con el tiempo pudiera restar algo de fuerza al monopolio de lo religioso detentado por la Iglesia católica. En el ámbito social, la desaparición del

anticlericalismo y el fortalecimiento de la Iglesia canceló casi por completo los pequeños intersticios en los cuales se habían desarrollado grupos opuestos al catolicismo y partidarios del protestantismo. El segundo cuerpo misionero se encontró con que se habían eclipsado los "lectores de la Biblia" y los liberales jacobinos que dieron la bienvenida a Stephens y Watkins, y entre los cuales éstos hallaron a sus primeros simpatizantes.

Una segunda circunstancia que incidió en el escaso éxito de la Misión Congregacional fue la xenofilia oficial y la apertura del país a la inmigración y al capital provenientes del exterior que contribuyó a aumentar el temor hacia el extranjero y lo extranjero. La importación de costumbres, modas, doctrinas filosóficas y educativas, corrientes literarias y arquitectónicas, adelantos tecnológicos, entre otras cosas, hicieron del porfiriato la primera etapa en la historia mexicana en que nuestro país estuvo volcado hacia el exterior en busca de todo lo que le ayudara a desarrollarse. Sin embargo, la xenofilia que compartieron el Gobierno y algunos sectores minoritarios de la población contribuyó a exacerbar el rechazo hacia los nacidos fuera del territorio nacional, en especial, hacia los norteamericanos. Estos se convirtieron en el grupo de origen extranjero más numeroso y en el único que hizo proselitismo religioso. La yanquifobia que surgió en las protestas populares que se suscitaron a raíz de la introducción de mejoras como la instalación del alumbrado público o la introducción del ferrocarril resultan significativas en cuanto a lo extendido de la hostilidad hacia los estadounidenses en la mayoría de la población.

La identificación del protestante como norteamericano debió influir en el incremento de la desconfianza hacia la propaganda protestante y, en consecuencia, en el raquítico crecimiento de los grupos de conversos. La creciente hostilidad hacia los oriundos de los Estados Unidos generalizó la convicción de que el protestantismo formaba parte de la estrategia estadounidense tendiente a apoderarse de los recursos naturales e inclusive del territorio que no habían podido arrebatarnos en la guerra de 1847. De ahí la repetida afirmación que proclamaba que las misiones protestantes no poseían fines religiosos sino políticos. El protestante personificaba al enemigo político que asimismo atentaba contra la esencia de lo mexicano. En ese tenor, el rechazo hacia el protestantismo equivalía a la defensa de la soberanía nacional y de la cultura.

El limitado crecimiento del número de conversos que logró la Misión Congregacional en los años de 1882 a 1904 no se explica únicamente como resultado de la

influencia del medio católico sino que estuvo determinado también por causas de origen externo. La primera de ellas fue el escaso personal que destacó la *American Board* en Jalisco pese a que era el estado más densamente poblado de la República Mexicana. La remoción de dos de las tres familias misioneras, que llegaron en el primero de los años señalados, podría estar relacionado con la obtención de mejores resultados en los estados del Norte que en el Occidente. Sea como fuere, el único misionero encargado tanto de las labores proselitistas como del cuidado de los conversos fue el misionero Howland. La presencia de su esposa Sara y de dos maestras, las señoritas Haskins y White, no aminoraba la carga de trabajo para dicho ministro puesto que las mujeres estuvieron dedicadas a la enseñanza en la Escuela Evangélica para Niñas. Por más que se contrató a uno que otro "obrero" para que se encargara de realizar la propaganda religiosa y que se contara con un pastor mexicano, el total de integrantes de la Misión Congregacional no parecen haber sumado siquiera una decena.

Es posible que la existencia de un personal tan reducido hubiera sido la causa de que se privilegiara un método de propaganda "silencioso", como la "predicación con el ejemplo", en lugar de uno de abierta militancia, que impulsara a salir en busca de los inconversos. La predicación mediante el ejemplo, en cambio, consistía en esperar a que los principios y valores que inspiraban al evangélico se reflejaran en su conducta y despertaran la curiosidad de los católicos que entonces se interesarían en indagar qué era lo que originaba ese comportamiento, dando así la oportunidad de que se le hablara del cristianismo protestante. A juzgar por los resultados, este método de propaganda demostró ser poco eficaz para alcanzar uno de los principales objetivos de las iglesias evangélicas como era el crecimiento. La transformación de esa estrategia proselitista en una de carácter más agresivo, que se llevaría a cabo en los primeros años del siglo XX, demostraría que no era el entorno católico ni su intolerancia hacia los que sustentaran una creencia religiosa distinta lo que impedía que se realizara la propaganda protestante de manera abierta.

CAPITULO 5

MISIONEROS NORTEAMERICANOS Y EVANGÉLICOS MEXICANOS A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

I.- INTRODUCCIÓN

El objetivo principal del presente capítulo es analizar los problemas y retos que enfrentó la Misión Congregacional en Jalisco, a partir de los primeros años del siglo XX y hasta 1914, año de su segunda clausura. Además de situar en su contexto el desarrollo de esta obra misionera durante el período señalado, me interesa estudiar la estrecha relación que existió entre los misioneros, los evangelistas u "*obreros*" y los congregantes o feligreses. Todos ellos se propusieron difundir los principios protestantes en la sociedad mexicana, pero esa coincidencia de expectativas y metas no los eximió de vivir ciertos conflictos derivados de la distinta posición que a los misioneros norteamericanos y a los evangélicos mexicanos les correspondía en las labores proselitista y educativa patrocinadas por la *American Board* en el Estado.

El reconocimiento de las cuestiones que unificaban a los misioneros y a los mexicanos que se afiliaron al protestantismo no debe, sin embargo, hacernos olvidar las diferencias que los separaban. La primera de ellas surgía del hecho de ser los misioneros los evangelizadores, esto es, los que se hallaban en posesión de la "verdad" religiosa, y los conversos los que aceptaban esa "verdad". Una segunda diferencia brotaba de su diverso origen nacional: unos y otros provenían de países que se hallaban en una muy distinta condición de desarrollo económico, político y social. Así pues, en la relación entre misioneros y conversos se superponían diferencias o asimetrías de distinta índole que convertían a los primeros en el grupo que detentaba el poder.

A continuación propongo una manera de estudiar la relación de poder existente entre misioneros norteamericanos y evangélicos mexicanos que consiste en analizar sus respectivas reacciones ante uno de los principales ideales que animaron a las misiones protestantes norteamericanas desde el siglo XIX hasta las primeras décadas del XX; ese ideal impulsaba a trabajar para erigir iglesias que fueran autónomas en cuanto a su forma de gobierno, sus recursos económicos y su capacidad de convertirse en misioneras. En busca de concretar esa meta los misioneros establecieron en Guadalajara una institución educativa destinada a la formación de líderes que pudieran encabezar las iglesias nacionales y,

asimismo, se esforzaron en cultivar entre sus miembros la responsabilidad de contribuir a su sostenimiento económico. Ese mismo ideal inspiraría a algunos conversos congregacionalistas a luchar por participar en el gobierno de la Misión y a tratar por diversos medios de fomentar entre sus correligionarios el deseo de incrementar la independencia de las congregaciones en relación a los misioneros y a la *American Board*.

Considero que sólo a través del análisis de cómo se ha desarrollado, en cierta etapa histórica, la relación entre misioneros extranjeros y conversos mexicanos se puede trascender la llamada "teoría de la conspiración", misma que afirma la existencia de yanquis imperialistas disfrazados con el atuendo de misioneros.

En vista de que el renacimiento religioso que se experimentó en la Misión Congregacional de Jalisco, a principios del siglo XX, repercutió en un crecimiento ínfimo del número de congregaciones, me cuestiono, al igual que en el anterior capítulo, sobre las posibles causas del fracaso que acompañó los múltiples esfuerzos empeñados tanto por los misioneros como por los evangelistas y conversos en la difusión del protestantismo en esta región del Occidente del país. Con ese propósito, me adentro en algunos cambios políticos y sociales que tuvieron lugar en las postrimerías del régimen porfirista y que, finalmente, llevarían al estallido de la revolución mexicana.

Entre 1909 y 1913, los acontecimientos políticos cimbraron a la sociedad jalisciense aunque no al grado de interrumpir abruptamente el orden social como sucedió en algunos estados del norte y del centro del país. La lucha entre reeleccionistas y antirreleccionistas, la campaña de Francisco I. Madero (1873-1913), la realización de elecciones fraudulentas que ratificaron al Presidente Díaz, el levantamiento armado de noviembre de 1910, los tratados de Ciudad Juárez, la llegada de Madero a la primera magistratura del país y el golpe de estado dirigido por Victoriano Huerta, constituyeron el ambiente en el que se desenvolvieron las actividades de la Misión Congregacional. En esos agitados tiempos, los congregacionales continuaron con el trabajo proselitista y con las demás actividades que se habían vuelto rutinarias en las pequeñas congregaciones. Más que la efervescencia política, lo que obstruyó el crecimiento del número de afiliados al congregacionalismo fue el resurgimiento del espíritu nacionalista de los mexicanos y la creciente xenofobia que tuvo como blanco primordial a los estadounidenses.

La coincidencia en 1914 de la llegada del constitucionalismo a Jalisco y del retiro de los misioneros de la *American Board* de esta entidad podría dar lugar a que se pensara en la existencia de una vinculación entre ambos acontecimientos. Sin embargo, la clausura de la obra misionera citada fue el resultado de una decisión tomada por los misioneros y la *American Board*, y nació del acuerdo establecido con otras sociedades misioneras, que también trabajaban en México, de hacer una distribución más racional de sus respectivos misioneros con el fin de lograr mayores avances en la propaganda religiosa. A resultas de ese convenio, los misioneros congregacionalistas se concentraron en el Norte del país y dejaron Jalisco en manos de los metodistas. De esa manera concluyó la labor iniciada cuatro décadas antes por los pioneros Stephens y Watkins.

II.-LA RELACIÓN ENTRE EVANGELIZADORES Y EVANGELIZADOS

La propaganda protestante en México, realizada por las sociedades misioneras de los Estados Unidos, inauguró un nuevo tipo de relación entre los ciudadanos de ambos países: la establecida entre evangelizadores y evangelizados. Además, por efecto de su conversión religiosa, los mexicanos afiliados al cristianismo reformado se convirtieron en socios de los misioneros en la labor de propaganda religiosa. Los misioneros y los evangelistas u "obreros" trabajaron codo con codo en las actividades proselitistas, educativas y en las destinadas a la superación religiosa y humana de los creyentes. En el caso de la Misión Congregacional, la cooperación que se estableció entre misioneros y conversos desembocó en algunas ocasiones en desacuerdos y enfrentamientos que sin llegar a ser graves dan pie para analizar la interacción entre ambos grupos como una relación de poder, lo cual constituye un ángulo poco estudiado de la historia del protestantismo en México.

La estrecha asociación que predominó entre misioneros y conversos no modificó las diferencias de diverso origen que separaban a dichos grupos ni tampoco borró la situación de dependencia en que vivían las iglesias, escuelitas y asociaciones evangélicas debido a que su funcionamiento estaba sujeto a los recursos económicos que les proporcionaban las sociedades misioneras norteamericanas.

Las desavenencias que enfrentaron a los misioneros y a sus prosélitos afloraron a medida que se intentó concretar el ideal que fundamentaba a las misiones protestantes norteamericanas, mismo que se propuso a las iglesias evangélicas mexicanas como una

meta a alcanzar. El supremo ideal de ese movimiento consistía en que todos los hombres reconocieran a Jesucristo como "su Divino Salvador y Señor" y en persuadirlos a que se convirtieran en sus discípulos. Una vez logrado esto, se les debía convencer de reunirse en iglesias que "se autogobiernen, se autosostengan y sean a su vez misioneras".[1]

Para las iglesias congregacionalistas que, como se ha dicho, carecían de una estructura jerárquica de gobierno, y en las cuales éste es ejercido por la asamblea de creyentes, el gobierno autónomo, el sostenimiento propio y la responsabilidad misionera implicaban cuestiones tales como la madurez cristiana y personal de los miembros para solventar los gastos que implicaba su funcionamiento como grupo religioso, la proyección de su desarrollo y crecimiento y la capacitación de sus propios líderes; de igual manera, requería de vigilar la buena marcha de los asuntos rutinarios y extraordinarios que afectaban al grupo tanto como decidir los cambios que debían introducirse en materia de doctrina, liturgia y gobierno de la iglesia. Se trataba, pues, de un ideal ambicioso que los misioneros inculcaron en los conversos al grado que éstos se lo apropiaron y trabajaron por hacerlo realidad.

Para entender, en su complejidad, la relación entre misioneros estadounidenses y congregacionales mexicanos, es conveniente acudir a la definición de poder que propuso Michel Foucault. Este sociólogo francés considera que la soberanía del Estado y la forma de la ley son más bien expresiones terminales del poder pero que éste está en todas partes, no porque lo englobe todo sino porque surge de todas partes. El poder, afirma, "no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada". El poder se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro.[2] "El término de 'poder' designa relaciones entre 'miembros asociados'".[3] La relación a la que da lugar puede ser el efecto de un consentimiento anterior o permanente. Ni la violencia ni la coerción sustentan la relación de poder. Por el contrario, aclara este autor:

---

[1] Patterson, 1990, pp. 74 y 75.
[2] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI Editores, 1999, 27ª edición, pp 112 y 113.
[3] Michel Foucault, "Cómo se ejerce el poder" en *La cultura en México, Suplemento de Siempre*, núm. 1, 13 de marzo de 1985.

> una relación de poder se articula sobre dos elementos que le son indispensables para que sea justamente una relación de poder: que el 'otro' (aquel sobre el cual se ejerce) sea reconocido y permanezca hasta el final como sujeto de acción; y que se abra ante la relación de poder todo un campo de respuestas, reacciones, efectos, invenciones posibles. [4]

La relación de poder no es simplemente una relación entre miembros asociados, individuales o colectivos, es "un modo de acción de unos sobre otros" y, más precisamente, es "un modo de acción sobre las acciones de otros". Ese tipo de poder se encuentra menos en el orden del enfrentamiento entre dos adversarios o en el compromiso de uno frente al otro, que en el orden del "gobierno". En su acepción original, este término comprendía, además de formas instituidas y legítimas de sujeción política o económica, "modos de acción más o menos pensados y calculados, destinados todos a actuar sobre las posibilidades de acción de otros individuos. En este sentido, gobernar es estructurar el campo de acción eventual de otros".[5]

El "gobierno" de la Misión Congregacional estaba en manos de los misioneros. No obstante que, como ya se ha dicho, uno de los principios cardinales del congregacionalismo era el gobierno democrático que en teoría debía ejercer la asamblea de creyentes, en realidad las decisiones importantes que afectaban el funcionamiento de las pequeñas congregaciones y escuelitas, las tomaban los misioneros por medio de la Junta Misionera. Se suponía que los acuerdos concertados en este organismo, del que formaban parte todos los misioneros norteamericanos, debían ser aprobados por el Consejo Prudencial de la *American Board*, aunque en la vida cotidiana los misioneros gozaban de una gran independencia. Eran los misioneros quienes poseían la capacidad de "estructurar el campo de acción eventual" de los afiliados a la denominación citada. Prueba de ello es que el conjunto de acciones tendientes a la consecución de la autonomía de las iglesias congregacionales mexicanas se aglutinó en torno al ideal que los misioneros propusieron a los conversos. El poder de los misioneros se constata en su capacidad de convencer a los creyentes sobre lo deseable de ese ideal y conseguir que lo adoptaran y lucharan por hacerlo realidad.

[4] *Loc. cit*.
[5] *Loc. cit*.

El análisis de las relaciones de poder exige, entre otras cosas, fijar la atención en el "sistema de diferenciaciones que permiten actuar sobre la acción de los demás".[6] Las diferencias que separaban a los misioneros y a los evangélicos tenían varios orígenes: la nacionalidad, la cultura, la educación, los saberes especializados y el control de los recursos económicos y simbólicos. Todas y cada una de esas diferencias estaban a favor de los misioneros. Provenían de un país rico y poderoso, cuyo crecimiento demográfico y económico se había incrementado a lo largo del siglo XIX, y lo había convertido en una nueva potencia imperialista, capaz de competir con las naciones europeas colonialistas. Pertenecían a una cultura que despertaba una gran admiración y que constituía un modelo para los países de América Latina, en especial, para sus oligarquías gobernantes. A su alto nivel educativo formal aunaban los saberes especializados que los convertían en los "evangelizadores", esto es, los poseedores de la "verdadera religión", lo cual les otorgaba un estatus por encima de los que aceptaban esa "verdad": los evangelizados. También aparecían como los dueños de los recursos económicos que sustentaban la obra misionera en su conjunto y quienes decidían el destino de dichos recursos. Ellos eran los que, en última instancia, estaban facultados para determinar el rumbo que debían seguir el trabajo evangelístico y educativo así como, en términos generales, la vida de las iglesias o congregaciones.

En la relación misioneros-conversos, la asimetría favorecía a los primeros y los colocaba en la situación privilegiada de "estructurar el campo posible de acción de otros", que en este caso eran los que habían abrazado el cristianismo protestante y aceptado los principios del congregacionalismo como forma específica de vivir ese cristianismo. Pese a esta situación, no existen evidencias que demuestren que los misioneros –quienes detentaban el poder- ejercieron algún tipo de coerción sobre los mexicanos afiliados al protestantismo. En este sentido, la relación entre misioneros y conversos constituye una excepción a lo afirmado por Mary Louis Pratt en el sentido de que, por lo general, las relaciones que se establecen entre sujetos pertenecientes a culturas desiguales implican condiciones de coerción e insuperable conflicto.[7] Las posturas y opiniones que enfrentaron a los misioneros y evangélicos se resolvieron mediante el acuerdo.

[6] *Loc. cit.*
[7] Pratt, 1997, pp. 26 y 27.

Por otro lado, siguiendo a Foucault, no perdemos de vista que el poder se ejerce solamente sobre sujetos libres y mientras son libres. Por tanto, esta perspectiva teórica ayuda a interpretar los datos de carácter histórico que demuestran que el grupo de conversos al protestantismo no se convirtió en un conjunto de individuos pasivos, en meros receptores de las enseñanzas dadas por los misioneros, despojados de la posibilidad de manipular sus nuevos conocimientos. Las reacciones de los evangélicos pueden entenderse mejor si se tiene en cuenta que: "En ese complejo juego que se establece entre el poder y la libertad, ésta tiene que presentar una oposición a un ejercicio del poder que en última instancia tiende a determinarla enteramente".[8]

Precisamente, esta es la segunda cuestión que se quiere destacar a continuación pues a través de las críticas, los desacuerdos e inconformidades manifestadas por los congregacionales mexicanos frente a las decisiones de los misioneros, se revelan como sujetos de acción, que ejercieron su libertad para luchar por adaptar las enseñanzas recibidas de sus evangelizadores de modo que sirvieran también a sus intereses. Lo que traslucen las diversas acciones que emprendieron para limitar el poder de los misioneros y para tratar de erigirse en un contrapeso de éste, demuestra que los "*evangelizados*" no se asimilaron a la cultura norteamericana ni tampoco se transformaron en seres sumisos a sus evangelizadores o en traidores de su patria, como afirmaban sus detractores católicos. Según éstos, el protestantismo se proponía "americanizar a los mexicanos"[9] y hacerlos "esclavos de los norteamericanos".[10] Se decía también que "los mexicanos que de cualquiera manera favorecieran la propaganda protestante, se manchaban con el crímen de traición a la patria".[11] Por efecto de su conversión religiosa, los mexicanos abrigarían más simpatías por los yanquis que por sus compatriotas, de modo que "en caso de guerra entre México y los Estados Unidos se inclinen a favor de nuestros vecinos más bien que a favor de su propia patria".[12]

El origen exógeno del ideal que movilizó a los conversos no impidió que éstos lo manipularan y adaptaran en su propio beneficio, pro ejemplo, lograr un lugar en la Junta Misionera, y conseguir el paulatino reemplazo de los líderes y los recursos extranjeros por

[8] *Ibid*.
[9] *La Religión y la Sociedad*, Época tercera, tomo I, 29 de enero de 1888.
[10] *Ibid*., 27 de junio de 1886.
[11] *Ibid*., 22 de agosto de 1886.
[12] *Ibid*., tomo II, 8 de marzo de 1891.

otros de origen nacional. En otras palabras, los conversos le imprimieron un sello nacionalista a la lucha por concretar la triple meta del sostenimiento propio, el autogobierno y la responsabilidad de convertirse a su vez en propagadores de la religión reformada.

III.- El AUTOSOSTENIMIENTO Y LA CRISIS DE RECURSOS ECONÓMICOS Y HUMANOS DE LA MISIÓN CONGREGACIONAL.

En la Misión Congregacional de Jalisco afloraron en la década de 1890 dos problemas que, en apariencia, estaban interrelacionados: la necesidad de alcanzar la independencia económica de las iglesias mexicanas y el creciente desequilibrio entre los recursos económicos que demandaba la obra misionera desarrollada en la entidad y el presupuesto asignado por la *American Board* para tal objetivo.

La enseñanza acerca del autosostenimiento o sostenimiento propio establecía que el creyente debía contribuir al mantenimiento de su iglesia. El monto de la aportación económica debía fijarlo cada persona, según su propia conciencia, teniendo presente que todo era, en última instancia un bien que provenía de Dios, por lo que un buen cristiano estaría de acuerdo con destinar una parte de su salario o de sus ganancias para el culto que a El le rendía.

La tarea de concientizar a los conversos de lo que significaba el sostenimiento propio la iniciaron los misioneros congregacionales desde los ochenta del siglo XIX. Ya en los primeros números de *El Testigo* se precisaba que: "La Iglesia Evangélica no es una crianza de ingratos" y dado que el amor y la gratitud siempre buscaban medios de manifestarse, "el verdadero creyente tendría por privilegio participar en la obra de su Salvador".[13]

El que se impartiera desde los primeros años posteriores al restablecimiento de la Misión Congregacional la enseñanza acerca del sostenimiento propio no implicaba que los misioneros pensara en ello como un objetivo realizable en el corto plazo. No resulta lógico pensar que los enviados de la *American Board* albergaran en aquel momento la expectativa de que sus contados feligreses pudieran encargarse de manera regular de una parte de los gastos que implicaban las iglesias de Guadalajara y de Tlajomulco. Más bien, la prematura aparición de este asunto puede verse como una réplica a la acusación que les hacía la

[13] *El Testigo*, tomo I, número 19, 1 de octubre de 1887.

Iglesia católica a todas las misiones norteamericanas, en el sentido de que ofrecían gratuitamente los servicios religiosos e inclusive daban dádivas a la gente con tal de lograr prosélitos. En efecto, los enviados de varias denominaciones incurrieron en la primera de dichas prácticas con el propósito de subrayar los "abusos" que en muchos casos cometía el clero católico en el cobro de las obvenciones parroquiales. Cabe recordar que Watkins se condolía de la gente de escasos recursos que ni con los ahorros de toda la vida alcanzaba a cubrir los pagos que se le exigían por la impartición de los sacramentos del bautismo y el matrimonio. Por otra parte, la liberalidad de los misioneros dependía de la cuantía de los recursos que les suministraba la sociedad que los patrocinaba: el mismo Watkins protestó al enterarse de que los metodistas repartían gratuitamente ejemplares de la Biblia, en tanto que ellos debían venderlos en acatamiento a las órdenes que recibían desde Boston. [14]

Al observar algunos autores católicos que se prolongaba la dependencia de las pequeñas congregaciones evangélicas señalaron de inmediato que los mismos misioneros la habían prohijado al acostumbrar a sus prosélitos a recibir gratuitamente los servicios religiosos. En buena medida ese señalamiento era acertado pero habría que ir más allá de la causa aparente para encontrar que la supeditación económica de los grupos protestantes tenía orígenes más profundos que, en última instancia, trascendían lo que los misioneros pudieran hacer para promover la independencia económica de las iglesias nativas o del empeño con el que los creyentes se propusieran alcanzar ese objetivo. El bajo estatus socioeconómico de los evangélicos, el reducido tamaño de las congregaciones y la inestabilidad que éstas experimentaron en sus membresías eran manifestaciones de circunstancias de carácter estructural, en particular, de la hegemonía del catolicismo. El monopolio detentado por la Iglesia católica dejaba un espacio mínimo y marginal a la disidencia religiosa de manera que los medios de sobrevivencia de ésta eran asimismo muy precarios. En esta situación incidía asimismo el creciente emprobrecimiento de los sectores mayoritarios de la población lo cual pondría grandes limitaciones al deseo de los grupos evangélicos de hacerse cargo por lo menos de una parte de los gastos derivados de su funcionamiento. Los estudios sobre el porfiriato corroboran que los individuos de los

[14] De acuerdo con los congregacionalistas, la obra realizada por la Iglesia Metodista Episcopal del Sur dispuso, en Jalisco, y en otras entidades federativas, de un financiamiento mucho más elevado que el otorgado por la *American Board.*

niveles más bajos de la sociedad enfrentaron "una constante inseguridad en el empleo, y con frecuencia vivieron en los linderos de la subsistencia".[15] Hacia 1895, en Jalisco, había un peón jornalero por cada cuatro habitantes "proporción que la convertía en la entidad con mayor fuerza de trabajo en condiciones de servidumbre del País, debido a lo cual, fue más fácil mantener bajos los salarios y largas las jornadas de labor".[16] Los campesinos recibían en promedio 25 centavos por una jornada de catorce o más horas. La situación para el proletariado urbano no era muy diferente: sus salarios fluctuaban entre 37 y 50 centavos diarios.

Howland percibía que estas dos realidades -la hegemonía del catolicismo y la pobreza generalizada- se oponían a la consecución del autosostenimiento y, por ello, evaluaba cuidadosamente la conveniencia de emprender ciertas acciones en el medio rural jalisciense, donde se conjuntaba un acendrado catolicismo -que él llamaba "fanatismo"- con crisis recurrentes que agravaban las condiciones de vida de las mayorías. En su informe de 1894-1895, al referirse a las señales positivas que empezaban a brotar en San Miguel Zapotitlán, después de años de trabajo, añadía: "El lugar y la región son tan fanáticos que lo mejor es proceder con precaución y el esfuerzo debe encaminarse a hacer que el trabajo se autosostenga en la medida de lo posible". Por la misma razón rechazó la idea de abrir escuelitas en los pueblos donde había una o varias familias de conversos pues la gente no podría sostenerla ni al principio ni en el futuro y, por tanto, se convertirían en un obstáculo para impulsar el autosostenimiento.[17]

La pobreza, y aún la miseria, predominante en las iglesias protestantes de Jalisco constituyó una rémora permanente para la recaudación de un monto considerable de recursos económicos. Así lo expresaron muchas veces los misioneros de la *American Board*, que debieron vivir, como acostumbra decirse, entre la espada y la pared, en lo tocante a los asuntos financieros. Por un lado, esos cruzados de la causa protestante estaban conscientes de que sus patrocinadores esperaban que las iglesias nativas incrementaran sus contribuciones conforme pasaba el tiempo, con lo cual darían una señal innegable de un cristianismo maduro y responsable. Detrás de los señalamientos de los misioneros que

[15] Ellen McAuliffe Brennan, *Demographic and Social Patterns in urban Mexico: Guadalajara, 1876-1910*, Columbia University, Ph.D., 1978, Abstract i-iii.
[16] Muriá, 1981, tomo 3, p. 436.
[17] ABCFM, documento 283, volumen 6, 1890-1899.

justificaban a la vez los avances de la causa protestante y el esfuerzo de los feligreses por elevar sus aportaciones económicas, se adivina la presión ejercida por la sociedad misionera en ambos sentidos. Sin embargo, los misioneros no podían hacer caso omiso de la realidad de que la mayoría de sus feligreses pertenecían a los estratos bajos de la sociedad. En relación con su exiguo patrimonio, las aportaciones que hacían aquellos se podían considerar generosas, aseguraron siempre los misioneros. Si tuvieron dudas, en lo relativo al esfuerzo que en ese sentido hacían los conversos, nunca las manifestaron.

Para los misioneros, el desarrollo de un mayor número de actividades, como por ejemplo en el campo de la educación, no estaba supeditado a la cooperación de los creyentes sino al volumen de recursos económicos y humanos que les proporcionara la asociación misionera para la que laboraban. Ese volumen dependía de la disposición de los miembros de las iglesias protestantes norteamericanas de contribuir para las misiones que cada una de ellas patrocinaba en el extranjero y del estado general de la economía de los Estados Unidos. Tanto sus etapas de bonanza como de escasez repercutían en el flujo de recursos económicos que los miembros de las iglesias mencionadas canalizaban al combate del paganismo y a la difusión de los principios religiosos y los valores éticos del protestantismo más allá de las fronteras del país.

Esta relación entre crisis de las misiones extranjeras y el estancamiento o decrecimiento de la economía norteamericana se presentó en varias ocasiones. Quizá la primera de ellas aconteció en 1889 cuando las misiones protestantes enfrentaron serias dificultades financieras para proseguir el trabajo que desarrollaban en México. El anuncio hecho por sus respectivos patrocinadores de que no podían continuar enviando los recursos humanos y económicos que se necesitaban sobrevino en un momento en que empezaban a manifestarse los síntomas de la recesión que sufriría la economía estadounidense en el período 1893-1897. Las dificultades financieras afloraron hacia fines de los años ochenta en la frontera media que empezó a sufrir los devastadores efectos de la deflación. Las granjas del Sur y del Oeste estaban literalmente hipotecadas al Este. En cambio, en esta zona de los Estados Unidos, se vivía todavía una etapa de prosperidad que era resultado de la última gran oleada de construcciones ferroviarias, inmigración masiva y expansión urbana.[18]

[18] Adams, 1979, p. 149 y Morison, 1993, p. 538.

Ante la emergencia, los misioneros de distintas denominaciones se reunieron a discutir el problema y se comprometieron a elaborar un documento con el propósito de demostrar que los resultados del esfuerzo y el dinero invertidos en el país eran evidentes. Esos resultados se expresaban en el número de creyentes, simpatizantes y mártires al igual que en el número de iglesias y periódicos que sostenían. En ese balance general se incluía asimismo un recuento de los norteamericanos y nacionales, dedicados a la propagación del protestantismo:

-Misioneros ordenados	43
-Misioneros no ordenados	44
-Mexicanos ordenados	146
-Maestros mexicanos	96
-Número total de trabajadores mexicanos	273
-Número total de trabajadores	442
-Comunicantes	12 967
-Creyentes	26 967
-Periódicos evangélicos	8
-Iglesias construidas	75
-Mártires (muertos por persecución)	62[19]

Los misioneros de varias denominaciones aseguraron que esta información comprobaba que el "campo" mexicano a su cargo había dado fruto; por ello, solicitaban que se le extendiera el respaldo económico en atención al hecho de que la mayoría de los creyentes pertenecían a los grupos sociales más bajos y vivían en una "pobreza que era desconocida en los Estados Unidos". [20] Coincidían en opinar que mientras podían influir en las clases pudientes debían continuar sosteniendo la obra misionera. Esta convicción no impidió que se empezara a pensar en estrategias encaminadas a brindarse apoyo mutuo, más allá de sus diferencias confesionales. La primera iniciativa en ese sentido la propuso la Misión Presbiteriana y consistió en convocar a todos los misioneros a una reunión que se verificó en Zacatecas, el 19 de marzo de 1889. En ella se instó a los presentes a elaborar un plan para el establecimiento de un Seminario Evangélico Unido, en la ciudad de México, que sería presentado a las distintas sociedades misioneras norteamericanas para su discusión y aprobación.[21] Aunque esta iniciativa tardaría mucho tiempo en madurar y

[19] ABCFM, documento 5, volumen 2, 1880-1889.
[20] *Loc. cit*.
[21] ABCFM, documento 5, volumen 2, 1880-1889.

concretarse, es importante consignar su temprana aparición como una señal de la conciencia de los misioneros de que los recursos que tenían a su alcance siempre resultarían insuficientes frente a los retos que se habían trazado.

La época de "vacas flacas" que se anunció a fines de los años ochenta irrumpió con toda su fuerza en 1893 cuando las misiones protestantes se vieron envueltas en una grave crisis financiera hacia 1893-1896, cuando las economías de Estados Unidos y México cayeron en una depresión ocasionada por la caída en el precio de la plata. En aquel país se desencadenó un colapso financiero en Wall Street y un gran desempleo. De este lado del Río Bravo, el desplome de ese metal precioso coronó una serie de desgracias naturales y de salud pública que ocurrieron en los años previos. En 1891 se registraron varias erupciones del volcán de Colima. Al año siguiente la sequía asoló el territorio nacional y, además, varios temblores afectaron a los estados del Occidente. En consecuencia, 1892 y 1893 fueron años de precios altos, escasez y hambre, problemas que se agravaron debido a las epidemias de tifo y viruela que asimismo recorrieron las distintas zonas del país causando una elevada mortandad, en especial, en la población infantil.[22]

En ese año, en que se conjugaron tantas desgracias, se recogió en la Misión México una cantidad cercana a los tres mil pesos, lo que fue informado a Boston como una nueva demostración de los avances habidos en lo relativo al sostenimiento propio. Para sopesar el esfuerzo realizado por los conversos había que considerar "la indigencia de la mayor parte de los miembros y la espantosa miseria que ha prevalecido en las más de las regiones en que la misión trabaja".[23] Lo recolectado era, en efecto, considerable y en su mayor parte debió ser aportado por las congregaciones de Chihuahua, Sonora y Sinaloa, cuyo tamaño y recursos superaban los de las jaliscienses. Esta suposición resulta lógica cuando se sabe que, en 1911, las iglesias jaliscienses reunieron únicamente 95 pesos para la labor evangelística y 420 pesos para otros gastos. Así pues, la pobreza de los habitantes de Jalisco y, en especial, de los conversos al congregacionalismo, excedía la que padecían sus correligionarios de las entidades norteñas comprendidas por la Misión.

La disposición de los creyentes congregacionalistas era digna de encomio pero los representantes de la *American Board* sabían que el desarrollo de la Misión dependía de los

[22] González, 1976, p. 231.
[23] *El Testigo*, tomo VI, número 14, 15 de julio de 1893.

recursos que esta asociación les proporcionara, y no de la suma de las aportaciones de los creyentes mexicanos y del producto de la venta de la Biblia y demás literatura religiosa. En consecuencia, siguieron solicitando lo que consideraban necesario para hacer progresar la obra a su cargo aunque, a la vuelta del correo, recibieran una tras otra respuestas negativas. Por ejemplo, en 1893, Howland creyó que había llegado el momento idóneo para construir un edificio propio para la Escuela Evangélica de Niñas. Varios factores se presentaban favorables a ese proyecto: la institución educativa en cuestión registraba un crecimiento en su matrícula, el dólar difícilmente alcanzaría una cotización más alta y Guadalajara, después de una etapa de depresión, empezaba a levantarse de nuevo por lo que los bienes raíces recuperarían su valor en los años siguientes. Era el momento adecuado para realizar una inversión así, escribía entusiasmado Howland. Sin embargo, con pleno conocimiento de la difícil situación prevaleciente, él mismo añadía: "Pero el estado financiero del país y de la sociedad misionera es tal que supongo que esta cuestión está fuera de toda discusión".[24] Y, en efecto, la Escuela citada seguiría funcionando en casas-habitación alquiladas.

Otro efecto de la crisis económica norteamericana fue la suspensión del envío, por parte de la *American Board*, del salario de Lino Pacas, ayudante de la Misión. En este caso se pudo evitar su despido y seguir dándole diez doláres al mes "de parte de recursos privados". Por entonces, comenzó a señalarse la necesidad de que la congregación de El Divino Redentor se hiciera responsable de mantener a un pastor aunque, a la vez, se reconocía que ese objetivo aparecía muy lejano aún cuando la colecta de esa congregación había registrado un ligero aumento. Por su parte, los creyentes de Tlajomulco, conscientes de la difícil situación, dieron los pasos iniciales para reunir un fondo con el cual efectuar las mejoras materiales que necesitaba el salón de cultos y para otros objetos semejantes. [25] Estos pequeños pasos comprobaban que la enseñanza acerca del sostenimiento propio no había caído en saco roto pero, asimismo, que faltaba mucho por recorrer antes de lograr la independencia económica de las pequeñas iglesias.

En 1896, la persistencia de la crisis motivó que las diferentes misiones norteamericanas tuvieran como principal preocupación la implantación de nuevos métodos

[24] ABCFM, documento 265, volumen 6, 1890-1899.
[25] *El Testigo*, año VIII, número 2, 15 de enero de 1894.

para impulsar el autosostenimiento. De acuerdo con Howland todos sus integrantes entendían la necesidad de modificar paulatinamente las bases de dependencia sobre las que se erigían las misiones hasta llegar a la independencia económica. El "*quid*" del problema, y lo que daba lugar a considerables diferencias de opinión, explicaba, estaba en "cómo adaptar lo nuevo a lo viejo".[26] Con esta expresión parecía aludirse al pasaje del Evangelio que se refiere al error que supone colocar vino nuevo en odres viejas y que es una metáfora sobre la madurez del creyente. Por tanto, el enigma que se planteaban Howland y sus colegas se refería a la dificultad de avivar en los conversos el sentido de responsabilidad que implicaba su nueva condición de cristianos evangélicos que debían hacerse cargo de mantener sus congregaciones y tratar de dejar de depender de las sociedades misioneras norteamericanas.

También en el caso de los congregacionales la preocupación por encontrar la forma de elevar los donativos de la feligresía se intensificó al finalizar los años noventa. En 1898 se encargó a Howland y a Eaton la elaboración de una "declaración de principios de sostenimiento propio" que debería ser adoptado por todas las "estaciones" de la Misión.[27] Al mismo tiempo, se analizó la posibilidad de suspender *El Testigo* -que por entonces cumplía doce años de vida- o de buscar la colaboración de los presbiterianos para imprimirlo de manera conjunta. Al final se optó por mantenerlo como hasta ese momento. La defensa que Howland hizo en ésa y en otras ocasiones similares de su periódico debió ser lo que influyó en su conservación. Este misionero se mostraba orgulloso de que *El Testigo* tuviera el mayor tiraje entre las publicaciones de su género. Dos veces al mes, se editaban 900 copias que se enviaban a los suscriptores mexicanos y de otros países de habla castellana en el mundo. Pero, sobre todo, la defensa del periódico se fundamentaba en la convicción de que representaba un magnífico medio de propaganda. No era fácil estimar su impacto, decía el misionero citado, pero "en teoría, llegar a mil o más lectores, entre ellos líderes de opinión, es mucho más efectivo que predicar a un ciento de personas que tienen poca comunicación con el resto del mundo".[28]

Aunque en ciertas etapas, como las que se presentaron en 1889-1890 y 1893-1896, la escasez de recursos económicos que se vivió en la Misión Congregacional estuvo

[26] ABCFM, documento 283, volumen 6, 1890-1899.
[27] ABCFM, documento 87, volumen 4, 1890-1899.
[28] ABCFM, documento 294, volumen 6, 1890-1899.

estrechamente vinculada con las vicisitudes de la economía norteamericana, en otros períodos no parece haber sucedido así. Las constantes peticiones hechas por los misioneros para que les elevaran el presupuesto anual que se les asignaba, se les enviaran a nuevos colegas y se contratara a más ayudantes mexicanos, nos sugiere que la insuficiencia de los recursos tuvo un carácter casi permanente. Por ello se puede pensar que hubo otras causas, más allá de las crisis económicas norteamericanas, de la estrechez de recursos de todo género que padeció esta obra misionera. En las opiniones vertidas en torno a la necesidad de contar con más personal se encuentran evidencias de la existencia de razones de índole cultural que pudieron haber influido en las crisis constantes de la Misión México de la *American Board*. De acuerdo con esas opiniones, el romanticismo y el anticatolicismo que formaban parte del ethos de los misioneros tuvo un efecto en su tendencia a subestimar a México como un "*campo*" misionero en toda la extensión del término. Otro tanto se podría pensar con respecto a los recursos económicos: la insuficiencia con que éstos fluyeron sería la consecuencia de la negativa de las membresías congregacionalistas norteamericanas a cooperar para el desarrollo y la expansión de la propaganda protestante en este país.

La presencia de un pequeño número de misioneros, en la etapa de auge de las misiones extranjeras norteamericanas, llama la atención si se considera que la vecindad geográfica y el ferrocarril facilitaban el traslado de un número mayor de propagadores del cristianismo reformado. Sin embargo, se debe tener en cuenta la influencia de ciertas ideas y prejuicios que estaban muy extendidos entre los estadounidenses protestantes y que, como ya se dijo en otro capítulo, provenían del romanticismo -entre ellos, la fascinación por la diversidad y el exotismo- y del anticatolicismo. El trascendente papel que esas corrientes ideológicas jugaron en la empresa misionera, y en el talante de quienes se dedicaron a ella, nos remite a otras causas de que sólo trabajaran en nuestro país un reducido número de propagadores del cristianismo del total que se dedicaron a las misiones extranjeras patrocinadas por las distintas denominaciones evangélicas. Un ejemplo del magnetismo que ejercía el exotismo en quienes se dedicaban a las misiones extranjeras se tiene en lo expresado por el misionero Louis B. Fritts, quien fue trasladado del Lejano Oriente a Guadalajara en 1910. Después de unos meses de residir en esta ciudad, Fritts comparaba el mundo fascinante que había descubierto en la sociedad asiática y lo decepcionante que le resultaba la sociedad mexicana:

> Sobre el valor que puede tener mi experiencia en Ceylán para el desarrollo de mi trabajo aquí, es difícil saberlo. Encuentro penoso romper con mi primer amor y estoy comparando constantemente la gente y los métodos de trabajo, utilizados en los dos países y debo decir que el balance por lo generalse inclina hacia Jaffna. Mi propia convicción es que es un error enviar trabajadores de un campo a otro, a menos que los campos sean más similares que México y Ceylán.[29]

Así pues, la incapacidad de destinar un subsidio mayor para la obra, que patrocinaba en México la *American Board,* no tuvo como único origen la disminución de los fondos económicos de esta asociación en determinadas coyunturas sino que debe pensarse en la existencia de una deliberada postura reacia de quienes la conformaban de incrementar el presupuesto destinado a este país. Al comentario de Fritts se pueden sumar las expresiones de inconformidad, disgusto, desánimo e inclusive ultimátums que, en varias ocasiones, dirigieron los misioneros a su sociedad misionera, y que resultan elocuentes en cuanto a su convicción de que faltaba en sus patrocinadores la disposición para otorgarles mayores recursos.

Aparte de la fascinación por lo exótico podría haber influido el anticatolicismo existente en la sociedad norteamericana decimonónica. Así como este prejuicio incentivó, a principios de los años de 1870, la instalación de una misión en nuestro país, que a través de la propagación del protestantismo sentara las bases de una profunda transformación social, es posible que, al cabo de un tiempo, fuera la causa del desinterés por el futuro que aguardaba al pueblo mexicano, incapaz de liberarse de la "retrógrada" Iglesia católica y de los gobernantes corruptos e ineptos. Si así fuera, resultaba lógica la menor disposición a sufragar los gastos de una misión que presentaba pocos resultados y parecía estar muy lejos de alcanzar su independencia económica.

Tanto las peticiones como los exabruptos de los misioneros, que a continuación se citan, resultan significativas en lo referente a las influencias culturales de la época y fundamentan la hipótesis antes expresada.

En 1900 y 1901, los problemas de financiamiento y de falta de personal se disimularon con toda la actividad que trajo consigo la fundación en Guadalajara del Colegio Internacional. La adquisición de un terreno grande, en una de las nuevas y bien cotizadas colonias de la capital jalisciense, y el inicio de la construcción de los edificios de

[29] ABCFM, documento 384, volumen 11, 1910-1919.

la escuela, podrían hacer creer que la crisis de la Misión Congregacional se había logrado superar con éxito. Reforzaría esa creencia el inicio de un nuevo período de crecimiento de la economía norteamericana impulsado por el estallido de la guerra contra España (1898) y el descubrimiento de oro en Alaska y en Australia. Sin embargo, el nuevo Colegio incrementó los gastos y la necesidad de contar con más personal, tanto de origen norteamericano como mexicano, e hizo imposible que se pudieran seguir ocultando o ignorando circunstancias que, todo parece indicar, nada tenían de novedosas.

La insuficiencia de recursos económicos y humanos preocupó dos años después de inaugurados los cursos en el Internacional. Sus directores insistieron con mayor énfasis en la necesidad de que se acrecentara el apoyo que se les enviaba desde Boston. La carga de trabajo había aumentado considerablemente y sólo el misionero Wright había llegado a compartirla con Howland. El traslado de aquél había dejado un hueco difícil de llenar en la Misión del Norte en un momento en que, al parecer, se habían retirado varios de los misioneros veteranos que trabajaban en esa zona. Urgía la llegada de nuevos elementos que ayudaran a sostener la obra. Sin embargo, las peticiones en este sentido no encontraban eco entre los misioneros bisoños que preferían los países lejanos de Norteamérica porque se negaban a considerar a su Vecino del Sur como un auténtico "*campo*" misionero. Para el misionero Wright, esa postura demostraba una ignorancia supina según afirmó en una carta dirigida a los cuarteles generales de la *American Board*, en abril de 1903, después de saber que, una vez más, se había frustrado la posibilidad de que se reforzara el equipo destacado en Jalisco pues una misionera que en un principio había aceptado establecerse en Guadalajara había cambiado de parecer a última hora. Sin ocultar la exasperación que le producía esa actitud de sus colegas tanto como la falta de individuos capacitados que colaboraran en las instituciones educativas que dirigían, Wright escribía:

> Es, de hecho, un poco difícil de entender por qué los candidatos se niegan a considerar este campo, del cual no tienen la menor idea, como uno no del todo misionero, debido a que está tan cerca de casa que difícilmente puede pensarse en él como un verdadero campo misionero, pero esto no sería así si hicieran la prueba y se dieran cuenta de la necesidad que existe aquí, del estado actual de nuestro trabajo ocasionado por el retiro de casi todo el equipo misionero, y el peligro de que todo lo que se ha hecho, será abandonado debido a la falta de trabajadores.[30]

[30] ABCFM, documento 243, volumen 10, 1900-1909.

De la cita anterior merece la pena destacar dos cuestiones. La primera, que se expresa de manera directa, se refiere a la imposibilidad de ir sustituyendo el vacío dejado por los individuos de la generación misionera que había arribado a México, en la década de 1880, imbuidos del celo avivado por el último renacimiento religioso que tuvo lugar en los años cincuenta y por la confirmación del "destino manifiesto" que los norteamericanos creyeron ver en la expansión de su territorio que por esos mismos años aumentó en dos terceras partes. Los "candidatos", esto es, los jóvenes que aspiraban a servir en las misiones extranjeras, deseaban hacerlo en lugares alejados de su patria, donde el exotismo y el paganismo se conjugaban en forma más atrayente que en la república situada justo al Sur de la frontera. Pero, si los aspirantes a misioneros ignoraban las necesidades que había en la sociedad mexicana era porque ni los líderes de las iglesias congregacionalistas estadunidenses ni el Comité Prudencial de la sociedad misionera las daban a conocer. Así pues, en la observación de Wright surge entre líneas un reproche a los encargados de promover el "campo" mexicano que no parecían estar cumpliendo su cometido.

Al despuntar el siglo XX, además de las responsabilidades, en Guadalajara aumentaron los gastos con gran celeridad puesto que estaba en construcción el edificio del Internacional al mismo tiempo que ya se habían iniciado los cursos en una casa alquilada con dicho propósito y se había inaugurado el servicio de internado con un grupo pequeño de estudiantes. Algunos de éstos pagaban medias cuotas porque provenían de familias de escasos recursos o estaban becados por tratarse de ayudantes de la Misión que venían a mejorar su preparación para el trabajo evangelístico. No es de extrañar, entonces, la insistencia con que los misioneros pidieron a Boston que les enviaran gente y dinero. En especial Wright utilizaría en su correspondencia un tono más enérgico y desesperado que Howland. La crisis financiera y de recursos humanos estaba llegando a su límite, aseguró una y otra vez aquel misionero en 1903 y 1904. No dudó, inclusive, de lanzar un ultimátum a sus patronos: o los equipaban con más dinero y trabajadores, tanto norteamericanos como mexicanos, "o ya no habrá nada que respaldar aquí". Si se les privaba del dinero indispensable para contratar maestros y proseguir la edificación de las nuevas aulas que se requerían, el único camino que les quedaría sería el de contraer considerablemente la obra, renunciando a muchos cursos que se habían planeado y, además, negándose a admitir a varios estudiantes. Inclusive, en mayo de 1904, no se descartaba del todo la idea de

clausurar por completo la labor educativa que apenas había nacido y que tantas esperanzas levantó pocos años atrás. [31]

La *American Board* no parece haber pasado apuros económicos en los primeros años del siglo XX porque de haber existido es seguro que los misioneros se hubieran referido a ellos, como lo hicieron en 1889 y entre 1893 y 1896. Por el contrario, la forma en que pidieron y exigieron el apoyo indica que estaban seguros de que los recursos, mas no la disposición, existían.

También en esos años volvió a cuestionarse la factibilidad de proseguir con la labor editorial porque el déficit que ésta generaba iba en aumento sin que se encontrara la manera de bajar los costos. Pero de nuevo surgió la resistencia de Howland a dar ese paso, quien resaltó los aportes de *El Testigo* como un medio de extender la influencia de la denominación. Una vez más aseguró que dejar de publicarlo sería un error que acarrearía un serio retroceso de su trabajo propagandístico.

La carencia de elementos adecuados para sacar adelante con éxito la labor educativa y de propaganda religiosa prosiguió, e indujo a Wright a continuar reclamando a la *American Board* que cumpliera con la parte que le correspondía del compromiso adquirido con su personal, esto es, el de proporcionarles los medios para trabajar y extender los principios del protestantismo y el congregacionalismo. En varias ocasiones remitió a las oficinas de dicha asociación recortes de periódicos que informaban el monto del subsidio que sus homólogas de otras denominaciones enviaban a sus misioneros en México. En enero de 1905, por ejemplo, envió uno del *Mexican Herald* que daba a conocer que la misión metodista había recibido 75 000 doláres el año anterior. De acuerdo con el citado misionero esto probaba dos cosas: que los metodistas sí eran capaces de recolectar grandes sumas de dinero para sus "campos" y que ellos -los congregacionalistas- no podían hacer más con la pobre subvención que recibían. Cuando se les aumentara la dotación económica y el personal, podrían presentar resultados parecidos a los obtenidos por los metodistas. De no ocurrir así, lo único que podían hacer era sostener lo que tenían y no dejarlo caer. [32]

En agosto del mismo año, Wright reclamó directamente al encargado de la Misión México, el Dr. Barton, que les siguiera negando los fondos que necesitaban. Si no había

[31] ABCFM, documento 268, volumen 10, 1900-1909.
[32] ABCFM, documento 293, volumen 10, 1900-1909.

manera de cambiar esta situación, sugería que los retirara de un "campo" en el que no podían hacer nada más: "usted no quiere de nosotros que seamos simples pastores de las iglesias nativas, pero si no tenemos lo que necesitamos para trabajar, nos están limitando a ser solo eso o a lo que se pueda de trabajo evangélico personal, en lugar de ser guías e inspiradores del trabajo de otros".[33] De nuevo llama la atención que el misionero afirmara que los recursos se le negaban, lo que hace suponer, como ya dije, que la asociación los tenía pero por alguna razón no los canalizaba a México.

El tono enérgico utilizado por Wright no surtió el efecto deseado. Tampoco los requerimientos de Howland, quien se distinguía de su compañero por la paciencia con la que aceptaba las repetidas negativas que recibía como respuesta a sus solicitudes. La mansedumbre de quien fuera el pilar de la obra en Jalisco, sin embargo, no le impedía reprochar a sus patronos su proceder. Por ejemplo, en el informe de 1905-1906, Howland consignaba como el suceso más importante del año la construcción de una parte del Colegio Internacional y a continuación comentaba: "No ha habido un progreso inusual en ninguna línea de trabajo, aunque el solo hecho de estar en posibilidad de mantener el trabajo mismo, bajo la gran presión económica, debiera considerarse en sí mismo como un progreso".[34] De este modo el misionero Howland reclamaba a sus superiores el apoyo a medias que les concedían aunque a la hora de protestar, a diferencia de Wright, parecía ser partidario de aplicar la conocida máxima que reza: "al buen entendedor, pocas palabras".

Las dificultades continuaron varios años más. En 1907, la queja giraba en torno a la falta de fondos para concluir la primera etapa de construcción del Internacional no obstante que una parte del trabajo lo habían realizado los mismos estudiantes y en lo demás se aplicó una estricta vigilancia, cuidando y economizando en los gastos.[35] En 1910 se repitió la duda de que se pudiera seguir sosteniendo *El Testigo* aunque, a la vez, se notificaba que había variado su extensión y periodicidad, de modo tal que sus doce páginas se habían reducido a ocho y en lugar de ser quincenal se había transformado en semanario. [36] En ese mismo año, Howland solicitó la colaboración de sus connacionales para terminar de construir el

[33] ABCFM, documento 305, volumen 10, 1900-1909.
[34] ABCFM, documento 170, volumen 8, 1900-1909.
[35] Papeles de la familia López Zambrano, fotocopia de documento original.
[36] ABCFM, documento 40, volumen 11, 1910-1919.

gimnasio escolar del Internacional, con lo que ponía de manifiesto lo interminable de los problemas económicos que encaraban. [37]

Pese a la prolongada negativa de la *American Board* de elevar el subsidio destinado a su obra en México, sus trabajadores, extranjeros y nacionales, creyeron -o aparentaron creer- que, en algún momento, cambiaría esa política y se decidiría a otorgarles lo que le solicitaban con tanta insistencia. Así lo indica la resolución emanada de la reunión anual de la Junta Misionera, realizada después del triunfo de la revolución maderista, en la que se establecía lo siguiente:

> En atención a las grandes dificultades financieras porque atravesamos y en vista de las magníficas oportunidades que se presentan para extender nuestros trabajos y atender la obra en mejores condiciones, se nombró a los señores Eaton y Wagner, para redactar una carta dirigida al Borrad de Boston, solicitando más ayuda pecuniaria; la carta irá firmada por los miembros de la Junta.[38]

Mucho tiempo después se confirmaría la existencia de razones ajenas a las cuestiones económicas que motivaban el racionamiento de los recursos económicos y humanos que requería la Misión Congregacional. Esa confirmación se presentó en 1927 cuando la *American Board* estaba a punto de decidir si traspasaba la responsabilidad de patrocinar el "campo" mexicano a la Junta de Iglesias Congregacionales de California. Con ese motivo se reunieron los representantes de esta organización con los de la sociedad de Boston. Las deliberaciones en torno a este propósito se llevaron a cabo en Omaha, Nebraska, y a ellas asistió también el misionero Wright. Todo indica que lo que ahí vio y escuchó este veterano de las misiones extranjeras le causó un serio disgusto y le reafirmó su creencia de que en los cuarteles generales de esta asociación y en las iglesias congregacionales del Noreste de los Estados Unidos no habían cumplido con su tarea de promover adecuadamente el "campo" mexicano y por ello las carencias de éste habían sido siempre constantes. Esto se desprende de lo escrito por Wright después de la reunión mencionada:

---

[37] ABCFM, John Howland, *The story of five thousand holes*, documento 167, volumen 11, 1a. parte, 1910-1911. Cabe señalar que una colecta similar organizaron Wright y Howland en 1901, con el objetivo de allegarse el capital que la *American Board* no pudiera proporcionarles para la edificación del Colegio y de las residencias para las familias misioneras. La colecta o, como ellos decían, la "suscripción" no parece haber tenido el éxito esperado pues, como se señaló, los apuros económicos fueron constantes desde la apertura del Internacional. (Papeles de la familia López Zambrano, fotocopia de documento original)

[38] *El Testigo*, tomo XXVI, número 32, 12 agosto de 1911.

> Le confesaré que me sentí muy decepcionado al encontrar que el ánimo predominante del Comité Prudencial era de verdadero alivio de traspasar el trabajo a los de California, así como de la expresión de que las iglesias nunca habían estado realmente interesadas en el trabajo entre los católicos romanos. De ser el caso, el cambio puede ser algo bueno, pero no tengo muchas razones para pensar que tendremos un respaldo más cordial de los de California. Yo todavía creo que si nuestras iglesias domésticas pudieran solamente conocer la verdadera naturaleza de nuestro trabajo aquí, ellas lo respaldarían de todo corazón. [39]

En esta cita encontramos una corroboración más de que debieron intervenir factores culturales en la actitud manifestada por la *American Board* de brindar un débil respaldo a su Misión en México. De acuerdo con lo asentado en un capítulo anterior, acerca del entorno en el que se desarrolló el movimiento misionero protestante norteamericano, el romanticismo y el anticatolicismo condicionaron ese desinterés por apoyar con mayores recursos la propaganda protestante en las naciones católicas. Desde la perspectiva de los misioneros, como bien lo expresa Wright, constituyó una tremenda decepción constatar que el trabajo al que le habían consagrado toda su vida era desdeñado por sus correligionarios, quienes tenían en poca estima la labor de "llevar el Evangelio" y los principios regeneradores de la democracia norteamericana a las sociedades que habían sido cristianizadas por la Iglesia católica.

No obstante que a los ojos de sus prosélitos, los misioneros aparecían como los dueños de recursos cuantiosos, de cuya voluntad dependía el destino que se daba a dichos recursos, lo cierto es que esos extranjeros estaban subordinados a la sociedad misionera de Boston y, en última instancia, al deseo de los feligreses de las iglesias congregacionalistas de los Estados Unidos. Estas organizaciones eran las que, en última instancia, "gobernaban" a sus delegados y, por medio de éstos, a los conversos, en el sentido que da Foucault a este término. La *American Board* poseía la capacidad de estructurar el campo de acción eventual de los misioneros y de los evangélicos mexicanos. Los misioneros, al menos los que trabajaban para la citada organización, se conducían con un amplio margen de libertad e improvisación puesto que no existía un reglamento que estipulara los lineamientos a los que debían sujetarse o sus derechos y obligaciones. Sin embargo, las

[39] ABCFM, documento 384, tomo XIV, volumen 2, 1920-1929.

limitaciones de su actuación surgían del mayor o menor financiamiento que les otorgaran sus patronos radicados en el corazón de Nueva Inglaterra.

IV.- LA FORMACIÓN DE LOS LÍDERES EVANGÉLICOS: APERTURA DEL COLEGIO INTERNACIONAL

Además de encargarse de fomentar el sostenimiento propio, los misioneros tenían entre sus obligaciones la capacitación de algunos conversos que podrían auxiliatlod en la misión de difundir el protestantismo entre los mexicanos. Se suponía que con el tiempo esos "obreros" llegaría a ser los pastores y evangelizadores que encabezarían las iglesias o congregaciones evangélicas. Con ello se daría un paso importante hacia la consecución de la independencia de dichas organizaciones puesto que tomarían el lugar de los misioneros extranjeros.

El entrenamiento de los futuros líderes religiosos representó una de las líneas del trabajo desarrollado por los misioneros radicados en Jalisco. Tanto Stephens y Watkins como Howland informaron a la *American Board* de los avances logrados en el cumplimiento de ese deber. Baste recordar que Howland daba a conocer en 1889 que había adiestrado a quince hombres jóvenes; de los cuales, cinco trabajaban ya para la Misión Congregacional, tres hacían lo propio para la Misión Metodista y dos habían muerto.[40]

Pese al interés que demostraron los misioneros por esta tarea de selección y preparación de los feligreses más activos, transcurrieron muchos años para que se institucionalizara. Entre las causas de esa demora debieron figurar el estancamiento de las congregaciones de Guadalajara y Tlajomulco, el bajo nivel educativo de sus integrantes y el temor a aumentar los gastos de la Misión.

Al parecer los cambios que suscitó la llegada del siglo XX desembocaron en 1901 en la decisión de fundar en Guadalajara un colegio que tuviera como propósito principal la preparación de los líderes protestantes mexicanos. La nueva institución, exclusiva para varones, tomaba el lugar de la escuela que la *American Board* sostenía en El Paso, Texas, desde 1890.[41]

[40] Howland, 1889, p. 10.
[41] Dicho colegio llevaba por nombre The Congregacionalist Training School (*El Testigo*, tomo XXVI, número 12, 25 de marzo de 1911).

En 1901 habían transcurrido diecinueve años del arribo a Guadalajara del segundo cuerpo misionero y la labor educativa a cargo de la *American Board* se reducía a la Escuela Evangélica para niñas que funcionaba en Guadalajara y a unas cuantas escuelitas rurales más. Esta situación contrastaba con lo realizado por las otras misiones: los metodistas tenían ya dos escuelas y los Adventistas del Séptimo Día, que estaban recién llegados a la capital jalisciense, ya habían abierto una.[42] Esta competencia repercutió de inmediato en un ligero descenso del número de escolares que asistían a la Escuela Evangélica. Howland pronosticaba que la rivalidad entre las instituciones educativas misioneras aumentaría en el futuro puesto que las otras dos sociedades estaban adquiriendo propiedades y, por tanto, preparándose para un trabajo más agresivo.[43] En ese contexto, se imponía la necesidad de incrementar el esfuerzo en materia educativa pues de otra manera quedarían en una posición desventajosa con respecto a las otras misiones.

En el proyecto de la nueva institución se tuvo presente la necesidad de prever que en un tiempo razonable la institución educativa se sostuviera con sus propios recursos y, por otra parte, el compromiso de dar mayor impulso a la difusión del protestantismo. De ahí que, además de los estudios teológicos destinados a la capacitación de los ministros religiosos, se incluyera un curso comercial -en el que se enseñaba taquigrafía, leyes comerciales y mecanografía- y un curso industrial -que entrenaba en ciertos oficios como la carpintería y la linotipia-. Se pensaba que estos cursos resultarían atractivos para las familias pertenecientes a los estratos medios y altos de la población, que estaban en posibilidad de costear la educación de sus hijos y que habían permanecido al margen del proselitismo misionero. En esa forma se ponían los medios para cumplir con esas dos responsabilidades pendientes.

Lo anterior no debe llevarse al extremo de interpretar que existió la intención de hacer del Internacional un colegio elitista como lo prueba el establecimiento de becas para los estudiantes de escasos recursos, que podían devengar una parte de los gastos por medio de trabajo. También se tomó en cuenta que individuos de las congregaciones foráneas pudieran cursar sus estudios en la novel institución para lo cual se estableció un internado.

---

[42] El 10 de enero de 1893, Howland informaba a Boston que: "Una nueva misión está a punto de establecerse en la ciudad; se trata de los Adventistas del Séptimo Día. El grupo misionero está compuesto de una familia, una doctora, una enfermera especializada y una maestra (soltera)". (ABCFM, documento 262, volumen 6, 1880-1889)

[43] ABCFM, documento 20, volumen 4, 1890-1899.

El Colegio Internacional mantuvo sus puertas abiertas de 1901 a 1914, esto es, en los últimos tres lustros de la segunda etapa de la Misión Congregacional en Jalisco.[44] En ese período alcanzó las metas que se le habían fijado. Bajo la dirección de Howland y del misionero Alfred C. Wright -quien hasta entonces había trabajado en los Estados del Norte- fue el seminario donde se formaron los líderes laicos y los pastores que eran imprescindibles para ampliar la obra misionera. Durante su estancia en el colegio, esos estudiantes dedicaron su tiempo libre y el de las vacaciones escolares a realizar visitas a las localidades del Estado donde vivían conversos y colaboraron con los misioneros en las demás tareas de la Misión. A ellos se debería la reactivación del evangelismo y un buen número de iniciativas encaminadas a extender la obra misionera congregacionalista en Jalisco, en los últimos años de esta segunda etapa.

En relación con los seminaristas, surgió, sin embargo, un imponderable: casi todos procedieron de las "estaciones" de la otrora Misión del Norte. Esto constituía una nueva señal de la pobreza de resultados arrojados por el "campo" jalisciense que, vista en retrospectiva, anticipaba una de sus características más perdurables y negativas como sería la débil capacidad de hacer surgir a sus propios líderes. Aunque estaría por realizarse un estudio completo de la matrícula del Colegio en esta etapa, los datos con que cuento apuntan a que una buena parte del alumnado era originario de la zona citada.

En apoyo de lo señalado citaré varios ejemplos. La clase de teología inició con cinco alumnos, de los cuales se conoce el nombre y el lugar de procedencia de tres: Jesús Nava, de La Colorada, Sonora, Isabel Balderas, de Dolores, Chihuahua y Jesús J. Valencia, de El Fuerte, Sinaloa.[45] Estos jóvenes norteños ya habían tenido dos o más años de experiencia en la predicación y llegaron acompañados de sus esposas, quienes se disponían a tomar también algunas clases en la misma institución. Se puede pensar, por tanto, que se trataba de evangelizadores que trabajaban para la obra congregacionalista, y cuya mejor capacitación redundaría en beneficio tanto de ellos mismos como del proselitismo que

[44] Su primera ubicación fue en la calle Placeres, en el número 99. (*El Testigo*, tomo XV, número 3, 1 de febrero de 1900). Antes de iniciarse el primer curso escolar se adquirió un terreno en la Colonia Americana, situada al poniente y en donde comenzaban a edificar sus residencias los extranjeros y los tapatíos adinerados que se mudaban del Centro. Ahí se construyeron los edificios para aulas, talleres y alojamiento de las familias misioneras.

[45] *El Testigo*, tomo XV, número 5, 1 de marzo de 1901.

desarrollaban en el Norte, zona a la que retornaron cuando completaron sus cursos en el Internacional.[46]

El aumento del alumnado en general, [47] que se hizo evidente desde el segundo año de funcionamiento, se obtendría gracias a la llegada de diez sonorenses y diez chihuahuenses.[48] En abril de 1904 se anunció la llegada de dos jóvenes, Jesús Pérez y Federico Ohlmeier, que procedían de dos localidades de Sonora, Arrivechi y Cumpas. [49] También entre los primeros alumnos de la escuela figuraron Rosendo Soto y Juan Rosas, originarios de Sinaloa. Rosas pertenecía "a los indios mayos y el idioma de ellos era la lengua que aprendió en su infancia".[50]

En los años siguientes sería frecuente el anuncio por medio de *El Testigo* del arribo de jóvenes del Norte que se trasladaban a Guadalajara con el propósito de estudiar en el Colegio Internacional. Por ejemplo, en 1910, se notificó la llegada de dos varones procedentes de Nogales, Sonora y de otros procedentes de Parral, Chihuahua y de la capital de este estado. Más adelante, durante la revolución maderista, este Colegio se convirtió en un refugio seguro para jóvenes del Norte que ahí pudieron estar a salvo de los peligros del levantamiento armado y proseguir sin interrupción sus estudios. Entre 1910 y 1914, se saturó la capacidad del internado del Colegio.

La captación de estudiantes de Jalisco se logró también aunque marchó a un ritmo más lento y, al parecer, en menor cuantía. Esto se explica no sólo porque las resistencias a vencer en la sociedad local eran mayores que en la del Norte, sino porque durante el porfiriato, como ya se dijo, se abrieron en nuestra entidad un elevado número de planteles educativos tanto oficiales como católicos. Sin embargo, ya en 1903, se veía que la carrera

---

[46] El curso comprendió siete meses pues a principios de octubre del mismo año presentaron sus exámenes y se dispusieron a regresar al Norte. El nuevo destino de Balderas fue Parral, Chihuahua y el de Valencia, Ciudad Guerrero, Chihuahua. Solamente Nava regresó al sitio de donde había salido que era La Colorada, Sonora. (*El Testigo*, tomo XV, número 18, 15 de septiembre de 1901.:

[47] Dejando de lado el asunto del lugar de origen del estudiantado del Colegio Internacional, esta institución creció a gran velocidad si se compara con la Escuela Evangélica para Niñas. La matrícula de ésta en 1902, esto es, a veinte años de su fundación, había tenido la fluctuación siguiente: en enero se inscribieron 37 niñas, en abril eran 49, mismas que bajaron a 44 en junio (Fotocopia de documento original consultada en los Papeles de la familia López Zambrano). En ese mismo año, el curso escolar inició en el Internacional con 36 alumnos que luego aumentaron a 63. En 1904, estaban inscritos 52 alumnos y se esperaba la llegada de varios más. En este años, se informaba en *El Testigo* que: "Ha habido necesidad de negar la entrada a un número considerable de jóvenes que han deseado ingresar como internos, y a otros que han pedido clases extraordinarias*"*. (tomo XIX, número 3, 1 de febrero de 1904)

[48] ABCFM, documento 159, volumen 8, 1900-1909.

[49] *El Testigo*, tomo XIX, número 8, 15 de abril de 1904.

[50] *El Testigo*, tomo XX, número 4, 15 de febrero de 1905.

comercial y la enseñanza del inglés estaba atrayendo alumnos pertenecientes a las mejores clases sociales, con quienes, decía Wright, "no tendríamos contacto de otra manera".[51] Así pues, la nueva institución educativa cumplió con su objetivo de atenuar el aislamiento en que vivían los misioneros y los evangélicos, y que se vislumbra a través de comentarios como el antes citado.

No obstante que Howland -para entonces un profundo conocedor del medio- se había mostrado precavido en lo concerniente a augurar que el Colegio redundaría en nuevos miembros para la congregación tapatía, esta institución rindió también buenos frutos en ese sentido. En 1903 y 1904, la feligresía de El Divino Redentor dio la bienvenida primero a siete nuevos conversos y luego a dieciocho; de estos últimos doce eran jóvenes del Internacional y tres estudiaban en la escuela para mujeres que dos años antes había cambiado su nombre por el de Instituto Corona.[52] Un año más tarde, catorce alumnos se recibieron como miembros de la iglesia.[53] En 1906 y 1907, se informó a la *American Board* que: "Como en ningún otro momento, la congregación está formada por jóvenes que son alumnos de los dos colegios que sostiene la Misión".[54] Así pues, paulatinamente, la realidad confirmó la creencia de que el trabajo de la escuela y de la iglesia estaban íntimamente relacionados.

No todo fue positivo de la incorporación de los estudiantes del Colegio Internacional y de la Escuela Evangélica. La presencia de tantos jóvenes en los cultos proveía de ayuda a los encargados de la congregación tapatía pero desplazaba a los miembros más antiguos, quienes estaban conscientes de poseer una escasa preparación. Estos perdieron el interés de involucrarse en el trabajo de la iglesia,[55] lo cual evidenciaba el frágil equilibrio que caracterizaba a estos pequeños grupos evangélicos y nos permite imaginar que la división en su interior podía ser causada por las más diversas circunstancias.

La influencia evangélica que ejerció el Colegio Internacional se amplificó a través de sus alumnos y egresados hasta alcanzar ámbitos de la sociedad a los que de otra manera hubiera sido muy difícil llegar. Los misioneros valoraron esta institución como un semillero

[51] ABCFM, documento 237, volumen 10, 1900-1909.
[52] ABCFM, documento 161, volumen 8, 1900-1909.
[53] ABCFM, documento 170, volumen 8, 1900-1909.
[54] ABCFM, documento 174, volumen 8, 1900-1909.
[55] ABCFM, documento 170, volumen 8, 1900-1909.

que podía dar origen a los cambios profundos que anhelaban para la nación mexicana. Hay que recordar, una vez más, que estos norteamericanos eran los herederos de un calvinismo dinámico y, por tanto, para ellos, la evangelización no significaba solamente la adhesión a una nueva religión. Comprendía, asimismo, la reforma social. En consecuencia, estaban convencidos de que su labor trascendía el proselitismo religioso y comprendía la inculcación de una forma de vida, lo que sus antepasados puritanos habían visto como un "camino". Esa convicción era la que les hacía juzgar como positiva la presencia de un número mayor de alumnos inconversos que de jóvenes afiliados al protestantismo que se presentó por primera vez en el Internacional en 1906. El trato que estos tenían con los no evangélicos se valoraba como un medio de "extender la influencia misionera y el trabajo de cierto modo más rápidamente que gracias a la sola predicación del Evangelio". [56] La misión de dicha institución tampoco se frustraba por el hecho de que fuera la carrera comercial la de mayor demanda. En poco tiempo fue evidente que los que optaban por ella eran más que los que lo hacían por el curso "literario, teológico y normal". Inclusive sucedió que los que llegaban con la intención de realizar estudios teológicos acababan inscribiéndose en el curso comercial por la necesidad que tenían de conseguir empleos remunerados para sostenerse. Sucedía también que los que se capacitaban para ministros religiosos y maestros acabaran dedicándose exclusivamente a la docencia. De nueva cuenta, los misioneros veían con optimismo esta situación porque constituía la oportunidad de que jóvenes de principios evangélicos dieran testimonio de sus creencias y valores en las casas comerciales y en las escuelas donde eran contratados. Ninguna de esas circunstancias la contemplaban como una desviación del trabajo evangelístico que tenían a su cargo. Lo verdaderamente importante era que se inculcara en esos jóvenes, durante sus años formativos, los altos valores morales así como un espíritu de libertad y tolerancia que, de acuerdo con la convicción de los misioneros, sólo podían germinar al calor del cristianismo protestante.

V.- LA AMBIVALENCIA DE LOS MISIONEROS RESPECTO DE LA AUTONOMÍA DE LAS IGLESIAS NACIONALES.

De acuerdo con los misioneros, las tres dimensiones del ideal que fundamentaba su trabajo –el sostenimiento propio, el gobierno autónomo y la obligación realizar propaganda

[56] ABCFM, documento 177, volumen 8, 1900-1909.

religiosa- tenían la mism importancia, sin embargo, en los hechos, el tratamiento que les dieron fue diferente. El autosostenimiento y la responsabilidad misionera fueron asuntos manejados en forma temprana, directa y en múltiples ocasiones. Como se señaló antes, en 1887, esto es, cinco años después de la reactivación de la Misión en Jalisco, ya se hablaba del compromiso que tenían los feligreses de contribuir con generosidad al sostén de su iglesia. También desde el principio se incorporó a los conversos en el proselitismo y, tanto Watkins como Howland, dedicaron parte de su tiempo a la capacitación de algunos de éstos que se desempeñaron como evangelistas u "obreros".

En contraste con la importancia que le concedieron al sostenimiento propio y al proselitismo, los misioneros se refirieron a la necesidad de fomentar el gobierno autónomo en forma indirecta, con una frecuencia mucho menor y cuando habían transcurrido muchos años de su establecimiento en este Estado. En teoría, deberían ceder, paulatinamente, su autoridad a los creyentes más preparados, que dieran pruebas palpables de la solidez de sus creencias religiosas. Pero, en la realidad, las cosas ocurrieron de otra manera. A pesar de que dichos extranjeros afirmaron que "el objeto de las misiones {era} simplemente comenzar las cosas, y hacer lo posible porque la gente del lugar tome la dirección y el trabajo y lo sostengan por sí mismos y tan pronto como sea factible retirarse las misiones y los misioneros",[57] en el transcurso de los años, manifestaron una velada resistencia a dejar en manos de los conversos el gobierno de la obra que habían fundado.

La razón más obvia de ese tratamiento diferenciado se desprende de que la autonomía de las iglesias significaba el desplazamiento de los misioneros como dirigentes de las iglesias, de los colegios de la capital y de las demás actividades que habían organizado entre sus adherentes.

Encuentro una segunda motivación que podría haber influido en la actitud reacia de los misioneros a ceder su lugar a los congregacionales mexicanos, en algunas afirmaciones hechas por ellos mismos, donde abrigaban cierta desconfianza respecto de la capacidad de los nacionales para encabezar el gobierno de sus congregaciones. A partir de esas declaraciones se puede pensar en que el etnocentrismo, es decir, su convicción de pertenecer a una raza y a una cultura superiores, los indujo a creer que su presencia era imprescindible para asegurar buenos resultados en la labor que se les encomendó. El mismo

[57] ABCFM, documento 173, volumen 8, 1900-1909.

origen podría tener la idea de que los evangelizados eran como menores de edad, necesitados de la tutela de quienes les habían inculcado la religión "verdadera" y, junto con ella, los principios de la regeneración social y personal.

La renuencia de los misioneros a transferir su autoridad a los nacionales no se expresó abiertamente; más bien, sería a través del silencio, de la omisión del tema en sus informes y correspondencia, que dieron a entender el lugar secundario que concedían a esa meta fundamental de las misiones extranjeras. En este asunto, el proceder de esos norteamericanos no supuso la negación sistemática de las cualidades y capacidades de sus prosélitos, así como de su religiosidad y fidelidad a la denominación. Sin embargo, las expresiones que realzaban los aspectos positivos de la idiosincracia del mexicano y, en especial, los elogios que dedicaban a los conversos y las imágenes favorables sobre ellos, abundan sobre todo en los libros que recogían las memorias y vivencias de los misioneros retirados -por ejemplo, los citados de Alden B. Case y de James D. Eaton- y en los folletos destinados a dar a conocer la labor que desarrollaban en México, entre sus compatriotas, con el fin de sensibilizarlos a los problemas y posibilidades del "campo" y despertar su deseo de contribuir al sostenimiento del mismo -que fue el caso de los escritos por Howland-. En esas publicaciones, los delegados de la *American Board* se convirtieron en verdaderos paladines de la sociedad mexicana, esforzándose por desmentir los prejuicios que sobre ella existían en la población norteamericana protestante.

Sin embargo, en la vida cotidiana, los misioneros relegaron su responsabilidad de fomentar el gobierno autónomo de las pequeñas congregaciones. Hubo ocasiones en que tanto Howland como Wright reconocieron el buen desempeño de los creyentes en alguna actividad vinculada con la Misión, lo que los hacía pensar en que se acercaba el momento de dejarles el control de las distintas actividades comprendidas en la obra misionera. Pero, luego, ese tipo de afirmaciones caían en el olvido y los años pasaban sin que volviera a mencionarse esa cuestión. Por ejemplo, en varias ocasiones, Howland alabó la eficiencia que caracterizaba a los mexicanos que colaboraban en el trabajo editorial. Inclusive, no tuvo impedimento en admitir que él le dedicaba un tiempo mínimo y que la excelente calidad de *El Testigo* se debía por completo a aquéllos puesto que los demás misioneros le prestaban una nula atención.

Otra ocasión en la cual el misionero citado expresó, sin rodeos, la buena impresión que le causaba la actuación de los miembros de la iglesia y las diversas maneras en que demostraban la capacidad que tenían de llevar las riendas del gobierno del grupo, ocurrió a finales de 1894, cuando regresó a Guadalajara, después de una licencia de cuatro meses, que había pasado en Estados Unidos. Complacido de ver que todos los asuntos marcharon bien durante su ausencia, no escatimó alabanzas para los creyentes que habían quedado como responsables. Por principio de cuentas, encontró una asistencia al culto más numerosa que la que había dejado. Además, tres jóvenes que empezaron a asistir al templo antes de que él emprendiera el viaje, seguían interesados y estaban asistiendo tanto al culto como a las pláticas que se impartían en las casas. En fin, la diligencia y creatividad de los fieles quedaba demostrada por las iniciativas que instituyeron: una se refería a la celebración, dos veces por semana, de reuniones de oración en las casas de los miembros de la congregación, mismas que eran conducidas, de todo a todo, por los mismos creyentes. Una innovación más era la organización de una "alianza misionera", con el propósito de dedicarse, en forma asidua y sistemática, a la propagación del Evangelio, tanto en la capital como en los pueblos aledaños. El grupo recién organizado se haría cargo de conseguir el dinero para los gastos que se derivaran de dicha actividad. Todo esto llevó a Howland a consignar, en el informe correspondiente a 1894-1895, el magnífico desempeño de sus colaboradores como uno de los sucesos más relevantes del año puesto que evidenciaba "un avance significativo hacia la independencia puesto que gran parte del trabajo ha quedado bajo la supervisión mexicana". [58]

No obstante ese franco reconocimiento de las cualidades de los afiliados al congregacionalismo, otra de las conclusiones contenidas en el mismo informe anual, se refería a que los creyentes tenían tanto el deseo como la habilidad de hacer el trabajo, "con escasa ayuda y supervisión". Esta última expresión enfatizaba la necesidad de la presencia y consejo de los misioneros, sin los cuales no podía garantizarse la correcta marcha de los asuntos de la Misión.

Esas clase de expresiones se pueden asociar con otras, emitidas muchos años después, en las cuales los misioneros veteranos lamentaban no haber confiado más en la inteligencia y la madurez de algunos creyentes para llevar adelante con éxito la dirección de

[58] ABCFM, documento 20, volumen 4 y documento 275, volumen 6, 1880-1889.

las iglesias mexicanas. Al respecto, resulta elocuente lo declarado por Howland, a principios de la década de 1920, cuando se había tomado la decisión de reactivar por segunda ocasión la obra misionera de la *American Board* en Jalisco. Para entonces, Howland había prestado sus servicios en la Misión México durante casi cuarenta años y no faltaba mucho para su retiro. Se encontraba en posibilidad de sopesar, con pleno conocimiento de causa, los aciertos y errores en que habían incurrido tanto los misioneros como los directivos de la sociedad misionera mencionada, a lo largo de ese tiempo. Una de las más graves equivocaciones en que se había incurrido, de acuerdo con dicho misionero, había sido la de subestimar el potencial de los conversos para extender la propaganda y dirigir sus propios grupos religiosos. Howland consideró que, si se deseaba restablecer dicha obra misionera, la manera de hacerlo no era concentrando en dicha entidad a un gran número de misioneros norteamericanos. Aunque fuera difícil encontrar "obreros" mexicanos capaces y preparados, debía utilizárseles más sin reparar en que no llenaran por completo los requisitos deseados y a pesar de que fueran más costosos que los americanos.[59]

En otra ocasión, el mismo misionero sería todavía más claro al expresar su plena convicción de que, en el pasado, se había cometido un desacierto al no confiar más en la capacidad de sus adherentes. Al respecto, declaró: "Estoy seguro que las misiones se han equivocado muy seriamente y retrasado su avance por el demasiado temor de confiar responsabilidades a nuestros colaboradores mexicanos".[60] En consecuencia, pedía a sus patrones que les permitieran hacerlo, aún cuando con ello se corriera el riesgo de que, por ejemplo, los directores de los colegios cometieran errores.

Al comparar las expresiones de elogio y de confianza sobre la manera de conducirse de los conversos, emitidas por los misioneros, con otras también de su autoría, en las que admitían que se habían dejado avasallar por el temor de que los mexicanos no estuvieran a la altura de las tareas que se pusieran bajo su cuidado, se llega a concluir que el etnocentrismo de los misioneros se sobrepuso a su capacidad de empatía hacia los prosélitos. Quizá sin que se dieran plenamente cuenta de ello, la conciencia de su

[59] ABCFM, documento 29, tomo XIV, volumen 3, 1920-1929.
[60] ABCFM, documento 34, tomo XIV, volumen 3, 1920-1929.

superioridad les llevó a considerar a los conversos como individuos necesitados de su tutela y guía.

Pese a que las evidencias demuestran la tendencia de los misioneros a posponer el momento de la transferencia de su autoridad a los feligreses, cuando éstos tomaron la iniciativa de preparar las condiciones para que ese cambio se diera, Howland y Wright respaldaron y alabaron su comportamiento. La actitud positiva y de apertura que guardaron respecto de los esfuerzos realizados por algunos creyentes que deseaban concretar el ideal de independizar a la Iglesia Congregacional, demuestra, como se dijo antes, que no siempre las relaciones que se establecen entre grupos pertenecientes a culturas desiguales implican condiciones de coerción e insuperable conflicto.

VI.- El GOBIERNO AUTÓNOMO Y EL DESPERTAR NACIONALISTA DE LOS CONGREGACIONALES DE JALISCO.

En los primeros años del siglo XX, algunos mexicanos pertenecientes a la Iglesia Congregacional se mostraron interesados en disponer lo necesario para impulsar su autonomía tanto económica como misionera y de gobierno respecto de la Misión de la *American Board*. Esta actitud no fue privativa de la citada denominación sino que se extendió asimismo a otras iglesias protestantes. Se manifestó claramente en la ya citada Convención Nacional de Sociedades Cristianas de Jóvenes, realizada en 1900, a la cual acudieron 407 delegados provenientes de veinte estados de la República Mexicana y de Texas. En la crónica del evento se enfatizó la capacidad de organización que tenían los evangélicos mexicanos sin la ayuda de los extranjeros, que estaban fuera del país en los días en que se realizó la asamblea. El siguiente párrafo, tomado de esa crónica, ejemplifica el deseo de los nacionales por demostrar que podían hacer las cosas por sí solos:

> Una de las cosas que llamaban la atención y que era causa de mucha satisfacción era que la Convención era esencialmente mexicana. A esto contribuyó el hecho de la ausencia de la República de varios de los miembros que han tomado parte prominente en otras ocasiones, y también era en parte, el resultado de una deliberación de intención por parte de la mesa directiva.[61]

[61] *El Testigo*, año XIV, número 15, 1 de agosto de 1900.

El espíritu nacionalista siguió creciendo en las iglesias al igual que en otros ámbitos de la vida social, en diferentes regiones del país y, en 1903, surgió un movimiento que buscaba unificar a las iglesias de las distintas denominaciones y establecer una Iglesia Protestante Mexicana.[62]

El conjunto de acciones en pro de la independencia de las iglesias congregacionales mexicanas, impulsado desde la sede en Guadalajara de la Misión de la *American Board*, tuvo lugar en un ambiente de creciente nacionalismo y de rechazo a lo extranjero que fue creciendo a la par que aumentaba el descontento social y las críticas al régimen encabezado por Porfirio Díaz. La inconformidad política y la xenofobia tuvieron diversas formas de expresarse. La prensa de oposición y los agitadores políticos atacaban al Gobierno por su política extranjerizante de colonización y de apertura a las inversiones. Entre la población, los reclamos de esta índole adoptaron la forma de manifestaciones callejeras esporádicas que evidenciaban que la fobia a los extranjeros, en especial, a los norteamericanos, era un sentimiento latente en la conciencia popular.

Sin duda la exacerbación del nacionalismo y el aumento de las demostraciones en contra de los extranjeros debió influir decisivamente en el deseo de algunos congregacionalistas de "nacionalizar" la obra misionera de la *American Board*, tanto en sus recursos como en lo relativo al liderazgo.

Entre los congregacionalistas, el anhelo independentista no brotó entre los feligreses de las iglesias más antiguas, de Guadalajara y Tlajomulco. Lo alentaron sobre todo los estudiantes y egresados del curso de teología del Colegio Internacional quienes fueron respaldados por el pastor Magdaleno y varios de sus homólogos del Norte de la República Mexicana. Como se dijo antes, esos estudiantes, en su mayoría, eran originarios de esta zona y asistían a El Divino Redentor. Ellos fueron los que desplegaron una activa militancia evangelística e implantaron varias medidas innovadoras que terminaron con la larga etapa de estancamiento de la obra misionera congregacionalista. Ese esfuerzo se complementó con una campaña que se propuso concientizar a sus correligionarios acerca de la necesidad de sostener con recursos propios las actividades proselitistas, como un paso inicial tendiente a romper con la dependencia que los sujetaba a la Misión. Este

[62] *American Board of Commissioners for Foreign Mission. Report on Mexico*, Boston, Massachusetts, s.ed, s.año.

reavivamiento tendría, por primera vez, una doble vertiente: por una parte, constituiría un movimiento en pro de la autonomía de las iglesias mexicanas de esta denominación; por la otra, los estudiantes norteños le imprimieron un claro tinte nacionalista y reivindicativo de la identidad mexicana, muy acorde con el contexto sociopolítico de esa etapa.

El despertar nacionalista de los congregacionalistas de Jalisco comprendió alrededor de cinco o seis años y constituye una prueba fehaciente de la libertad y creatividad de los evangelizados. No obstante que lo que Foucault llama el "sistema de diferenciaciones" no se modificó y siguió favoreciendo a los misioneros norteamericanos, los conversos supieron sobreponerse a las circunstancias que los colocaban en una posición inferior, para luchar por modificar esas circunstancias. En pos de ese objetivo, los estudiantes de teología del Internacional y algunos pastores presentaron y consiguieron imponer una alternativa que los elevara al mismo estatus de sus evangelizadores. Además, introdujeron nuevas prácticas y renovaron otras que se habían vuelto rutinarias y estériles, todo ello con la finalidad de preparar el terreno para avanzar hacia la consecución de la independencia de la Iglesia Congregacional mexicana.

Las señales iniciales de la búsqueda de igualdad y autonomía aparecieron alrededor de 1904. "Por primera vez", los "miembros de mayor liderazgo" de la iglesia tapatía, expresaron el deseo de hacer algo para sostener un pastor mexicano.[63] El objetivo no era de poca monta puesto que los integrantes de esa congregación se habían acostumbrado, a lo largo de casi veinticinco años, a que los dirigiera un misionero cuyo salario era cubierto desde Boston. La contratación de un pastor se dificultaba tanto por la erogación económica que significaba como por el muy escaso número de mexicanos que habían culminado su preparación hasta convertirse en ministros religiosos. Para subsanar esa grave deficiencia se había fundado el Colegio Internacional pero, al parecer, los egresados del curso de teología en los primeros años de su funcionamiento, o bien regresaron a sus lugares de origen o, posiblemente, no se consagraron como pastores sino que se limitaron a elevar su preparación para desempeñarse como evangelistas o líderes laicos de sus congregaciones.

El deseo de ser dirigidos por un connacional no fue compartido por toda la membresía como lo confirma el que, dos años más tarde, prosiguiera la discusión sobre el

[63] ABCFM, documento 165, volumen 8, 1900-1909.

asunto y volviera a manifestarse que únicamente "algunos" seguían con la idea de que hacía falta un "pastor nativo que sólo se dedique a la iglesia".[64]

La tenacidad con que ese pequeño núcleo de fieles, inconformes con el prolongado liderazgo de los extranjeros, que veían como una evidencia incontrovertible de dependencia, se demostró en 1909, cuando por fin obtuvieron lo que se habían propuesto: Elíseo P. Silva, que se había graduado un año antes en el Colegio Internacional, se convirtió en el primer pastor mexicano de la congregación tapatía.[65] Esta se benefició del esfuerzo realizado por las Sociedades de Esfuerzo Cristiano de Chihuahua y Parral, las cuales se habían hecho cargo de cubrir, durante dos años, los gastos escolares y la pensión del internado de Silva, que era originario del Estado de Chihuahua.[66]

Para entonces las inquietudes nacionalistas corrían en todas direcciones en los cuatro Estados donde había presencia de los misioneros de la *American Board*. La coincidencia de opiniones de varios congregacionalistas mexicanos, tanto del Occidente como del Norte, se expresó en la petición de obtener un lugar en la Junta Misionera, conformada únicamente por los norteamericanos. Fundamentaron su solicitud en varios argumentos, a cual más de contundentes. Primero, explicaron la doble discriminación que sufrían a causa de su disidencia religiosa y, asimismo, por haber abrazado una religión asociada con el "enemigo" del Norte. En otras palabras, se les rechazaba por la nueva filiación religiosa que ostentaban y por la supuesta traición a la patria que implicaba su conversión al protestantismo. Esa difícil posición podía mejorar si se les admitía en la Junta Misionera, con derecho de voz y voto como el que gozaban los extranjeros.

Al atribuir al origen nacional la causa de su relegación de ese organismo, los firmantes de la solicitud estaban insinuando que también sus evangelizadores los discriminaban. Esta conclusión se hacía evidente cuando los peticionarios afirmaban, en la carta que dirigieron a la Junta Misionera, que el trato desigual que recibían arrojaba "una nota desfavorable para los misioneros (suponiéndolos despóticos o egoístas) y para nosotros, creyendo que carecemos de dignidad". [67] Esa acusación de racismo debió tener un

[64] ABCFM, documento 174, volumen 8, 1900-1909.
[65] ABCFM, documento 322, volumen 9 y documento 68, volumen 10, 1900-1909.
[66] *El Testigo*, año XXVI, número 6, 11 de febrero de 1911.
[67] Papeles de la familia López Zambrano, fotocopias de documentos originales de 1907. Las minutas de la reunión anual están fechadas del 31 de julio al 2 de agosto del año citado. La carta en que se solicita la integración de los representantes mexicanos tiene fecha de 6 de mayo y fue firmada en El Paso, Texas, por los

fuerte impacto en los misioneros que se habían distinguido por su empatía y aprecio hacia los conversos. Con ese reproche, los evangélicos igualaban a los misioneros con otros norteamericanos que venían al país guiados por el afán de lucro y el deseo de explotar sus recursos y su gente. Hasta que se exacerbó el sentimiento nacionalista, los evangélicos mexicanos habían hecho un frente común con los misioneros, defendiéndolos de quienes los medían con el mismo rasero que a otros yanquis. Esta situación se modificaba sustancialmente cuando los evangélicos acusaban a los misioneros de conducirse con "despotismo", esto es, con xenofobia, en su trato con los nacionales. En vista del creciente antinorteamericanismo que se respiraba por esos años en la sociedad mexicana, esa crítica adquiría mayor trascendencia.

Desde otra perspectiva, esta reacción nacionalista de los mexicanos afiliados al protestantismo podría representar una salida que buscaba acabar con la creencia de que su cambio religioso conllevaba una condición de sumisión frente al misionero. Resulta evidente la conciencia que tenían de que sus compatriotas los veían no sólo como traidores a la patria sino como individuos que soportaban una condición humillante de parte de los protestantes extranjeros.

Por último, los conversos más activos reclamaron a los misioneros su incongruencia pues, al excluir a los representantes mexicanos del órgano máximo de gobierno de la Misión, traicionaban uno de los principios cardinales de la denominación congregacional como era el gobierno democrático. En la medida en que se modificara la desigualdad que reinaba entre evangelizadores y evangelizados, se practicaría un "compañerismo más efectivo" y se viviría la democracia al interior de la organización, lo cual constituiría una prueba irrefutable de correspondencia entre la teoría y la realidad.[68]

El análisis que hacían los mexicanos era inteligente y atinado; la correcta apreciación de las circunstancias a que se referían, y su transformación en pruebas que demostraban lo justo de la demanda, les valdría una rápida respuesta afirmativa y el franco respaldo de varios misioneros. Estos accedieron a cubrir los gastos de dos representantes, uno de Jalisco y otro de las congregaciones del Norte. De alguna manera se logró enviar a un tercer delegado, de modo que, por primera vez, tres pastores mexicanos, Ignacio M.

---

tres pastores citados Esta carta se anexó a las minutas de la reunión anual al igual que la redactada por el misionero Wright, respaldando la petición de los mexicanos.

[68] *Loc. cit*.

López, J.M. Ibáñez[69] y Miguel Magdaleno, tomaron parte en las sesiones de la reunión anual de la Junta Misionera.

Los miembros bisoños de este organismo no llegaron a la reunión de mediados de 1907 con las manos vacías. Entre las peticiones que presentaron, emanadas de sus respectivas congregaciones, destacó la que urgía la integración de una comisión para elaborar un "plan de unión" de las iglesias nativas con la Misión. De esta tarea se responsabilizó a Ibáñez, López y Howland.

Esta propuesta puede verse como una tentativa de los mexicanos, respaldada por algunos misioneros, de explorar el terreno en busca de formas que les ayudaran a colocarse en el mismo nivel de la Misión, de ahí que hablaran de organizar una "unión" que sólo podía concertarse entre socios iguales. Sin embargo, los autores de la idea se dieron cuenta de que el paso previo a esa asociación entre conversos y misioneros debía ser el fortalecimiento de vínculos entre los grupos congregacionalistas de los cuatros Estados, de modo que creciera la comunicación, la coordinación y el apoyo de los mexicanos afiliados a dicha denominación. Una vez afianzadas las relaciones entre las iglesias nativas podrían proceder a entablar una nueva relación con la Misión, en la cual se les reconociera como un socio en la labor de propagación del protestantismo, pudiendo entonces compartir con los extranjeros las tareas de gobierno y de financiamiento que habían estado bajo el exclusivo control y responsabilidad de la Junta Misionera y la *American Board*.

Lo anterior explica que se optara por organizar uniones o ligas de iglesias de una zona determinada. En 1910 existían cuatro asociaciones de este tipo: la primera estaba compuesta por las iglesias del Centro y el Norte del Estado de Chihuahua, e incluía a la de El Paso, Texas. La segunda aglutinaba a las iglesias del distrito de Parral, Chihuahua. La tercera incluía a las de Jalisco y la cuarta a las de Sonora y Sinaloa.[70]

La "Asociación de Iglesias Congregacionales del Estado de Jalisco" fue instituida en marzo de 1908 cuando por fin el número de éstas había crecido. La nueva organización estuvo integrada por El Divino Redentor y la iglesia de Tlajomulco y tres de reciente

[69] Ibáñez y López habían realizado sus estudios teológicos en el Colegio Internacional. Por lo menos en el caso de López tenemos otro ejemplo de jóvenes procedentes del Norte del país, ya que era originario de Sonora. Encabezó, como ministro consagrado, las congregaciones de Hermosillo, Batopilas y Parral. En 1912 se desempeñaba en la iglesia congregacionalista de El Paso (ABCFM, documento 359, tomo XI, volumen 2, 1910-1919).

[70] *El Testigo*, tomo XXV, número 21, 21 de mayo de 1910.

creación. En la capital jalisciense se contaba ahora con una capilla o salón de cultos en el populoso barrio de Mezquitán. Fuera de Guadalajara, se formalizó una iglesia en San Miguel Zapotitlán y, a partir de 1911, otra en Sayula.[71]

Aparte de estrechar las relaciones entre las iglesias congregacionalistas del Estado, la principal esperanza que se depositó en la naciente organización consistía en impulsar la propaganda religiosa. En realidad, las actividades tendientes a extender los principios del congregacionalismo se habían reactivado ya como lo prueban varios hechos. Primero, el incremento del número de grupos formalmente organizados, lo cual se logró después de cerca de veinticinco años de estancamiento. Segundo, el ingreso de un número más elevado de conversos a la congregación tapatía que era la consecuencia de la reactivación de la propaganda proselitista y de la presencia del Colegio Internacional. Mientras que, de acuerdo con los informes de los años de 1890, se recibían anualmente cuatro o cinco creyentes en la congregación de Guadalajara, en el informe de 1910, por citar un ejemplo, se consignó el ingreso de veinticuatro: cuatro eran alumnos del Internacional y los demás venían de familias no evangélicas,[72] por lo cual se puede suponer que formaban parte de la "*cosecha de almas*" que se recogía gracias a la más dinámica propaganda que ahora se hacía tanto en Guadalajara como en varios municipios del estado.

Por último, la Asociación de Iglesias Congregacionales de Jalisco era, en buena medida, fruto del renacimiento religioso promovido por los estudiantes norteños del Internacional. Dos años después de su establecimiento, formaban parte de ella cuatro iglesias -que en 1911 aumentarían a cinco con la de Sayula-, siete Sociedades de Esfuerzo Cristiano, cinco escuelas dominicales, dos colegios superiores y tres escuelas elementales diarias.[73]

Para complementar el movimiento en favor del aumento de la influencia congregacional y de la autonomía de las iglesias mexicanas respecto de la *American Board*,

---

[71] La iglesia de Sayula no fue resultado del trabajo misionero de los congregacionales. Vivían ahí varias familias evangélicas que eran atendidas por la Iglesia Evangélica Independiente Mexicana,cuya sede estaba en la ciudad de México. Debido a lo distante de una y otra ciudad y a lo oneroso que resultaban los viajes, la Iglesia citada dejó de enviar a sus representantes a Sayula. Entonces, los evangélicos ahí radicados solicitaron la ayuda de la congregación de El Divino Redentor, la que se comprometió a: "sostener con ellos una correspondencia fraternal y lo más frecuente posible, enviarles literatura evangélica para que se instruyan y visitas periódicas por nuestros obreros cristianos". (*El Testigo*, tomo XXV, número 48, 26 de noviembre de 1910)

[72] ABCFM, documento 5, tomo XI, volumen 2, 1910-1919.

[73] *El Testigo*, tomo XXV, número 21, 21 de mayo de 1910.

se propusieron otras dos iniciativas importantes: la constitución de una asociación de carácter nacional de iglesias congregacionales y el establecimiento de una *Liga de Evangelización.*

La formación de una asociación que agrupara a las iglesias de Chihuahua, Sonora, Sinaloa y Jalisco se apreciaba como una medida consecutiva al establecimiento de las asociaciones estatales, que venían funcionando desde 1908. Puesto que ya se habían comprobado los beneficios que se derivaban de éstas, se creía llegada la hora de fundar una asociación nacional que pudiera tomar "el lugar de la Junta Anual de la Misión". Esto significaba que no habían desaparecido las intenciones que llevaron a la realización de un "plan de unión" de las iglesias mexicanas con la Junta citada. A mediados de 1910, se deseaba proceder a la conformación de un organismo que pudiera estar a la altura del que constituían los misioneros de modo tal que ambos grupos -evangelizadores y evangelizados- pudieran dialogar de igual a igual y, en determinado momento, los últimos pudieran tomar "bajo su inmediato cuidado y responsabilidad la obra y que hagan las veces de nuestros misioneros extranjeros". [74]

Una vez más la invitación anterior partió de los egresados del Internacional y de uno que otro miembro de la congregación tapatía hacia sus correligionarios norteños. Es posible que el creciente antinorteamericanismo, que observaban esos congregacionales radicados en Guadalajara y que estallaría en los motines de noviembre de 1910,[75] hubiera profundizado su conciencia de los cambios que era imprescindible introducir en su organización religiosa, de modo que al frente de ésta quedaran únicamente mexicanos y los extranjeros tomaran un lugar secundario. Al parecer, ese sentido de urgencia no estaba presente entre las iglesias de la denominación en el Norte de la República Mexicana, pues la iniciativa mencionada quedó sin respuesta. Esta indiferencia no desanimó a sus promotores que, en enero de 1912, volvieron a insistir en lo benéfico que resultaría la fundación de una asociación que trascendiera las fronteras de los estados y cohesionara a todos los que habían abrazado el protestantismo y los principios del congregacionalismo.

La propuesta, firmada por Elíseo P. Silva, Vicente Carrillo, Pablo R. Suárez y Alfonso G. Piñera -todos ellos establecidos en la capital jalisciense- obtuvo en esta segunda

[74] *El Testigo*, tomo XXV, número 31, 30 de julio de 1910.
[75] De estos motines se habla más adelante, en la sección titulada "*Efectos del antinorteamericanismo de principios del siglo XX en el crecimiento protestante*".

ocasión una respuesta afirmativa y se nombró a los presidentes de las asociaciones de los cuatro estados así como a dos miembros de las iglesias de Chihuahua y Parral, a fin de que redactaran la constitución de la asociación nacional. De haberse podido concretar esta asociación, hubiera sido factible lograr un mayor avance en el arduo camino de terminar con la dependencia que, tanto en lo relativo al liderazgo como al sostenimiento económico, sujetaba a las iglesias congregacionalistas mexicanas a la *American Board*. Sin embargo, la inestabilidad social y política desencadenada por el movimiento revolucionario de 1910, no favorecía la comunicación entre los congregacionales del Norte y los del Occidente. Así pues, el establecimiento de la asociación nacional no se logró y, al parecer, los congregacionales de Jalisco optaron por esperar la llegada de tiempos mejores que les permitieran la constitución de un organismo, similar a la Junta de la Misión, pero donde la opinión de los mexicanos -y no la de los norteamericanos- prevaleciera en la toma de decisiones. [76]

La espera no se tradujo en inmovilismo; por el contrario, se continuó luchando por la autonomía a través de aumentar la actividad proselitista con recursos aportados por los mexicanos. Para ello, en noviembre de 1910, se invitó a la Asociación de Iglesias Congregacionales de Jalisco a sostener un "obrero" que se dedicara en cuerpo y alma al evangelismo. Con los miembros de estas iglesias que estuvieron de acuerdo en dar una cuota mensual se formó una *Liga de Evangelización*, que erogó los gastos derivados de la propaganda religiosa llevada a cabo por Alfonso G. Piñera, recién egresado del Internacional.

Esta medida representaba un paso más en el camino de la independencia porque se encaminaba al cumplimiento de una de las dimensiones del ideal misionero, la que se refería al deber de anunciar a otros el Evangelio y los principios protestantes. La realización de la propaganda religiosa por mexicanos y con recursos propios tenía una gran importancia puesto que expresaba el convencimiento de los mexicanos de que se requería modificar paulatinamente la supeditación a la Misión extranjera de las congregaciones nacionales.

Además, había, de parte de los fundadores de la *Liga de Evangelización*, la disposición de innovar los métodos de la propaganda protestante. Se habló entonces de

[76] *El Testigo*, tomo XXVII, número 1, 6 de enero de 1912.

pulir los "planes de campaña contra el pecado y la ignorancia"[77], lo cual podría ser visto como la manifestación del deseo de adoptar un papel más activo en el proselitismo.

Para complementar las medidas encaminadas a la consecución de una creciente autonomía, se habló también de prestar mayor atención al sostenimiento propio. Aunque ya se reunía una parte considerable del salario del pastor de El Divino Redentor, esto no satisfacía los deseos de los fieles. Por tanto,

> {se} tomó el acuerdo de que los directores de las dos Escuelas Dominicales de nuestra Iglesia mexicana así como los presidentes de nuestras Sociedades de Esfuerzo Cristiano para Jóvenes supliquen a sus respectivas organizaciones dediquen una parte de sus ingresos al sostenimiento propio.

Con el interés de que la propuesta no cayera en el vacío, dos de los "hermanos muy activos y fieles" fueron comisionados para que se encargaran de cobrar las cantidades que mensualmente aportaran los creyentes y para que solicitaran la ayuda de otras personas.

De nuevo, destacaba el énfasis nacionalista al especificar que la colecta comprendería a la "Iglesia mexicana". Con ello se marcaba la distancia con la congregación extranjera que celebraba sus cultos en El Divino Redentor y representaba un apoyo valioso para la Misión Congregacional, entre otras cosas porque hacía donativos generosos que se utilizaban para cubrir los gastos que siempre rebasaban el monto del subsidio que se recibía de Boston.

El conjunto de acciones destinadas a promover la independencia de las iglesias congregacionales incluyó asimismo la manifestación de críticas sobre la obra misionera de la *American Board* que al parecer quería demostrar la existencia entre los feligreses nacionales de un criterio libre, independiente del de los misioneros. La opinión negativa se refirió a ciertas actividades que se habían desarrollado durante muchos años como la editorial. La creciente intervención de los mexicanos en la edición de *El Testigo* explica, en parte, que éstos se sintieran con el derecho y el conocimiento necesarios para evaluar en qué grado dicho periódico cumplía con el objetivo de difundir las creencias congregacionalistas, asunto que constituía su razón de ser. Pero, por otro lado, se intuye el deseo de los colaboradores mexicanos de la Misión de ser tomados en cuenta y de que sus ideas fueran reconocidas como aportaciones de quienes conocían, mejor que los

[77] *El Testigo*, tomo XXV, número 54, 24 de diciembre de 1910.

extranjeros, lo que resultaba conveniente para dar una extensión más amplia a la propaganda protestante.

Estos propósitos los encontramos en las sugerencias hechas por dos destacados miembros de la congregación tapatía: Artemio R. Salas, colaborador frecuente en las giras misioneras y en *El Testigo*, y Elíseo P. Silva, pastor de dicha iglesia. De acuerdo con estos congregacionales, este periódico adolecía de varios defectos, entre ellos el de carecer de una presentación lo suficientemente atractiva como para mantener vivo el interés de los lectores. La causa de esta situación la atribuían a la decisión -posiblemente del editor que era Howland- de destinar demasiado espacio para los anuncios de los Colegios de la Misión, en detrimento de la inserción completa de las crónicas de los servicios religiosos que, según ellos, podían suscitar un mayor interés entre los creyentes y suscriptores de ese órgano de propaganda. Otro defecto era el tono demasiado serio del periódico y la ausencia de polémica "por rehuirla los antagonistas" así como "la falta de elementos para hacer bello y atractivo el material". Para modificar esta situación proponían seguir el ejemplo de los periódicos evangélicos españoles que incluían en forma de folletines "cuentecitos y novelas apropiadas", con lo cual auguraban que *El Testigo* podía tener una mayor penetración entre los simpatizantes del protestantismo.[78]

La reprobación de la obra misionera congregacionalista no se limitó a las acciones que de manera conjunta realizaban los misioneros y sus seguidores más activos; comprendió también las actitudes de los misioneros frente a los nacionales, en lo cual se puede entrever las fricciones y los desacuerdos que tenían lugar entre esos dos grupos y que, es dable suponer, surgían del etnocentrismo tanto de los norteamericanos como de los mexicanos.

En efecto, el choque entre las culturas representadas por los conversos y los misioneros, aunado al acaparamiento del gobierno de las instituciones comprendidas en la Misión Congregacional por parte de los últimos, dio origen a resentimientos, incomprensiones y, posiblemente, discusiones y enfrentamientos, entre los integrantes de ambos grupos. Esto se desprende de un artículo en el cual se invitaba a "estudiar empeñosamente las causas de los fracasos o las deficiencias {de la labor educativa

[78] *El Testigo*, tomo XXVIII, número 25, 21 de junio de 1913.

evangélica} para remediarlas o al menos aminorarlas en lo futuro". El autor, que permanecía en el anonimato, creía que:

> La fuente de grande parte de las dificultades con que han tropezado las escuelas evangélicas es el hecho de que han sido establecidas, sostenidas y dirigidas casi exclusivamente por extranjeros. Ese simple hecho infunde, muy naturalmente, en los de ambas naciones, cierta preocupación y falta de aprecio mutuo. Viendo el estado de comparativo atraso de la educación popular, no es de admirarse que los que vengan a establecer escuelas aquí, crean que sólo los métodos que ellos conocen y que han dado tan buen resultado en otras partes, pueden tener el éxito apetecido. Los nativos, por su parte, extrañan los métodos y los encuentran difíciles de entender y poner en práctica y a veces se quejan de que se les quiere imponer por fuerza otras maneras de pensar y aprender. Este mal entendimiento se aumenta por la frecuente ignorancia, que a veces llega a ser crasa y obcecada, del idioma y del genio nacional, con sus especiales gustos y preocupaciones y por la dificultad con que uno se vea sí mismo como otros le miran.[79]

La referencia de los mexicanos como los "nativos" y la semejanza de estas ideas con otros escritos del misionero Howland, me llevan a afirmar, con toda seguridad, que éste es el autor de los párrafos anteriores.[80] Sin duda a este norteamericano se referían los mexicanos cuando decían en *El Testigo* que había un misionero que estaba "muy identificado con el pueblo evangélico mexicano" y que, frecuentemente, defendía las inquietudes independentistas de los conversos.[81]

El que fuera un misionero quien se erigiera en portavoz de esas inquietudes y quien, además, reconociera la existencia de desavenencias entre los norteamericanos y los mexicanos, les otorga mayor credibilidad a tales declaraciones pues era a los misioneros a los que más convenía ignorar la existencia de tales desavenencias. Pero, lo cierto es que los misioneros no podían tapar el sol con un dedo, negando la falta de concordancia que existía entre ellos y sus prosélitos en determinados asuntos. Además, resulta interesante el reconocimiento de la diferencia étnica y cultural como la raíz de los malentendidos, de la "*falta de aprecio mutuo*" y de la "*rebeldía*" de los nacionales ante la imposición "por

---

[79] *El Testigo*, tomo XXV, número 40, 1 de octubre de 1910.
[80] Compárese, por ejemplo, la cita de referencia con un párrafo del mecanuscrito, firmado por John Howland, intitulado "*The story of five thousand holes*", donde decía: "*Quien ha tenido la paciencia y la inteligencia necesaria para ver cómo sus propias características nacionales son juzgadas por los de otra raza, ha aprendido que el punto de vista es un elemento de gran importancia en la formación de nuestras ideas, y que las cosas no son siempre lo que parecen al principio*". (ABCFM, documento 167, volumen 11, 1a. parte)
[81] *El Testigo*, tomo XXV, número 31, 30 de julio de 1910.

fuerza" de "otras maneras de pensar y aprender". Así pues, la libertad de los evangelizados queda fuera de toda duda: su condición subordinada ante los misioneros no los hacía adoptar un papel pasivo; por el contrario, les reclamaban a éstos sus incomprensiones y desatinos y, por si fuera poco, les señalaban que el origen de tales actitudes radicaba en su escaso conocimiento o ignorancia del idioma castellano y de la idionsincracia del mexicano.

En otras palabras, el etnocentrismo de cada uno de los grupos de estudio constituía un obstáculo que dificultaba el mutuo entendimiento. Lo que los evangélicos mexicanos ponían en duda era la capacidad de los misioneros de comprender de manera profunda a sus seguidores mexicanos. Lejos de permanecer mudos, los nacionales manifestaban su desacuerdo cuando se les quería modificar, mediante presiones, su cosmovisión y sus métodos de aprendizaje.

Considero que hubo otra razón para que los misioneros reconocieran que a veces la incomprensión prevalecía en la estrecha relación que mantenían con los conversos, y aceptaran de buena gana las críticas de éstos. Esa razón se vincula con uno de los principios cardinales del cristianismo reformado como es el que alienta la autocrítica. Desde su lejana aparición en el siglo XVI el protestantismo se ha fijado como meta la apertura a la crítica como un medio de purificación y mejoramiento. Ese principio se acuña en la frase de "regreso a la Reforma" que comprende una invitación a examinar y reexaminar los derroteros que sigue la teología cristiana reformada.[82] Si se tiene en cuenta ese ideal, se comprende mejor que los delegados de la *American Board* acogieran con beneplácito los juicios de los creyentes que reprobaban algunas de las prácticas y actitudes que ellos -los misioneros- habían implantado entre sus seguidores, e inclusive elogiaran que se sintieran "libres de criticar a las misiones y a los misioneros" ya que de esa forma manifestaban "un espíritu y principios evangélicos".[83]

[82] Babérot explica que esta radicalidad que se expresa, asimismo, en los tres grandes lemas de la Reforma -sólo Dios, sólo la Escritura, sólo la Gracia- llevan con frecuencia a renovaciones teológicas y a nuevas escisiones. (Babérot, 1995, p. 184 y ss.)
[83] ABCFM, documento 173, volumen 8, 1900-1909.

VII.- LA TENSIÓN ENTRE EL PROSELITISMO Y LA "PREDICACIÓN CON EL EJEMPLO"

El celo misionero, que demostraron los estudiantes y egresados del Colegio Internacional, y algunos miembros de las congregaciones de Guadalajara y Tlajomulco, representó una de las principales manifestaciones del deseo de convertirse en dirigentes de sus propias iglesias. Pero, además, la reactivación del proselitismo que tuvo lugar entre 1906 y 1912 revela la factibilidad de realizar esa labor en la sociedad jalisciense que se distinguía por su acendrado catolicismo y por su gran tradicionalismo, características que destacaban más cuando se comparaba a dicha sociedad con las de las otras entidades federativas donde trabajaban los misioneros de la *American Board*. No obstante ser un bastión del catolicismo y que la Arquidiócesis de Guadalajara se caracterizaba por un clero numeroso y bien distribuído, tanto la capital como un buen número de comunidades rurales del Estado fueron escenarios de las campañas misioneras protestantes, en las cuales siempre encontraron a personas dispuestas a escuchar el mensaje protestante y a adquirir la literatura evangélica.

El renacimiento religioso que se presentó en las iglesias congregacionalistas de Jalisco se dio al mismo tiempo que la Iglesia católica había recuperado plenamente tanto el lugar central como institución que aglutinaba -y organizaba- a los grupos importantes de la población como su papel de intermediaria entre éstos y el Estado. Aunque nunca se derogaron las Leyes de Reforma se ponían en práctica de manera discrecional, lo que dio pie a que las instituciones de católicos laicos vivieran un florecimiento sin precedentes. La coincidencia del renacimiento religioso de los seguidores del congregacionalismo en el Estado con la presencia de una Iglesia católica que parecía todopoderosa, demuestra que la inercia o falta de actividad proselitista que había padecido las iglesias congregacionales locales era sobre todo la consecuencia de causas internas a la Misión. La militancia misionera de los estudiantes de teología del Internacional comprobaba que aún en condiciones sociales adversas podía realizarse el proselitismo si se tenía el entusiasmo y la disposición que requería semejante labor.

Los jóvenes estudiantes del Colegio Internacional frecuentaron la misma zona que se había trabajado desde el reinicio de la Misión Congregacional en 1882, después del traslado de Watkins con los metodistas. Esa zona estaba situada al sureste y suroeste de la

capital. Siguiendo el camino de las vías del tren, visitaron pueblos, haciendas y ranchos que se localizaban a lo largo de los ramales que salían de Guadalajara: el que rodeaba la ribera de Chapala, continuaba hacia el Bajío y se prolongaba hasta la capital de la República y el que iba a la ciudad de Colima. Como antaño, se tomaba a las poblaciones donde había una congregación establecida como punto de partida para hacer proselitismo en las comunidades vecinas. Así, por ejemplo, en los alrededores de Tlajomulco se visitaban Los Tejeda, Hacienda del Zapote, San Sebastián y Buenavista. De San Miguel Zapotitlán se pasaban a Mezcala, Chapala, Poncitlán, La Barca, Ocotlán, Atotonilco el Alto y Atotonilquillo. En varias de esas comunidades rurales se habían establecido conversos, en algunas tenían simpatizantes y en otras se iba en busca de personas que prestaran oídos a la prédica de los evangélicos.

Una de las características de la labor desarrollada en esta etapa por los jóvenes del Internacional sería el esfuerzo de dirigir su mensaje a los católicos, indiferentes, agnósticos y ateos, entre quienes podían reclutar a nuevos correligionarios. No se conformaron con visitar solamente a sus correligionarios y animarlos en su fe para que se mantuvieran firmes enmedio de un entorno que les era adverso como se venía haciendo desde hacía mucho tiempo; por el contrario, hubo de parte de quienes se preparaban para el ministerio pastoral un esfuerzo explícito por salir al encuentro de los inconversos. La intensa labor que desarrollaron entre esos grupos sociales contrasta con la pasividad que predominó durante los años noventa del siglo XIX y primeros del XX. Aparte de ampliar la zona de trabajo de la Misión de la *American Board*, visitando un número mayor de poblaciones, la gran diferencia estribaría en que en esta ocasión se abandonó por completo el método pasivo de la "predicación por el ejemplo" para propagar activamente los principios protestantes. El método puesto en práctica por esos jóvenes recuerda el utilizada por los pioneros Stephens y Watkins, esto es, lectura y comentario de pasajes de la Biblia, exposición de "asuntos propios para instruir y preparar bien a los que empiezan a ascender los primeros peldaños de la vida cristiana", entonación de himnos y reparto y venta de literatura evangélica. Este conjunto de actividades se explican en el fragmento que a continuación se cita, tomado de la reseña de una de las giras evangelísticas realizada por Piñera, a fines de 1910:

> Cada vez que voy a Mexcala {sic}visito todos los hogares que puedo, les leo algún pasaje de la Sagrada Escritura, se los explico, les canto algunos himnos evangélicos y luego les ofrezco en venta la Biblia o alguna porción.

> Las familias (que muchas veces son numerosas) me escuchan con verdadera reverencia y marcado interés y casi siempre prorrumpen grandemente emocionadas: '¡Mire que cancioncitas tan lindas, cántenosla otra vez!' a cuyo deseo accedo entonando otro himno nuevo. Ya son varios los ejemplares de Los Cuatro Evangelios, Proverbios de Salomón y otras porciones los que he vendido en Mexcala. [84]

De las crónicas de los viajes misioneros, que se publicaron en *El Testigo*, llama la atención la variedad de personas que atendieron a la predicación de esos mexicanos que habían hecho suya la cruzada a favor de la propagación del protestantismo. Por ejemplo, en la hacienda del Zapote, quienes les permitían el paso eran nada menos que el hermano del dueño, Enrique Villaseñor, y su tía, la señorita Damiana Castañeda, quien confesaba que "desde su infancia {había} sentido horror hacia la iglesia papal y a sus doctrinas absurdas".[85] En la casa del primero se hospedaban los evangélicos y ahí mismo celebraron, en varias ocasiones, los servicios religiosos a los cuales asistían otros habitantes de la propiedad. En otra hacienda, la de Buenavista, les brindó albergue el comisario del lugar y, asimismo, en su casa pudieron difundir su mensaje a un grupo de diez personas, entre quienes se encontraba la esposa del comisario y tres de sus hijos.[86] En Mezcala, pueblo habitado por unos cuatro mil indígenas, los alojó Tomás Moreno, "representante del pueblo, persona bastante acomodada, según el decir de los mismos del pueblo". El corredor de la casa de Moreno se llenó de espectadores, "quienes escucharon con reverencia suma todo, quedando muy agradados del acto, enteramente nuevo para muchos de ellos". En Ocotlán, se topó con un indiferente del que ignoramos su ocupación que no obstante su alejamiento de la religión institucionalizada estaba abierto a conversar sobre temas religiosos de los que era un conocedor, como explicaba Piñera:

> El Sr. Tomás C. Jaramillo hace 30 años que ya no está bajo la férula del romanismo. No profesa ningún credo religioso pero díjome que en caso de adherirse a algún credo religioso, elegiría el evangélico. El Sr. Jaramillo es persona ilustrada, investigadora y ocupa buena posición en la ciudad de Ocotlán. Por algunos años fue subscriptor {sic} de "El Testigo". Posee varias versiones de la Biblia entre ellas la de Amat y la de Valera y otras obras evangélicas importantes. [87]

---

[84] *El Testigo*, tomo XXV, número 50, 10 de diciembre de 1910.
[85] *El Testigo*, tomo XXV, número 32, 6 de agosto de 1910.
[86] *Ibid*.
[87] *El Testigo*, tomo XXV, número 33, 13 de agosto de 1910.

Los estudiantes del Internacional que se convirtieron en evangelistas acostumbraban salir de dos en dos (díada) aunque en no pocas ocasiones uno solo se encargaba de realizar la gira misionera. Esto podría interpretarse como un signo de que reinaba un clima de mayor tolerancia que el que caracterizó los años de 1870 y 1880. Quizá por el insignificante número de los que mudaron su religión o porque éstos casi siempre se reunían en sus propias casas y no en lugares públicos, los habitantes del medio rural se habían acostumbrado a la presencia de algunos evangélicos en sus comunidades al igual que a la convivencia con uno que otro espiritista y ateo. Los evangélicos y sus simpatizantes recibían el despectivo mote de "enyerbados"[88] y aunque casi siempre se les dejaba vivir en paz, todavía eran víctimas de ostracismo.

También en Guadalajara se abandonó la apatía y el conformismo que se habían entronizado entre los miembros de la congregación del Divino Redentor, y los habían llevado a reunirse sólo entre ellos y con sus hermanos de las iglesias metodista y bautista. Ese aislamiento se rompió cuando decidieron realizar reuniones en las casas de los feligreses a las que invitaban a sus amigos, vecinos y parientes. A mediados de 1910 se anunciaba en *El Testigo* el cambio de actitud de los creyentes, quienes expresaron su inconformidad con que

> su iglesia limite la esfera de su acción solamente a la influencia que puede ejercer por medio de los varios servicios religiosos que celebra en su bello templo los domingos y entre semana; sino que con vehemencia desean que la extienda a diferentes partes de esta gran metrópoli. Con el objeto de realizar sus ardientes deseos, gustosos han prestado sus casas para que el pastor de la iglesia o algún hermano predique en ellas. [89]

Detrás de esos aires renovadores estaba la diligencia y el celo misionero de los jóvenes del Internacional. Dos de ellos, Jesús G. Grijalva y Andrés R. Salas, empezaron a organizar servicios de predicación en la casa de uno de los más comprometidos fieles del Divino Redentor,[90] en la Colonia de los Artesanos que formaba parte del barrio de

[88] *El Testigo*, tomo XXVI, número 11, 18 de marzo de 1911.
[89] *El Testigo*, tomo XXV, número 27, 2 de julio de 1910.
[90] Se trataba de Salvador Carrillo, de quien se decía que "a pesar de tener tanta familia y tantas obligaciones que cumplir, es uno de los miembros más constantes en los servicios de la iglesia y de sus agrupaciones, y el que de una manera muy eficaz ayuda en la extensión del Evangelio en esta capital". (*El Testigo*, tomo XXV, número 27, 2 de julio de 1910)

Mezquitán, situado al noroeste de la ciudad y muy poblado. Grijalva y Salas trabajaron con el respaldo del misionero Wright, quien por entonces se desempeñaba como pastor de la congregación tapatía. Pasado un tiempo esa labor se vio reforzada con la participación de otros estudiantes[91] hasta que lograron conformar una escuela dominical que funcionó de 1907 a 1909, año en que se inauguró una pequeña capilla y se estableció una Sociedad de Esfuerzo Cristiano que inició con dieciocho miembros. Como se mencionó antes, en 1910, la "capilla" de Mezquitán figuraba entre los miembros de la Asociación de Iglesias Congregacionales de Jalisco y era en realidad una congregación a cuya escuela dominical asistían veintinueve personas; además contaba con servicios de predicación que congregaban a 31 vecinos y con una Sociedad de Esfuerzo Cristiano integrada por veintidós jóvenes.

La organización de reuniones en las casas de los congregacionales tapatíos conllevaba un cierto peligro que no existía cuando se reunían en el templo del Divino Redentor, que tenía una céntrica localización y al que acudía un grupo de consideración y por tanto menos susceptible de ser víctima de un ataque. En cambio, en los llamados "cultos familiares", a los que concurrían pocas personas, se incrementaban las posibilidades de ser blanco de atentados por parte de católicos intolerantes. Una de esas ocasiones se presentó cuando el pastor Silva visitaba a una familia de recientes conversos y, repentinamente, apareció la hermana de la dueña de la casa, armada con una hoz y dispuesta a embestir al ministro protestante. Este salvó la vida gracias a la intervención de los vecinos ahí presentes que lo encerraron en una habitación para protegerlo mientras desarmaban a la atacante. A raíz de este suceso, el misionero Howland comentó que "los días de la persecución no son todavía cosa del pasado" y que los conversos debían sufrir muchas vicisitudes cuando comenzaban a interesarse en el protestantismo.

En la actividad de los estudiantes de teología del Internacional, en su laboriosidad y compromiso con el trabajo evangelístico radica la marcada diferencia que se observa en la última parte de esta segunda y prolongada etapa del desarrollo de la Misión Congregacional en Jalisco. Lo que esos creyentes demostraron es que de existir el deseo y la voluntad de llevar a cabo la propagación del protestantismo era posible diversificar y multiplicar las acciones con tal propósito. Su entusiasmo contagió a algunos miembros de las

[91] Ellos fueron: Carlos C. Elliot, Elìseo P. Silva y Alfonso G. Piñera (*Loc.cit*.)

congregaciones de Tlajomulco y Guadalajara que entonces pusieron manos a la obra. De entre esos jóvenes destacó Alfonso G. Piñera, quien como se mencionó antes fue nombrado el "*obrero*" encargado de iniciar los trabajos de la Liga de Evangelización. El interés activo y eficaz de ese norteño resultó decisivo para terminar con el inmovilismo en que se encontraba la Misión Congregacional. Así lo reconoció el misionero Howland, quien expresó su convicción de que Piñera tenía madera de misionero con las siguientes palabras:

> Ya han transcurrido muchos años desde que se sembró la semilla del Evangelio aquí en Jalisco, tiempo es ya de cosechar. Los que sembraron en un principio, parece que no tuvieron el tino para la siega; en cambio, hoy contamos con un obrero activo y capaz, que ha puesto en movimiento la obra que se había suspendido. [92]

El cuidado y esmero en el cumplimiento de la tarea encomendada llevó a Piñera a utilizar tanto los espacios privados como los públicos, lo que recuerda, una vez más, a los pioneros Stephens y Watkins. A este respecto, Piñera declaraba: "Me serví del cuarto que habitaba, de la fonda donde tomaba mis alimentos, de algunos hogares y de los lugares públicos para anunciar el salvador Evangelio".[93] Para él, el "caballo de hierro" era más que un medio de transporte: "En los ferrocarriles también tuve magníficas oportunidades para repartir folletos y predicar el Evangelio: unos jóvenes de Arandas, población bastante grande, me compraron un ejemplar de los Cuatro Evangelios y obsequié algunos folletos de interés". [94]

Resulta por demás evidente el arrojo con que Piñera y sus compañeros del Internacional procedieron en esos años en que lograron lo que ya parecía poco probable: sacudir la conciencia de los seguidores del congregacionalismo en el Estado, ponerlos en movimiento, haciendo que se dieran cuenta de la necesidad de tomar en sus manos el evangelismo así como el gobierno y el sostenimiento de su iglesia. Los que se preparaban para el ministerio pastoral en el Internacional fueron, sin duda, los hacedores de ese cambio. La distinta forma en que procedieron se realza más cuando se conocen exhortativas como la siguiente, en las cuales se hacía un llamado a los feligreses de esta denominación a no ocultar sus convicciones religiosas y a atreverse a "escandalizar" pero

[92] *El Testigo*, tomo XXV, número 45, 5 de noviembre de 1910.
[93] *El Testigo*, tomo XXV, número 32, 6 de agosto de 1910.
[94] *El Testigo*, tomo XXV, número 33, 13 de agosto de 1910.

en el sentido que tiene ese verbo en el Nuevo Testamento: el de atreverse a ir en contra de lo establecido, de la costumbre que en la práctica se ha convertido en ley. A partir de un pasaje del Evangelio, el de la sanación de un paralítico en el estanque de Betesda, el autor hacía la reflexión siguiente:

> Muchos preguntan: ¿para qué hacer escándalo, cuando no hay necesidad? Vamos conformándonos con las circunstancias. Cedamos a las costumbres y preocupaciones de los que nos rodean. Se callan sobre lo que pudiera ofender, rinden el sombrero, doblan la rodilla, besan la mano, y hacen muchas cosas para no escandalizar.[95]

Y, un poco más adelante, se hacía aún más explícita la queja sobre el comportamiento de los que habían optado por la heterodoxia religiosa pero, en la vida cotidiana, no se atrevían a mostrarse como disidentes de la mayoría católica:

> De ninguna manera aprobamos la conducta de algunos que hacen alarde de no respetar las creencias y preocupaciones de otros y las atropellan por el simple gusto de ofender. Pero creemos que es también reprochable ocultar nuestras convicciones por temor de ofender. Con respeto, con humildad, con prudencia; pero con valor y firmeza, debemos aprovecharnos de toda oportunidad para llamar la atención a la verdad y al Autor de ella.[96]

Estos llamados a hablar de la propia filiación religiosa, a comunicar a otros la experiencia de la conversión al protestantismo evidencia, como se dijo, que estaba generalizada la actitud contraria: la de guardar silencio sobre el asunto con la finalidad de ahorrarse problemas que iban desde el repudio y el ostracismo hasta acciones violentas que ponían en peligro la integridad física de los disidentes.

No obstante que existe una gran similitud entre la manera cómo procedieron Stephens y Watkins y los estudiantes de teología del Internacional en la propagación del protestantismo, habría dos diferencias importantes a resaltar. La primera sería el apoyo que aquéllos recibieron de parte de los liberales, sobre todo de ciudadanos que profesaban esa ideología y que se reunían en tertulias como, cabe recordar, sucedía con los lectores de la Biblia. En cambio, ni los misioneros que arribaron a principios de los años de 1880, ni los estudiantes que reanudaron el proselitismo alrededor de 1910 contaron con un respaldo semejante.

---

[95] *El Testigo*, tomo XX, número 6, 15 de marzo de 1905.
[96] *Loc. cit*.

La segunda cuestión distinguible entre la Misión de los años de 1870 y la de principios del siglo XX radicaría en la situación económica que se vivió en una y en otra. A Stephens, Watkins y los demás misioneros de la etapa inicial les tocó luchar -sin éxito- porque se les proporcionaran los medios para adquirir los inmuebles necesarios para el culto y para instalar adecuadamente a sus familias. Fuera de ese tropiezo, los recursos económicos parecen haber fluido de manera suficiente para cubrir los gastos. En cambio, cuando se conocen los problemas económico por los que pasaron Howland y Wright, es difícil esclarecer si el período de hibernación que experimentó dicha institución se debió a la falta de militantes convencidos de la necesidad de realizar la propaganda de su religión u obedeció a la escasez de recursos económicos. Esta duda surge a propósito de la aparición de un evangelista nato como Piñera, y de saber que éste estuvo a punto de dedicarse al trabajo secular en vista de que la Misión carecía de fondos suficientes para contratarlo. Los que impidieran que tal cosa sucediera fueron Howland y su esposa, quienes decidieron proporcionarle un salario a costa de "sus pocos ahorros personales".[97] Así pues, la segunda causa de carácter interno que influyó en el estancamiento de la obra misionera patrocinada por la *American Board* fue la insuficiente dotación de recursos económicos que, muy posiblemente, hizo que se desperdiciaran oportunidades de contratar personal que trabajara en la expansión de dicha obra.

La reactivación del proselitismo religioso que encabezaron los estudiantes del Colegio Internacional nos permite vislumbrar los entretelones de la relación entre el grupo que detentaba el poder, integrado por los misioneros, y el que carecía de él, compuesto por los conversos que, sin embargo, conservaba toda su capacidad de reaccionar a la relación de poder. En efecto, al convertirse los mexicanos en propagadores del protestantismo limitaban el poder de los extranjeros, cuyo estatus derivaba precisamente de la práctica de esa actividad. Al convertirse a su vez en misioneros, los conversos se apropiaban de la principal función de sus evangelizadores y con ello luchaban por elevarse al mismo nivel de éstos. La actuación de los conversos comprueba que, como afirma Foucault, el grupo desposeído de poder hizo uso de su libertad para tratar de disminuir las prerrogativas que usufructúaban sus "socios", los misioneros.

[97] ABCFM, documento 9, volumen 11, 2a. parte, 1910-1919.

VIII.- REPERCUSIONES DE LA REVOLUCIÓN MADERISTA PARA LA OBRA CONGREGACIONALISTA

El esfuerzo por atraer nuevos conversos a las iglesias congregacionales y por fomentar entre sus miembros el sostenimiento propio y el gobierno autónomo se mantuvo a lo largo de 1911 y 1912, lo que resulta una señal elocuente de que las condiciones sociales en Jalisco no habían experimentado un abrupto cambio a raíz del llamamiento de Francisco I. Madero a levantarse en contra del régimen autoritario de Porfirio Díaz.

Madero, que se había puesto a la cabeza de los antirreeleccionistas, había despertado el entusiasmo de los grupos populares y del naciente sector obrero en las dos visitas que realizó a Guadalajara en diciembre de 1909 y en mayo de 1910. En ambas ocasiones, la presencia de varios miles de tapatíos en los mítines que se llevaron a cabo hizo patente la aspiración que existía entre esos grupos por modificar las condiciones políticas imperantes. La vía más respaldada para realizar el cambio era la conservadora que postulaba la transformación democrática del régimen, la defensa de la Constitución y de la propiedad privada.[98] Pero esta vía quedó cancelada en 1910 cuando se reprimió a los antirreeleccionistas, se encarceló a Madero y se realizaron elecciones fraudulentas que refrendaron a Díaz en la primera magistratura de la nación para el período 1910-1914.

Entonces se abrió camino la alternativa de recurrir a la violencia para lograr las transformaciones, tanto políticas como socioeconómicas, que los liberales distanciados del sistema juzgaban necesarias. Sin embargo, la excitativa a levantarse en armas con tales propósitos tuvo una escasa resonancia en el territorio jalisciense. Solamente unas cuantas partidas de alzados, poco numerosas, casi desarmadas y carentes de una dirección unificada, intentaron infructuosamente encender la mecha revolucionaria en la entidad. [99]

Esto explica que los asuntos de la Misión y la vida de las pequeñas congregaciones prosiguiera casi inalterable. Algunas de las repercusiones de la revolución maderista que se resintieron en estas organizaciones fueron resultado más bien de la efervescencia reinante en el Norte del país, que se convirtió en el escenario del enfrentamiento entre las fuerzas militares del régimen porfirista y las de los seguidores de Madero. Por ejemplo, en 1911, llegó un número menor de estudiantes de esa zona al Colegio Internacional, que prosiguió

[98] Muriá, 1982, tomo 4, p. 212.
[99] Mario Aldana Rendón, *Del reyismo al nuevo orden constitucional, 1910-1917*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco/ Universidad de Guadalajara, 1987, p. 109 y 110.

no obstante sus actividades regulares. En ese año egresaron tres jóvenes del departamento comercial en tanto que otro, José Rosado, obtuvo su diploma del curso "literario, teológico y normal".[100] También el siguiente curso escolar concluyó felizmente con la graduación de cinco jóvenes: cuatro del curso comercial y uno del teológico.[101] Otros eventos tradicionales en las instituciones educativas misioneras como las veladas patrióticas septembrinas y las tertulias literario-musicales siguieron realizándose tanto porque se consideraban importantes en la formación de los educandos como debido a que constituían una oportunidad de acercar a las familias de los alumnos inconversos a los colegios evangélicos.

Las congregaciones, por su parte, siguieron adelante con sus actividades habituales. La celebración del Viernes Santo, en abril de 1912, se hizo en El Divino Redentor, con un "culto de alianza", es decir, con la asistencia de la congregación metodista aparte de la de casa.[102] Las relaciones con las otras denominaciones protestantes que desarrollaban trabajo misionero en la entidad jalisciense se reforzaron con la creación de una Asociación de Iglesias Evangélicas de Jalisco que, del 26 al 28 del mes y año citados, celebró su convención en Guadalajara, con la asistencia de los representantes de la iglesia congregacional, metodista y bautista.[103] La reunión siguiente se realizó en Ahualulco, en noviembre de 1912, y los planes que ahí se elaboraron daban fe de que se percibían condiciones lo suficientemente propicias, ya con Madero en la presidencia, como para continuar proyectando la realización de tales eventos.

A mediados de ese mismo año, los congregacionales estuvieron listos para enviar a sus delegados a la convención nacional de iglesias evangélicas, cuya sede fue la ciudad de Puebla, y la causa de que éstos interrumpieran su viaje no fue la insurrección popular que en el Centro del país despertó el Plan de San Luis -el cual ofreció a los pueblos la devolución de las tierras que les habían sido arrebatadas por los hacendados nacionales y extranjeros- sino la inundación de las vías férreas que hizo imposible el traslado de los delegados con excepción de Andrés R. Salas, único que pudo llegar a la cita concertada.[104]

[100] ABCFM, documento 46, volumen 11, 1a. parte, 1910-1919.
[101] *El Testigo*, tomo XXVII, número 26, 29 de junio de 1912.
[102] *El Testigo*, tomo XXVII, número 15, 13 de abril de 1912.
[103] *El Testigo*, tomo XXVII, número 18, 4 de mayo de 1912.
[104] *El Testigo*, tomo XXVII, número 30, 27 de julio de 1912.

Las giras evangelísticas tomaron nuevo aliento a mediados de 1912 cuando la Asociación de Iglesias Congregacionales de Jalisco acordó nombrar a un nuevo evangelista que visitara la zona bajo su tutela en los alrededores de San Miguel Zapotitlán.[105] El elegido fue Artemio S. Acosta quien en compañía de Ezequiel H. Ordóñez, estudiante del Internacional, comenzó a viajar a los pueblos acostumbrados como Chapala, Mezcala, Poncitlán, Ocotlán, Tuxcueca y Citala, y a otros que no se habían visitado anteriormente como Concepción de Buenos Aires, Teocuitatlán y la hacienda de Atotonilco. Acosta, como antes habían hecho Piñera y otros evangelistas, envió la reseña de sus expediciones proselitistas a *El Testigo*, con el objetivo de enterar a sus correligionarios de los avances obtenidos y de las dificultades que enfrentaban al anunciar el Evangelio.[106] En ellas no se mencionó a las partidas de rebeldes ni tampoco las protestas de los indígenas de la ribera de Chapala que, aprovechando el triunfo de los maderistas, se alzaron con un rudimentario armamento, exigiendo la devolución de las tierras de que les habían despojado tanto los hacendados como los norteamericanos y alemanes establecidos en esta región.[107]

Quizá la prueba más contundente de que los integrantes de la Misión de la *American Board* en Jalisco estuvieron convencidos de que el movimiento revolucionario tendría una rápida conclusión o que, al menos, sus repercusiones no se generalizarían a todas las regiones del país, lo constituyen dos hechos: la llegada en octubre de 1912 de un nuevo misionero, Louis B. Fritts, que venía a colaborar con Howland en el Colegio Internacional[108], y el regreso por esas mismas fechas de la directora del Instituto Corona, la señorita Alicia Gleason, quien estaba disfrutando de una licencia en los Estados Unidos.[109] El arribo del misionero, que tanto se había solicitado, y el regreso de la maestra Gleason indican que existía la convicción de poder seguir operando ambos colegios tanto como la esperanza de incrementar su alumnado.

En el terreno discursivo, la reacción de los congregacionales de Jalisco al levantamiento armado de 1910 compartió el recelo y aún el menosprecio que fue común

[105] Todo indica que Alfonso G. Piñera que había desempeñado ese encargo en 1910 y 1911, había sido trasladado a algún estado del Norte.
[106] *El Testigo*, tomo XXVII, números 25, 26 y 29, 22 y 29 de junio y 20 de julio de 1912 respectivamente.
[107] Aldana, 1987, pp. 139 y 142.
[108] Es posible que el misionero Wright sólo estuviera en Guadalajara en los primeros años de funcionamiento del Colegio Internacional. Alrededor de 1910 ya se encontraba nuevamente en el Norte del país.
[109] ABCFM, documento 384, volumen 11, 1a. parte, 1910-1919 y *El Testigo*, tomo XXVII, número 48, 30 de noviembre de 1912.

entre los individuos de las clases alta y media de la sociedad respecto de la revolución maderista:

> El consenso general de los representantes de la opinión pública fue que los móviles y las acciones de los rebeldes eran poco claros y hasta execrables, atreviéndose a asegurar que el incipiente movimiento revolucionario no era sino la invención de una minoría que procuraba satisfacer sus personales ambiciones de poder en detrimento de los intereses de la mayoría.[110]

Los sustentantes de esta posición pronosticaron una rápida declinación del pronunciamiento por falta de seguidores, argumentando en apoyo de su dicho la madurez cívica que, después de tres décadas de paz, había alcanzado el pueblo mexicano. Que se hubiera recurrido a la violencia resultó otro motivo del rechazo que suscitó el levantamiento que buscaba instaurar una forma democrática de gobierno:

> Al respecto se argumentó que la evolución pacífica y gradual de las relaciones sociales era lo mejor para el país, pues una revolución, con la violencia que le es característica, haría retroceder a la nación hasta mediados del siglo XIX y traería consecuencias funestas para el sostenimiento del desarrollo global hasta entonces experimentado. [111]

La opinión de los misioneros y de los conversos siguió de cerca las posturas de repudio que manifestaron la mayoría de los periódicos publicados en Guadalajara. El levantamiento que se cohesionó en torno a la No Reelección no suscitó en ellos expresiones de simpatía como sucedió entre los protestantes de otras zonas del país. Baldwin y Bastian han demostrado que tanto en el Norte como en el Centro y en la región del Golfo la revolución provocó una entusiasta respuesta y fueron muchos los protestantes que se lanzaron a la lucha armada. En contraste, los congregacionales de Jalisco mantuvieron una actitud expectante como lo demuestra el que entre noviembre de 1910 y mayo de 1911, cuando se firmaron los Tratados de Ciudad Juárez, aparecieron en *El Testigo* únicamente cuatro lacónicos comentarios sobre el movimiento rebelde, al cual se refirieron como "la revuelta política" que perjudicaba aún a los que no tomaban parte de ella. Piñera, por ejemplo, dirigió una "Carta consolatoria y fraternal a las iglesias congregacionales de los estados de Chihuahua, Sinaloa y Sonora", en donde lamentaba las desastrosas

[110] Jaime Olveda, Alma Dorantes y Agustín Vaca, *La prensa jalisciense y la Revolución*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Unión Editorial, S.A., 1985, pp. 10 y 11.
[111] *Ibid*., p 11.

consecuencias que sus hermanos en la fe estaban sufriendo con motivo de los "*disturbios políticos*".[112]

Al triunfo del levantamiento del 20 de noviembre de 1910, los editores y articulistas de *El Testigo* modificaron un poco su negativa reacción inicial, y comenzaron a reconocer a la democracia como el propósito que había guiado a los líderes del movimiento. Entonces Howland afirmó que Francisco León de la Barra, como encargado del Ejecutivo federal y Francisco I. Madero, que realizaba su segunda gira como candidato a la presidencia de la república, estaban haciendo un "trabajo espléndido". Asimismo, que: "Los protestantes han tenido una gran participación en la revolución y muchos de ellos tendrán posiciones importantes en el Gobierno".[113] Pero, como se puede notar, Howland adoptó una actitud de espectador distante de los acontecimientos, sin involucrarse ni admitir la existencia de simpatizadores de la revolución entre quienes lo rodeaban.

Esto se refrenda en los artículos, que ya fuera anónimos o firmados por los miembros de la congregación tapatía, se publicaron en 1912 y 1913 en *El Testigo*. Esta visión, que enfocaba su atención únicamente sobre lo negativo de la inestabilidad política y social que se fue extendiendo por el territorio nacional, a medida que transcurrió el año de 1912, representó la línea editorial del órgano de difusión de los congregacionalistas de Jalisco. Las referencias por un lado a las "condiciones caóticas" en que había caído el país en su esfuerzo por erigir un gobierno democrático, al "virus del desorden", a la "anarquía que nos dirige" y, por el otro, los comentarios que enfatizaban el poder benéfico del Evangelio y de la educación, señalan que sus autores pensaban que la violencia revolucionaria no redundaría en un verdadero cambio de la nación mexicana sino que éste debía ocurrir primero en la esfera de la voluntad, la moral y el intelecto de los individuos. Una vez que éstos se transformaran en verdaderos ciudadanos, conscientes de sus deberes y obligaciones, se podría forjar una república democrática. Los editores de *El Testigo* juzgaron innecesaria la revolución porque en ella no veían más que la expresión del lado oscuro de la persona y la manifestación de las ambiciones desmedidas de los que encabezaban movimientos de esa índole, de ahí que afirmaron:

> La práctica del sufragio efectivo está costando mucho. Las pasiones se han agitado en gran parte de los disputadores de ese ideal, y el resultado ha sido

[112] *El Testigo*, tomo XXVI, número 5, 4 de febrero de 1911.
[113] ABCFM, documentos 16 y 19, volumen 11, 2a. parte, 1910-1919.

> contrario al que se esperaba. Bien ha dicho un bien acertado escritor: 'La raíz de las revoluciones debe buscarse en los más recónditos sentimientos del alma humana'. Es verdad, ahí reside el mal. Que se acaben las ambiciones de los caudillos, que se serenen las pasiones de los que quieren imperar a toda costa, que se obre de acuerdo con los sentimientos de rectitud y justicia, y todas las demás cosas vendrán por añadidura.[114]

El pueblo no comprendería lo que la democracia significaba a través de una revolución sino a fuerza de interiorizar los principios del Evangelio:

> Para hacer efectiva, fuerte y duradera la democracia es necesario que sean conocidos y puestos en obra los principios del Evangelio de Cristo. Estos pueden sintetizarse en dos: el perfeccionamiento del individuo y la abnegación y consagración del individuo para que todos se combinen y colaboren para alcanzar la mayor eficacia.[115]

Congruente con esta opinión, Andrés R. Salas consideraba que la participación del "*pueblo evangélico*" en la contienda de los partidos había sido en pro de la conservación del orden y de la tranquilidad porque la idea que éste tenía del progreso de cualquier país

> no se basa ni en una ni en varias revoluciones armadas: nuestra idea a este respecto se funda en los medios evolutivos, y a ese fin trabaja y labora al lado de los gobiernos, no solamente impartiendo una sólida y bien orientada educación, sino infundiendo en el alma popular los principios eternos que hacen al hombre verdaderamente libre.[116]

En segundo término, porque dicho pueblo era portador de una misión de paz y por tanto su acción colectiva tendía a sostener moralmente al gobierno constituido. En tercer lugar, debido a que los evangélicos eran ajenos a "esas pasiones violentas e irreflexivas que arrastran a los políticos e impulsan a los revolucionarios".[117] La ambición de poder no era un patrimonio de los protestantes; más bien, se distinguían por ser respetuosos de la ley y acatar todos los requerimientos de ésta.

Salas admitía que un número reducido de sus correligionarios se habían levantado en armas al estallar la revolución pero juzgaba equivocado ese comportamiento y afirmaba que a los que así procedieron les faltaba empaparse del espíritu real del cristianismo.

---

[114] *El Testigo*, tomo XXVII, número 36, 7 de septiembre de 1912.
[115] *El Testigo*, número 35, 31 de agosto de 1912.
[116] *El Testigo*, tomo XXVIII, número 11, 15 de marzo de 1913.
[117] *Loc. cit*.

La tajante separación que establecían Salas y otros articulistas de *El Testigo* entre por una parte los revolucionarios y los políticos y, por la otra, los evangélicos, conducía a que se caracterizara a los primeros como "bandidos", "criminales" y "no cristianos". Llegados a este punto atribuían a la Iglesia católica una gran responsabilidad por la anarquía que se había instaurado en el país. Esta institución había fallado en su tarea de enseñar que el verdadero cristiano se sacrificaba por los otros; en vez de este principio evangélico, había inculcado "la idea de sacar provecho para sí de todo acto religioso", por tanto, concluían, mientras predominara el catolicismo "la perspectiva para una verdadera democracia será muy triste". Así pues, el verdadero enemigo del país no eran los extranjeros, de quienes se temía una invasión, sino los mismos "malos mexicanos", entre quienes contaban a la Iglesia católica.[118]

La consideración de que la adopción de los principios del Evangelio, y no la revolución, podían transformar de manera profunda la realidad nacional se vinculaba a la convicción de que la práctica del verdadero cristianismo –el protestante- constituía la vía para la reforma social. Como ya se ha dicho, los misioneros eran herederos de los movimientos revivalistas norteamericanos, que paulatinamente relegaron la doctrina de la predestinación, colocando en su lugar el postulado que afirmaba la importancia de la acción de los individuos en la transformación de su entorno.

Por su hostilidad hacia el catolicismo, los misioneros afirmaban que esta religión no podía inculcar en sus seguidores los valores democráticos. Debido al gobierno jerárquico y autoritario que caracterizaba a la Iglesia católica resultaba imposible que ésta enseñara los principios que sustentaban una democracia.

Los mexicanos y norteamericanos que conformaban la Misión Congregacional aprovecharon la especial coyuntura que provocó el estallido de la revolución de 1910 para enfatizar las ideas anteriores, mismas que justificaban la necesidad de las misiones protestantes en los países de América Latina que habían sido cristianizados a medias por la Iglesia católica.

En vista de lo anterior, no existía incongruencia entre la postura de los misioneros que proclamaban su abstencionismo del campo de la política, y aquella otra actitud que los hacía criticar la actuación de los católicos y del clero en la vida pública. Ellos se sentían

[118] *El Testigo*, número 16, 19 de abril de 1913.

obligados a advertir a la opinión pública de los males que había acarreado –y seguiría ocasionando- el permitir que la Iglesia católica se involucrara en la política. Por ello, mientras que la revolución no provocó mayores comentarios, sucedería lo contrario cada vez que la Iglesia rebasaba los límites que le fijaban las Leyes de Reforma.

IX.- EL TESTIGO Y EL FORTALECIMIENTO POLÍTICO DE LOS CATÓLICOS

A lo largo de los años en que salió a la luz pública el periódico citado se encuentran las denuncias de los actos del clero y de los católicos que quebrantaban la prohibición legal de realizar actos del culto público. Estas denuncias adquirieron un tono más vehemente hacia los primeros años del siglo XX al mismo tiempo que las manifestaciones de la religiosidad católica desafiaban abiertamente las Leyes de Reforma. Este giro en la crítica hacia la Iglesia católica está relacionado con el renacimiento del proselitismo religioso impulsado por los estudiantes evangélicos del Internacional que también participaban en la elaboración de *El Testigo*. La coincidencia de ambos sucesos y el carácter satírico empleado con frecuencia en los señalamientos críticos da pie a pensar que fueron ellos -y no los misioneros- los responsables de ese cambio en la política editorial del periódico de los congregacionales. Por ejemplo, en el artículo "Las Leyes de Reforma y el clero romanista", que data de febrero de 1905, se aplaudía la decisión de las autoridades municipales de Guadalajara de actuar enérgicamente contra los miembros del clero que se pasearan por las calles con traje talar pero, asimismo, se aprovechaba el incidente para expresar el repudio que sentían hacia la Iglesia católica en términos antes no utilizados:

> El clericalismo, enemigo acérrimo de la libertad, tanto política como religiosa, siempre ha desplegado una actividad digna de mejor causa para exterminar, con satánica ira, todo lo que tiende a emancipar al hombre de la espantosa superstición y de la ignorancia en sus variadas manifestaciones.[119]

Estas expresiones de reprobación y menosprecio se multiplicaron a partir de 1911 incentivados por la fundación del Partido Católico Nacional (PCN) en mayo de ese año. En efecto, aprovechando el estallido del movimiento revolucionario, un sector de la Iglesia, compuesto por laicos y sacerdotes, juzgó que había llegado la hora de que la Iglesia abandonara la posición de sometimiento al poder temporal a que la habían confinado las Leyes de Reforma. Decidieron entonces saltar a la palestra política para lograr la llamada

[119] *El Testigo*, tomo IX, número 4, 15 de febrero de 1905.

"restauración católica" que pretendía la recristianización de la sociedad y la política. En Jalisco el PCN cosecharía sus principales triunfos, proporcionando variadas ocasiones a los editores de *El Testigo* para comentar los males que se cernían sobre la patria mexicana que se debatía entre el estallido revolucionario, la división de los liberales y la asunción al poder de los candidatos católicos.

Aparte de la tradicional hostilidad hacia la Iglesia católica, que movía a los congregacionalistas a desaprobar la reorganización con fines políticos de esta institución, había razones de peso que alimentaban el temor y la preocupación que externaron en 1912 y 1913. En noviembre de 1911, los católicos triunfaron en la mayoría de los municipios de la entidad. Esa victoria se acrecentó en enero del año siguiente cuando los candidatos a diputados del PCN lograron la totalidad de las curules del Congreso local y cuando José López Portillo y Rojas llegó a la primera magistratura estatal postulado por ese partido.

La amenaza que representaba el triunfo de los candidatos del Partido Católico para *El Testigo* y para los periódicos liberales de Guadalajara se comprende mejor cuando se conoce el programa de la nueva fuerza política que exigía el reconocimiento de los derechos ciudadanos de los católicos, en particular, de asociación para fines políticos, de posesión de bienes raíces, de portar el traje talar y los hábitos; asimismo, el derecho a presidir ceremonias religiosas fuera de los templos y de recibir reconocimiento de los votos religiosos. Otro objetivo de dicho programa pretendía que se hiciera efectiva la libertad de enseñanza lo que se traducía en la intención de buscar el reconocimiento legal de la existencia de escuelas católicas, de extender a las instituciones privadas los derechos y obligaciones que gozaban los centros oficiales y de exigir al Estado que en la instrucción pública se enseñara la religión de la mayoría.[120]

A este ideario del Partido Católico, otras voces de la misma filiación religiosa declaraban que se buscaría prohibir la entrada al país de ministros de culto que no fueran católicos, impedir la inmigración proveniente de países protestantes y se intentaría que los padres de familia no enviaran a sus hijos a estudiar a países de religión protestante.[121]

---

[120] O´Dogherty, 2001, p. 89.

[121] Aldana, 1987, pp. 156-157. También *El Testigo* dio cuenta de ese tipo de voces exaltadas que reivindicaban los derechos de los católicos, por ejemplo, en febrero de 1912, cuando reprodujo una carta de un católico insertada en el periódico El Día, donde se asentaba: "Pronto el nefando partido liberal se hundirá para siempre en lo más profundo del averno, porque cansada ya la paciencia de su Divina Majestad, ha marcado un hasta aquí a la obra de infamia y corrupción, de impiedad y demagogia de los llamados liberales;

Tanto la exigencia de que volviera a impartirse de manera obligatoria la enseñanza de la doctrina católica como la petición de que se prohibiera la entrada a quienes venían a difundir religiones distintas a la católica representaban la vuelta a las condiciones prevalecientes antes de la promulgación de la ley sobre libertad de cultos. Era natural, por tanto, que los evangélicos reaccionaran criticando tales iniciativas.

La preeminencia del Partido Católico en Jalisco llevó a los editores de *El Testigo* a quebrantar la regla autoimpuesta de abstenerse de comentar los sucesos políticos del momento. Como se dijo antes, a lo largo de 1912 y 1913, mientras ese partido adquirió preponderancia, criticaron, unas veces en tono serio y otras recurriendo al sarcasmo,[122] la actuación del clero que veían detrás de todo lo que hacían los políticos católicos. La fuerza que éstos habían tomado se debía a "la benignidad actual de las leyes" y al divisionismo de los liberales, motivado por las ambiciones personalistas.[123] Pero el factor decisivo que hizo factible la llegada al poder de los católicos era, de acuerdo con los congregacionales, la intervención del clero a su favor. Este había recurrido nuevamente al púlpito y al confesionario para manipular de acuerdo con su conveniencia el voto popular.[124]

Mientras que los católicos planteaban la pregunta "¿Qué ha hecho el liberalismo durante su largo gobierno en México para arrancarle al pueblo sus vicios y arrancarlo de la miseria?", *El Testigo* sumaba su voz a la de La Gaceta de Guadalajara que modificaba el cuestionamiento examinando lo que la Iglesia católica había llevado a cabo para remediar tales males. Ambos periódicos opinaban que esta institución era la responsable de la corrupción de las costumbres y de la tenaz oposición a la difusión de los avances de la

---

pues sí señor, pronto nuestras leyes serán sancionadas, la impía constitución de 57, las malditas leyes de reforma y su autor el condenado Juárez, quedarán para siempre en el olvido, y nosotros los católicos bajo la sombra de nuestra Santa Religión, recobraremos nuestros derechos usurpados, es decir, tendremos culto público, los privilegios y prebendas de nuestros sacerdotes, la instrucción laica desaparecerá como Lucifer ante la presencia de la Cruz..." *(El Testigo*, tomo XXVII, número 7, 17 de febrero de 1912*)*.

[122] Tanto la utilización de una crítica en términos más severos sobre la actuación del clero que se observa en *El Testigo* como la recurrencia frecuente a un tono burlón y a refranes populares para comentar los sucesos del día relacionados con los católicos, la atribuyo no a los misioneros sino a los congregacionales mexicanos. Un ejemplo de esto se tiene en la siguiente noticia, donde se hacía mofa de los católicos: "El Gobierno del estado acaba de descubrir que muchos de los establecimientos que habían estado pasando como planteles de educación, no son otra cosa que conventos puros y descarados... El hecho amerita un buen castigo ya que se trata de una burla a nuestras leyes y un fraude a los padres de familia. Ahora dirán que la criada les salió respondona pues habiendo sido electo el actual gobernador, por el partido católico, éste esperaba sin duda que el Lic. López Portillo, se quedara mudo ante los abusos del clero. Nos alegramos que no haya sido as*". (El Testigo,* tomo XXVII, número 49, 7 de diciembre de 1912).

[123] *El Testigo,* tomo XXVII, número 39, 28 de septiembre de 1912.

[124] *El Testigo*, número 41, 12 de octubre de 1912.

ciencia que impedía a las escuelas regenteadas por el clero impulsar realmente la instrucción de la población. En consecuencia, concluían que la obra de la Iglesia "ha sido siempre de embrutecimiento, de fanatismo, de ayudar a los poderosos, aristócratas y terratenientes, y dominar y explotar al pueblo".[125]

La convicción de *El Testigo* -que reflejaba la de los protestantes en general- de que la ignorancia de la sociedad y su "fanatismo" religioso la convertían en manipulable por sus "mentores espirituales" se complementaba con esta postura de que la radical transformación de México sería el resultado de la educación y de la práctica del cristianismo "verdadero" y no del corrompido que imperaba como resultado del monopolio religioso detentado por el clero católico.

X.- EFECTOS DEL ANTINORTEAMERICANISMO DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XX EN EL CRECIMIENTO PROTESTANTE

Si bien el levantamiento armado iniciado en 1910 y el ascenso de los católicos al poder estatal no obligaron a los integrantes de la Misión Congregacional en Jalisco a suspender sus actividades proselitistas, la llegada del tiempo de la cosecha pronosticado por el misionero Howland, al hablar del evangelista Piñera, se pospuso de manera indefinida. El número de congregaciones formales ya no aumentó ni tampoco se encuentran evidencias que indiquen que hubiera habido un crecimiento del número de conversos que conformaban las iglesias de Guadalajara, Tlajomulco, Zapotitlán y Sayula. Por el contrario, en 1913 y 1914 aparecieron señales de que estaba declinando el renacimiento religioso experimentado en los años precedentes en la Misión Congregacional. La palabra "decadencia" apareció para calificar tanto ciertas actividades como el ánimo de los involucrados en esta obra. Se notó, por ejemplo, que los servicios religiosos en la "capilla" de Mezquitán habían dejado de tener la concurrencia de antes y que los encargados iban "desanimándose cada vez más". [126]

Otro dato revelador del desaliento que se apoderó de los seguidores del congregacionalismo en Jalisco lo proporcionó Enrique Enríquez, uno de los oradores de la convención verificada en Sayula en junio de 1913. Este converso criticó duramente el poco

[125] *El Testigo*, número 42, 19 de octubre de 1912.
[126] *El Testigo*, tomo XXVIII número 14, 5 de abril de 1913 y tomo XXVIII, número 7, 13 de febrero de 1914. Ignoramos porqué en estos dos años consecutivos se repitió la numeración del tomo del periódico.

interés que demostraban sus correligionarios en el trabajo de evangelización. Según Enríquez, existían dos clases de feligreses: la de los "intelectuales" y la de los "analfabetos". Entre los primeros sucedía que unos casi no se preocupaban por enseñar y trabajar, esto es, por prestar a su iglesia un servicio que pudiera redundar en un crecimiento, en tanto que otros se aplicaban a "escribir mucho sobre lo que debe hacerse a favor de la propaganda del Evangelio, pero no para ponerlo en práctica". Por su parte, los "analfabetos" demostraban poca disposición "por aprender más de lo que saben, por corroborar su fe". El orador daba a entender que éstos se escudaban en su carencia de conocimientos para declararse exentos de la obligación de realizar tareas proselitistas. Así pues, auguraba que el porvenir para esta denominación "no sería muy feliz" de continuar el mismo estado de cosas. Que la razón estaba de lado de Enríquez se confirmaba con el corolario de esta noticia: según *El Testigo* ninguno de los presentes había rebatido los argumentos referidos.[127]

Otro comentario que se refería al menoscabo del proselitismo era el que se hacía a propósito de la mencionada convención evangélica en Sayula, -una "ciudad levítica por excelencia"-, y del entusiasmo que había prevalecido durante el evento, el editor del periódico reflexionaba que: "Tales ocasiones nos permiten descubrir el interés que algunos sienten por la causa del Evangelio y colaboran y levantan nuestro decaído ánimo cuando creemos que se ha acabado el sentimiento religioso". Era entonces evidente para los mismos involucrados en la propaganda del protestantismo el cambio operado en las iglesias congregacionales, en las cuales se había apagado el ardor misionero que apenas un año antes era ocasión de grandes expectativas.

Un dato más que nos revela que tampoco se había podido obtener un señalado adelanto en la cuestión del sostenimiento propio –el cual, como se ha dicho, estaba en parte ligado al problema de la ausencia de crecimiento de las membresías- lo constituye la orden emitida por el misionero Wright de clausurar la escuelita que funcionaba en San Miguel Zapotitlán a cargo del pastor, Artemio S. Acosta. Aunque ignoramos el motivo preciso a que obedecía ese mandato, bien podría ser que su causa fuera la necesidad de recortar gastos en la Misión y la imposibilidad de elevar las aportaciones de los conversos. A este respecto, Acosta señalaba: "En cuanto al sostenimiento propio, no he podido hacer casi

[127] *El Testigo*, tomo XXVIII, número 25, 21 de junio de 1913.

nada, no sé si es la pobreza de la congregación o mi falta de tino". El que el grupo religioso estuviera teniendo un buen desempeño indica que más bien podría ser la falta de crecimiento de las feligresías lo que orilló a Wright a ordenar la clausura de la escuelita.[128]

Es posible que el desánimo y la declinación del renacimiento religioso que había despertado la conmemoración del Centenario de la Independencia hubiera afectado asimismo a las otras denominaciones que desarrollaban proselitismo religioso en el país. Por lo menos, esto se puede deducir de ciertas noticias dadas por *El Testigo*, como por ejemplo la que criticaba la falta de actividad de la Asociación Nacional del Profesorado Evangélico, en la que se habían depositado esperanzas de lograr una mayor extensión de la propaganda protestante, a través de un testimonio más dinámico de los mentores protestantes, y que se veía frustrado por el pobre desempeño de la citada organización. [129] Asimismo, se comprueba con artículos que se referían al estancamiento de la propaganda protestante afectaba a otras denominaciones además de la Congregacional como el publicado en *El Evangelista Mexicano*, en el cual se admitía que el proselitismo evangélico había entrado en una etapa de decadencia tanto en México como en Estados Unidos. [130]

Esa reflexión de los periódicos protestantes parecía la toma de conciencia de los cambios traídos por la secularización a las sociedades occidentales. Para quienes vigilaban de cerca las manifestaciones de lo religioso, era innegable el creciente desinterés de la gente en la religión institucionalizada. Aún cuando esa y otras modificaciones ocurrieran en los márgenes de las sociedades eran detectadas por los líderes religiosos ya fueran protestantes o católicos. A este respecto, recuérdese que la jerarquía eclesiástica del Arzobispado de Guadalajara arribó al siglo XX convencida de que la religión era un asunto que importaba cada vez menos a sus contemporáneos.

El acendrado catolicismo de la sociedad jalisciense y el avance de la secularización influyeron con seguridad en el poco éxito que, en términos cuantitativos, tuvo el proselitismo que realizaron los mexicanos de mayor liderazgo de las iglesias

[128] Vale la pena señalar que el pastor Acosta desobedeció la orden del misionero Wright, como lo dio a conocer al pastor Silva y se publicó en *El Testigo*. Las razones de su actuación que adujo Acosta fueron dos: estaban asistiendo entre 15 y 18 niños y las familias de la congregación manifestaban su interés en que se mantuviera la escuelita. Este hecho apuntala lo mencionado antes respecto a dos cuestiones: la independencia de criterio que demostraron algunos de los conversos y la ausencia de una rígida postura de parte de los misioneros que hubiera hecho temer a sus seguidores alguna reprimenda o castigo en caso de desobediencia.
[129] *El Testigo*, tomo XXVIII, número 34, 23 de agosto de 1913.
[130] Al reproducir este artículo, *El Testigo* aclaraba que compartía las opiniones ahí expresadas (*El Testigo*, tomo XXVIII, número 34, 23 de agosto de 1913).

congregacionalistas. Pero, además, el repudio hacia los norteamericanos que cobró nueva fuerza en las primeras décadas del siglo XX podría haber repercutido también en los magros resultados del esfuerzo de propaganda que emprendieron, alrededor de 1910, los individuos citados. La veta de xenofobia y antiyanquismo que se observa en los grupos opositores al gobierno porfirista y en los revolucionarios debió afectar las posibilidades de crecimiento de las pequeñas iglesias congregacionales debido a que estaban bajo la tutela de misioneros extranjeros y a que difundían una religión estrechamente identificada con los Estados Unidos. La ausencia de un sólido liderazgo nacional en esas congregaciones como el que existió en otras regiones del país, como el Centro y el Sureste, hizo a los grupos evangélicos de Jalisco más susceptibles a esa corriente de antinorteamericanismo que se acrecentó a principios del siglo XX y que se convertiría en una de sus características relevantes.

Para la Misión Congregacional, fueron contradictorios los efectos del creciente nacionalismo que se respiró en la sociedad mexicana de finales del porfiriato y durante la revolución. Por un lado, apuntaló el esfuerzo de los conversos que tendía a fomentar la independencia de las iglesias establecidas y lo dotó de un matiz reivindicativo de la nacionalidad de los conversos frente a sus evangelizadores, los misioneros norteamericanos. El intento por concretar la autonomía económica, de gobierno y misionera que encabezaron sobre todo los estudiantes del Colegio Internacional, originarios del Norte de la República, dejaría una huella irrepetible en la historia de esta denominación en Jalisco.

Por otro lado, el rechazo hacia los extranjeros, en especial a los estadounidenses, se convirtió en un pesado lastre para las pequeñas iglesias evangélicas que intentaban remontar los enormes obstáculos que a su crecimiento oponía el entorno católico.

Lo álgido del sentimiento antinorteamericano entre los jaliscienses se puede ilustrar a través de tres coyunturas que se presentaron entre 1909 y 1914: el reyismo, los motines de noviembre de 1910 y la reacción nacionalista ante la amenaza de una invasión de los Estados Unidos que buscaba pacificar al país convulsionado por la guerra civil.

De cara a las elecciones de 1910, el reyismo fue el movimiento más conservador de oposición al régimen de Díaz que tuvo en Jalisco uno de sus principales bastiones a nivel nacional. Representaba la opción de las clases medias y la élite interesadas en mantener la

paz y el progreso imperantes durante las tres décadas del gobierno porfirista y en evitar que se abrieran paso los grupos hostiles a éste que pugnaban por transformaciones más radicales.

Los reyistas estaban de acuerdo con la reelección de Díaz y proponían la candidatura del general Bernardo Reyes para la vicepresidencia. En caso de que la avanzada edad del dictador le impidiera terminar su sexto período de gobierno se aseguraba el arribo al poder de alguien que garantizaba la continuidad del *status quo* pero que no estaba estrechamente identificado con los llamados "científicos" que conformaban el círculo más cercano a don Porfirio.

Para los jaliscienses, el reyismo constituyó una vía para regresar a la defensa de la autonomía perdida desde los tiempos del gobernador Ramón Corona así como para expresar su repudio a los "científicos" que defendían la candidatura del general Ramón Corral.

La bandera política del reyismo de mayor impacto en la población fue la reivindicación de la independencia política nacional frente a los intereses norteamericanos. Los ideólogos de este movimiento, explica Aldana, se convirtieron en defensores del nacionalismo y ante los trabajadores sostenían la preferencia por los mexicanos con respecto a los extranjeros en los puestos de trabajo.[131]

A partir de mayo de 1909, en Guadalajara, el reyismo movilizó a los estudiantes de las escuelas superiores (Medicina, Ingeniería y Derecho) y del Liceo de Varones que salieron a la calle a gritar "vivas" a su candidato y "mueras" a las autoridades locales y federales. La represión ordenada por el gobernador Miguel Ahumada no desalentó a los partidarios del general Reyes que continuaron realizando demostraciones públicas de su deseo de llevar a éste a la vicepresidencia.

El antiyanquismo de los reyistas salió a relucir el 23 y el 24 de julio del mismo año, cuando se registraron disturbios callejeros con el pretexto de impedir que una comisión del Club Reeleccionista, que sostenía la fórmula Díaz-Corral, llevara a cabo un mitin en la capital jalisciense. Además de lograr su objetivo, los manifestantes recorrieron las calles del Centro y rompieron a pedradas los escaparates de los almacenes comerciales que eran propiedad de los norteamericanos.

[131] Aldana, 1987, p. 74.

La confirmación de la existencia de un fuerte sentimiento antinorteamericano, entre los tapatíos, la hizo el mismo cónsul estadounidense, Samuel E. Margill, en una comunicación que le enviara al Secretario de Estado de su país, explicándole que la ira de la multitud no había tenido otro blanco más que los negocios de sus compatriotas por lo cual "ahí mismo se dijo también que por ser los americanos las únicas víctimas de alguna consecuencia, parecería que la turba estaba predispuesta en contra de nuestros conciudadanos, ya que los motines fueron manifestaciones violentas de facciones y diferencias puramente mexicanas".[132]

La hostilidad hacia los norteamericanos afloró nuevamente en noviembre de 1910 cuando la amenaza de una invasión norteamericana y el debilitamiento del control social llevaron a que las noticias sobre el linchamiento de un ciudadano mexicano en Texas produjera reacciones imprevistas en las masas de varias ciudades del país. Como explican Vázquez y Meyer:

> Para algunos observadores, lo desusado de la reacción del público mexicano no se debía al incidente mismo, sino a algo más profundo y, por lo tanto, más peligroso: la existencia de un fuerte y amplio sentimiento antinorteamericano en las clases medias y populares producto, entre otras cosas, de los resentimientos creados por la notable presencia del capital estadounidense en el país; la oposición de los ferrocarrileros a los administradores es sólo un ejemplo entre muchos.[133]

Guadalajara fue una de las ciudades que sufrieron las consecuencias de las manifestaciones en contra de los norteamericanos que desatara la citada noticia. El 10 y el 11 de noviembre de 1910, la multitud salió a las calles a gritar "mueras" a los yanquis y "vivas" a México. El primero de esos días, realizó una protesta frente al consulado de Estados Unidos, en la cual "se hicieron declaraciones incendiarias, y se escupió sobre una bandera americana, rompiéndola en pedazos y quemándola".[134] La turba, que según algunos testigos, estaba compuesta por individuos de las clases medias y del proletariado, intentó infructuosamente acercarse al inmueble del consulado y entonces siguió su marcha hacia otros sitios para atacarlos. Excepto el edificio masónico, todos los demás lugares que experimentaron daños a consecuencia del motín resultaron ser casas comerciales, bancos y

[132] Servando Ortoll, "Turbas antiyanquis en Guadalajara en vísperas de la Revolución del Diez" en *Boletín del Archivo Histórico de Jalisco*, Segunda Epoca, volumen I, núm. 2, mayo-agosto, 1983, p. 4.
[133] Vázquez y Meyer, 1992, p. 120.
[134] Ortoll, 1983, p. 8.

consultorios, cuyos propietarios eran estadounidenses. Ese día se atacó asimismo la casa de un empresario de la misma nacionalidad. Al edificio del Instituto Colón (dirigido por los metodistas) le destruyeron la cerca y los cristales de las ventanas.

El Colegio Internacional, localizado a tan solo tres cuadras de distancia del Instituto Colón, no sufrió tropelía alguna. [135] Esto llamó la atención de Sara de Howland, quien explicó así su desconcierto: "A pesar de que un destacamento de la chusma pasó en expedición destructiva por la así llamada Colonia Americana, y pasó tan sólo a una cuadra de nosotros, no se nos molestó en absoluto".[136] También el Instituto Corona, situado en una de las calles más céntricas –la de Liceo- se libró de los desmanes de esos días.

El que el Colegio Internacional no fuera blanco de una acometida por parte de la turba, que expresaba mediante la violencia su repudio a los norteamericanos, da pie a pensar que el motivo de su ira estaba más vinculado a la identidad nacional que a la religiosa de los ciudadanos del Vecino del Norte. Es decir, se les atacaba por ser estadounidenses más que por ser protestantes. En caso contrario, el Internacional no se hubiera salvado de ser embestido por la turba alguno de los dos días que duraron los disturbios antiyanquis. Los informes del cónsul Margill, en los cuales no se hace alusión alguna a la hostilidad de los católicos hacia los protestantes, apoya la hipótesis expresada. De haber sido la rivalidad religiosa uno de los detonantes de los motines, con seguridad habría sido comentado por el representante de los Estados Unidos en los informes que con este motivo remitió a Washington. En ningún momento, Margill consignó que la multitud gritara los consabidos "mueras" a los protestantes. Es muy evidente en sus comentarios que amplios sectores de la población de Guadalajara sentían odio hacia sus compatriotas; por ejemplo, resulta de gran significación su explicación de que la multitud fuera ayudada por la policía en el momento del ataque:

> Me llegaron reportes, de fuentes y personas en las que confío plenamente, que no sólo la policía no trató de detener las pedradas y las amenazas verbales en contra de los americanos, sino que, por el contrario, ellos ayudaron y alentaron a la chusma en todas formas, al grado de señalar a la

[135] En su artículo, Ortoll no asegura que se tratara del Colegio Internacional porque, como él mismo aclara, no tuvo a la mano la evidencia suficiente para saber el nombre de la institución dirigida por los misioneros que enviaban sus reportes informativos a Boston. Puesto que el colegio que no fue atacado era el que dirigían los misioneros de la *American Board*, nosotros sí podemos afirmar que se trataba del Internacional.
[136] Ortoll, 1983, pp. 9 y 10.

> turba las residencias de americanos, y ayudándola a recoger piedras para lanzárselas.[137]

Ese proceder de los encargados del orden en la capital jalisciense presenta una actitud que no era fruto del enardecimiento momentáneo sino de sentimientos largamente incubados. Esto tiene otra confirmación en la interpretación de los hechos que Margill hizo mes y medio después de los motines, en donde, nuevamente, se refería a lo extendido que se encontraba el malestar popular en contra de los estadounidenses. Decía el cónsul:

> Estas demostraciones fueron hechas con facilidad, primero porque las mentes de las personas habían sido preparadas para una revuelta por emisarios antirreeleccionistas y, segundo, debido al celo profundo u odio a todas las cosas y personas americanas de la porción medio-educada e ignorante de la población mexicana de este distrito. El linchamiento de un supuesto mexicano fue solo incidental, y gran parte del populacho que se unió a los motines sabía poco y le importaba menos el asunto.[138]

Cuando se conocen estas declaraciones, hechas por un estadounidense, que tan abiertamente confirman la existencia de esta xenofobia dirigida expresamente hacia sus connacionales avecindados en México, adquiere toda su dimensión lo expresado por los mexicanos congregacionalistas en el sentido de que la presencia de los norteamericanos al frente de las iglesias y las instituciones educativas constituía un obstáculo para su crecimiento. Esa observación no hacía otra cosa que constatar algo bien conocido por los conversos: que a la nacionalidad de los misioneros protestantes se debía en buena medida el rechazo y la desconfianza que la población les expresaba a los disidentes del catolicismo.

Una apreciación similar fue hecha en octubre de 1912 por el pastor J. M. López, oriundo de Sonora y egresado del Colegio Internacional. La alocución que dirigiera a sus correligionarios de El Paso ilustra la plena conciencia que los evangélicos tenían de las dos circunstancias antes mencionadas, a saber: que la percepción del misionero protestante como un enemigo político por su origen nacional había afectado negativamente el progreso de la propaganda protestante en el país y, en segundo término, que durante la revolución no se combatió a los cristianos heterodoxos por su identidad religiosa. A lo primero López se refería de la siguiente forma:

[137] *Ibid*., p. 10.
[138] *Ibid*., p. 11.

> Uno de los grandes valladares que la difusión del Evangelio ha encontrado en México ha sido la falsa idea de que los Estados Unidos pretenden anexarse México y que para este fin se han organizado sociedades que bajo pretextos religiosos persiguen solo resultados políticos.[139]

En cuanto a que el movimiento revolucionario surgido en 1910 no había tenido un cariz de persecución religiosa, el testimonio de López resulta claro: "Los protestantes no han sido objeto, durante la revolución, de persecuciones especiales por causa de sus creencias. Si han sufrido algo no han sufrido más que los católicos, o los de cualquiera otra religión o los que no tienen ninguna.[140]

Si se tiene en cuenta la afirmación anterior emitida por un congregacional que había experimentado en carne propia la inestabilidad derivada de la caída del régimen porfirista, no resulta tan extraño que el Colegio Internacional hubiera salido incólume de los graves disturbios ocurridos en Guadalajara.

Prácticamente todos los sectores de la población de Guadalajara volvieron a reaccionar de manera violenta en contra de los estadounidenses en abril de 1914 a raíz de la toma del puerto de Veracruz por las tropas enviadas por el presidente Woodrow Wilson (1856-1924). Este mandatario, y buena parte de sus compatriotas, incluyendo al embajador Henry Lane Wilson (1857-1932), habían observado con gran recelo los acontecimientos que tuvieron lugar al sur del Río Bravo a partir del llamado a las armas que hiciera Madero. De igual manera desaprobaban "el ambiente nacionalista que se empezó a respirar entonces y que se concretó en medidas tales como requerir del personal extranjero de los ferrocarriles que pudiera hablar y escribir en español".[141] Cuando la inestabilidad política y social desembocó en el golpe de estado que derribó a Madero de la presidencia y colocó en su lugar al general Victoriano Huerta (1845-1916), el gobierno norteamericano se negó a reconocer al régimen triunfante. A partir de ese momento estuvo a la espera de una ocasión que le permitiera intervenir en México para "pacificarlo" y salvaguardar así la vida y las propiedades de sus ciudadanos. El incidente se presentó cuando unos marinos de los Estados Unidos desembarcaron en las costas de Tampico con el objeto de allegarse provisiones y fueron tomados presos por las fuerzas de Huerta. Aun cuando se les dejó pronto en libertad, Wilson habló de un agravio inferido a su país y exigió al gobierno de

[139] ABCFM, documento 359, volumen 11, 1910-1919.
[140] *Loc. cit*.
[141] Vázquez y Meyer, 1992, p. 124.

Huerta un saludo a la bandera americana. Ante la negativa de Huerta, la respuesta del presidente de los Estados Unidos fue enviar 36 barcos con más de 22 000 hombres que recibieron órdenes de invadir Veracruz. "Los cadetes de la Escuela Naval de dicho puerto y el pueblo, ofrecieron una resistencia heroica, que fue fácilmente doblegada. El 21 de abril de 1914, Veracruz fue tomada por las fuerzas estadounidenses".[142]

Al día siguiente del ataque al mencionado puerto del Golfo, en Guadalajara, el pueblo, enardecido, arrancó el escudo del consulado norteamericano y apedreó el edificio. El gobernador José María Mier convocó a los jaliscienses a combatir a los Estados Unidos que, sin una declaración formal de guerra, se lanzaban "contra un pueblo al que se creía agotado por sus luchas intestinas". El llamamiento del mandatario citado movilizó a los más diversos grupos sociales: estudiantes, periodistas, obreros, artesanos de diversos gremios, se dieron de alta en las oficinas de reclutamiento que se abrieron en todo el estado. Inclusive, "la pasión antinorteamericana" llegó al arzobispo Francisco Orozco y Jiménez, quien pidió "ser nombrado capellán general del ejército mexicano".[143]

En esta coyuntura, la espontánea respuesta de los ciudadanos de las diversas clases sociales patentiza, una vez más, la existencia de una fobia al norteamericano que afloraba en cuanto la oportunidad lo permitía. Algo semejante sucedió en el lenguaje utilizado por el gobernador de Jalisco en su arenga, en la cual se resaltaba la prepotencia del Norte y la debilidad y el patriotismo de los mexicanos:

> La Patria está en peligro de ser mancillada, violada, ultrajada, quizás muerta. ¡Corramos a salvarla! Unidos todos, la salvaremos. Todos combatiremos al invasor cobarde y necio que en su demencia creyó fácil humillar a un pueblo que si no puede vencer, sí puede morir escupiendo a la cara de sus verdugos su odio y su desprecio. ¡Combatiremos juntos! El ejército, los revolucionarios, los miembros de todos los partidos políticos, los ricos, los pobres, todos somos hermanos, como hijos de una misma Patria, y debemos ir unidos a la lucha para lograr salvarla. [144]

La propaganda protestante debió verse profundamente afectada primero por los rumores que pronosticaban un acto de tal naturaleza desde el inicio de la insurrección de Madero y, posteriormente, por la invasión norteamericana de abril de 1914. Esos rumores se fundaban en el conocimiento de la política imperialista puesta en práctica por los Estados

[142] Quirarte, 1967, p. 225.
[143] Aldana, 1987, pp. 208 y 209.
[144] *Ibid*, p. 208.

Unidos desde los años de 1890. A partir de esta fecha y durante el siguiente cuarto de siglo, el gobierno estadounidense atropellaría "los derechos fundamentales de Colombia, Nicaragua, México y Santo Domingo, y no sólo por medio de una acción diplomática, sino utilizando la violencia. Se [contarían] cerca de 40 intervenciones armadas en menos de 25 años".[145]

La invasión de 1914 nulificó la importancia de la actitud respetuosa y solidaria que exhibieron los misioneros protestantes desde el momento del estallido de la revolución. Su disposición de permanecer al margen de la revolución y defender ante sus conciudadanos el derecho de los mexicanos a decidir el tipo de gobierno que querían para su país, no obtuvo el debido reconocimiento. Misioneros como Howland que en todo momento se mostraron respetuosos de la soberanía mexicana y expresaron su repudio a la política imperialista de su gobierno fueron identificados como alevosos agresores de la misma talla que los políticos imperialistas que ordenaron la irrupción de las fuerzas norteamericanas en el territorio de la República Mexicana.

Además, la toma de Veracruz derribó los argumentos de los conversos encaminados a defender la independencia de las misiones norteamericanas con respecto a la política de los Estados Unidos. Esa defensa renació a partir de 1910 en que la inestabilidad política y social hizo temer una invasión norteamericana. Todavía en 1912 muchos evangélicos, como el pastor López, se mostraban orgullosos de que en un período crítico de la historia mexicana, cuando la revolución había puesto en peligro la vida y las propiedades de los extranjeros, dando pie a una intervención armada, Estados Unidos no hubiera actuado conforme a las expectativas de la mayoría sino que respetara la soberanía mexicana. También se sentían satisfechos de que los misioneros hubieran tenido la oportunidad de demostrar que estaban de lado de México y los mexicanos. López comparaba la actuación de Norteamérica y de las misiones después del levantamiento del 20 de noviembre de 1910 con la mala imagen que había difundido sus detractores y encontraba un saldo por demás favorable:

> ...ahora que la revolución ha perjudicado escandalosamente los intereses y las personas de nacionales y extranjeros en este país, y cuando muchos malos mexicanos están implorando la intervención armada americana (como lo hicieron en otro tiempo con la intervención francesa) y que a pesar de tan

[145] Quirarte, 1967, p. 231.

> justificados pretextos esa nación que tanto han calumniado nos ha dado en cambio, tan elevadas pruebas de su sincera amistad; y en vista de que los protestantes y más particularmente sus ministros, no han fomentado el desorden sino que se han colocado a lado de la justicia para mantener el derecho, no sólo en el campo de la idea sino también en el de los hechos, creo que habrán sido curados los hombres sinceros que padecían la fea enfermedad del mieditis a la conquista pacífica de los americanos por conducto de los ministros protestantes. [146]

A la vista de una apología como la anterior resulta más factible entender el duro revés que experimentaron los evangélicos mexicanos que, de buena fe, creían en que debía superarse la traumática experiencia de la invasión norteamericana de 1848, y que era posible construir una relación entre su país y los Estados Unidos en la cual prevalecieran la paz y la concordia.

Cabe señalar, por último, que la decisión de efectuar la invasión a Veracruz se enmarcaba, como ya se dijo, en la política imperialista norteamericana que consideraba América Latina como un área de influencia "natural" de los Estados Unidos. Bajo este argumento, dicha nación se creía con el derecho de intervenir en el devenir de los países situados al sur del Río Bravo siempre que así conviniera a sus intereses. Sin embargo, desde la perspectiva de los nacionalistas y los católicos mexicanos, la toma de Veracruz confirmaba que los misioneros eran la "avanzada silenciosa" del imperialismo yanqui. En adelante, sería más difícil que los mexicanos evangélicos pudieran sostener que esta acusación era un "tonto pretexto que fue sembrado mañosamente por la iglesia romana desde mucho años antes de que los protestantes fueran conocidos en este país".[147] El espectáculo de la "Patria mancillada" por los extranjeros, como afirmara el Gobernador de Jalisco, acrecentaría la desconfianza hacia los misioneros y los mexicanos que habían adoptado la religión que era generalmente apreciada como fundamento de la cultura norteamericana.

[146] ABCFM, documento 359, volumen 11, 1910-1919.
[147] *Loc. cit*.

XI.- EL PLAN DE CINCINNATI Y LA CLAUSURA DE LA MISIÓN CONGREGACIONAL EN JALISCO

A raíz del desembarco de tropas norteamericanas en Veracruz, los misioneros que todavía quedaban en México se apresuraron a abandonar el territorio nacional, temerosos de la reacción nacionalista que despertaría ese atropello a la soberanía mexicana. Los metodistas ya habían dejado la capital jalisciense, desde septiembre de 1913, cuando se extendió a varias entidades federativas el levantamiento armado encabezado por Venustiano Carranza (1859-1920) en contra del gobierno dictatorial de Huerta. Antes de salir, clausuraron el Instituto Colón por lo que parte de su alumnado comenzó a asistir al Instituto Corona, a cargo de los congregacionalistas. Entre éstos, el misionero Fritts quedó a cargo de la Misión, desde mediados del año citado, en tanto que el reverendo Howland disfrutaba de una licencia en su país natal. Llegada la hora de partir en abril de 1914, se optó por mantener abiertas sus escuelas, dejando su dirección en manos mexicanas.

En espera de que las condiciones se tornaran propicias para la reanudación de la propaganda protestante en México, las sociedades misioneras decidieron reunirse para discutir las posibles formas de unificar sus esfuerzos en pro de dicho objetivo, con la intención de hacer más eficientes la inversión de recursos económicos y humanos que cada una de ellas hacía.

Se trataba de una idea que tenía muchos años de flotar en el ambiente de las misiones, la cual sostenía que las diferencias denominacionales no tenían razón de ser en un país católico. Tratándose de uno de éstos era indispensable que todas las denominaciones se fijaran como única meta la propagación del protestantismo, renunciando al deseo de ganar prosélitos que aumentaran el prestigio de cada una de ellas. En ese mismo sentido se había pronunciado Howland, a lo largo de los años en que trabajó en Guadalajara, y aunque no lo decía abiertamente se puede entrever en su correspondencia que él había sido el promotor de iniciativas que tendían a unificar a los evangélicos de las denominaciones bautista, metodista y congregacional, como la Asociación de Iglesias Evangélicas de Jalisco.[148] Al caso de Howland se le puede añadir el del misionero Fritts que también compartía esa

[148] Otro dato que corrobora esta manera de pensar del misionero Howland está en el hecho de que hubiera sido nombrado el primer director del seminario unido.

convicción pues pensaba que: "En este país donde las denominaciones están lejos de ser opositoras, cualquier cosa que se pueda hacer por unificarlas debe ser bienvenido".[149]

Con esa actitud, los misioneros de la *American Board* concretaban uno de los principales ideales de su denominación como era el compromiso de fomentar la unidad y fraternidad con todos los cristianos evangélicos.

Esta convicción, sobre la necesidad de sumar los esfuerzos de todas las sociedades misioneras, comprendió también a los misioneros de otras denominaciones. La constatación del reto que se habían echado a cuestas en la sociedad mexicana influía en que se pensara que las divergencias en materias litúrgico-doctrinales y de gobierno, que otorgaban su sello característico a cada una de ellas, carecían de importancia cuando se trataba de luchar en contra del monopolio de lo religioso que usufructuaba el catolicismo. Por encima de las diferencias que las dividían se reconocía la existencia de una formidable tarea común: la difusión del protestantismo en un medio social católico. Si esta tarea se ponía en el centro del trabajo misionero resultaba factible, por ejemplo, que los protestantes se asociaran para establecer colegios que se convirtieran en verdaderos competidores de las instituciones educativas católicas.[150]

Otra certeza que yacía bajo la intención de la unificación giraba en torno a la idea de que el espectáculo de la multiplicidad de divisiones del protestantismo influía negativamente en la percepción de las personas acostumbradas a la existencia de una institución religiosa única. La unidad constituía uno de los argumentos más utilizados por la Iglesia católica ya que, desde su perspectiva, en ella radicaba una prueba contundente de que el catolicismo era la religión "verdadera", la única fundada por Jesucristo; al mismo tiempo, la ausencia de unidad del protestantismo era enfatizada por la Iglesia como evidencia del origen espurio del cristianismo heterodoxo.

Cabe señalar que no sólo el divisionismo imperante en el protestantismo constituía una nota desfavorable para sus seguidores sino que también su avance entre la población mexicana se veía perjudicado por los conflictos y rivalidades que enfrentaban a los feligreses de una denominación protestante con los de otra distinta. Esta realidad llevaba a

[149] ABCFM, documento 387, volumen XI, 1910-1919.
[150] *Loc. cit*.

Fritts a pronunciar en marzo de 1913 la siguiente sentencia: "Los protestantes [en México] deben dejar de pelear entre sí y unirse".[151]

Con estas ideas en mente se reunieron a finales de junio de 1914 los representantes de ocho denominaciones que desarrollaban trabajo misionero en México, a saber: la Iglesia de los Discípulos de Cristo, la Sociedad de los Amigos, la Iglesia Episcopal, la Iglesia Metodista del Norte, la Iglesia Metodista del Sur, la Iglesia Presbiteriana del Norte, la Iglesia Presbiteriana del Sur y la Iglesia Congregacional. Como resultado de las deliberaciones que se realizaron en Cincinnati, Ohio, se conformó un "*plan*" que comprendió los siguientes acuerdos: el primero mandaba la división del país en ocho regiones y la asignación de una de estas regiones a cada una de las denominaciones asistentes. Estas se comprometían a respetar "la hegemonía de las demás y no trabajarían en regiones ajenas". La ciudad de México permanecería abierta a todas las denominaciones o iglesias protestantes. El segundo punto de acuerdo decía que la capital sería la sede de un seminario unido sostenido por todas las denominaciones y mediante el tercero se ordenaba la fundación de una casa unida de publicaciones y de una sola revista interdenominacional.[152]

Como señala Luis Scott, el Plan de Cincinnati era encomiable por su deseo de mostrar cooperación cristiana y de acabar con la competencia, a veces desleal, que se hacían entre sí las diferentes denominaciones en México. Sin embargo, encontraría mucha oposición entre los evangélicos mexicanos, quienes resintieron no haber sido tomados en cuenta para su elaboración no obstante que ellos eran los principales afectados. La protesta más enérgica la realizaron los presbiterianos de los estados del norte de la república. Esta zona la habían trabajado por más de cincuenta años la sociedad misionera de la Iglesia Presbiteriana del Sur, sin embargo:

---

[151] ABCFM, documento 388, volumen XI, 1910-1919.

[152]. El Seminario Teológico interdenominacional se inauguró el 8 de julio de 1917, siendo su primer director, el reverendo John Howland, quien ocupó el cargo hasta 1927. En cuanto al periódico interdenominacional, éste se publicó a partir de 1919 y se tituló El Mundo Cristiano. (Ver Luis Scott, *La sal de la tierra. Una historia socio-política de los evangélicos en la ciudad de México (1964-1991*), México, Editorial Kiryos, 1994, pp 41-42 y Rubén Ruíz Guerra, "*Las fuentes para el estudio del protestantismo en México. El caso del periodismo metodista 1876-1930*" en Brian F. Connaughton y Andrés Lira González (coordinadores), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1996, pp. 393-394.

> El Plan de Cincinnati estipulaba que abandonaran este campo y trasladaran a sus misioneros a los estados de Michoacán, Morelos, Guerrero, y una parte del estado de México. Su trabajo en el norte de México sería entregado a la Iglesia Metodista (del Sur). Los líderes de los presbiterianos mexicanos rehusaron convertirse en metodistas. Por lo tanto, los presbiterianos mexicanos formaron su propio 'Presbiterio Nacional Fronterizo'. Como consecuencia, dejaron de recibir fondos y personal de los misioneros extranjeros.[153]

Los congregacionales, por su parte, se comprometieron a dejar Jalisco en manos de los metodistas y a concentrarse en Chihuahua, Sonora, una parte de Sinaloa y Baja California. Esta noticia se comunicó formalmente en la reunión anual de la Junta Misionera celebrada en noviembre de 1914 en Chihuahua. A ella asistieron diez misioneros norteamericanos y tres pastores mexicanos: Ignacio López, J. J. Valencia y Alfonso Piñera. Se explicó entonces que se procedería a clausurar el trabajo educativo de Jalisco: los fondos utilizados para el Instituto Corona serían utilizados para establecer un colegio fronterizo para niñas en Sonora, y el Colegio Internacional se transferiría a la capital de Chihuahua. Se acordó asimismo la integración de una comisión –conformada por Howland, Wright y Elíseo P. Silva- que se encargaría de visitar las iglesias en el estado citado para darles a conocer que quedarían al cuidado de la Iglesia Metodista del Sur.[154]

De acuerdo con la minuta de la reunión, no hubo oposición a la determinación señalada. Al parecer, los pastores presentes acataron sin discusión la reorganización del trabajo patrocinado por la *American Board* aunque ello significara abandonar un trabajo de más de cuatro décadas.

La actitud pasiva de los pastores congregacionales que estuvieron presentes en la reunión anual celebrada en noviembre de 1914 contrasta con las declaraciones realizadas en los años precedentes acerca de la necesidad de alcanzar la autonomía o, al menos, disminuir la dependencia que tenían las iglesias con respecto a la Misión México de la *American Board*. En vista de esos aprestos independentistas cabía esperar que los mexicanos discutieran el compromiso firmado en Cincinnati. Pese a los esfuerzos invertidos en el proselitismo, casi no crecieron los grupos establecidos por los congregacionales en Jalisco y, por lo tanto, continuaba estando fuera del alcance la meta del sostenimiento propio. Esas

[153] *Ibid*., p. 42.
[154] ABCFM, documento 21, volumen 11, 1910-1919.

pequeñas iglesias habían dado pasos importantes para lograr el autogobierno y llevar adelante la actividad misionera pero su debilidad radicaba en su incapacidad de afrontar por sí solas los gastos que implicaba su funcionamiento. La coyuntura que abrió el Plan de Cincinnati ponía de manifiesto, con singular crudeza, que para llegar al autogobierno se necesitaba la independencia en cuanto a los recursos económicos y esta era una meta que no se preveía alcanzar en el corto plazo. Por eso, a los congregacionales no les quedó otra alternativa que ceñirse a lo estipulado en el mencionado convenio.

Desde otro ángulo, los acuerdos de la llamada Conferencia de Cincinnati representó un acto de poder que ocasionaría un fractura en la relación de los evangélicos mexicanos con los misioneros norteamericanos. Sembró malentendidos y desconfianza entre ambos grupos porque reveló que los conversos no eran tratados como pares de los misioneros pese a que estaban unidos por las mismas creencias religiosas y eran socios en la empresa misionera protestante. En el caso de los congregacionales, además, les demostraría que a pesar de habérseles incorporado con voz y voto a la Junta Misionera, existía otro nivel de gobierno que les estaba vedado. A él solamente tenían acceso los extranjeros y con ello se ponía de manifiesto que este grupo era el único que poseía lo que Foucault denomina la capacidad de estructurar "el campo de acción eventual de otros". La huella imborrable que dejó el Plan de Cincinnati entre los evangélicos mexicanos se debió a puso al descubierto quiénes tenían el poder, cómo y sobre quiénes lo ejercían.

Por segunda ocasión lo que se había edificado con el patrocinio de la *American Board* en Jalisco se entregó a los metodistas. Que en esta ocasión la decisión fuera voluntaria, y no resultado del despojo como había sucedido en los tiempos del misionero Watkins, no la hizo menos difícil tanto para los extranjeros que habían trabajado en esa obra durante más de cuatro décadas como para los nacionales que se vieron forzados a abandonar la denominación en el seno de la cual se habían convertido al protestantismo para adoptar una nueva.

Tan sólo cuatro años, de 1914 a 1918, se sostuvo el arreglo estipulado por los congregacionales y los metodistas en lo concerniente al territorio que cada uno de ellos tendría bajo su cuidado. Sin declarar abiertamente que retiraban su compromiso con el Plan de Cincinnati, los metodistas se negaron a entregar las congregaciones, los colegios y las propiedades que tenían en los estados del Norte ni tampoco tomaron bajo su cuidado las

iglesias de los congregacionalistas en Jalisco. De ahí que, a mediados de 1915, Howland pidiera a los funcionarios de la *American Board* que hablaran con sus homólogos de la Iglesia Metodista Episcopal para indagar los motivos de su actuación y trataran de concertar las medidas necesarias para que se acelerara el intercambio pactado.[155] Las congregaciones de Guadalajara y Tlajomulco se podían disolver, afirmaba Howland, pues no tenían ni misioneros ni escuelas y, además, estaban pasando por circunstancias difíciles derivadas del recrudecimiento del movimiento revolucionario en la entidad.[156]

Puesto que las cosas no mejoraron, los misioneros congregacionalistas solicitaron a los cuarteles generales de su sociedad en Boston, que entablaran pláticas con los metodistas hasta llegar a un nuevo acuerdo de delimitación de sus respectivos territorios de influencia. Una vez hecho esto, Jalisco quedó otra vez abierto a la acción de ambas denominaciones y en 1918 se inició aquí por tercera ocasión el trabajo misionero patrocinado por las iglesias congregacionales norteamericanas. [157]

XII. CONCLUSIONES

En el presente capítulo he mostrado que una vía que permite estudiar el problema del poder en la relación entre misioneros y conversos está constituida por la observación de las reacciones que cada uno de estos grupos tuvo frente al ideal que fundamentó el esfuerzo misionero protestante norteamericano de establecer iglesias que fueran independientes en sus recursos económicos, en su gobierno y en sus actividades proselitistas.

La relación de poder que existió entre misioneros y conversos puede analizarse de manera provechosa de acuerdo con la perspectiva de Michel Foucault sobre el poder, ya que ésta nos ayuda a enfatizar varias cuestiones. En primer lugar, que el acuerdo que unificó a los misioneros y conversos, haciéndolos trabajar tanto por la propagación del protestantismo en la sociedad jalisciense como por la fundación de iglesias que se apegaran al ideal mencionado, tiene su parangón en convenios existentes entre miembros que se

[155] Esta forma de proceder de los metodistas contradice la afirmación de Rubén Ruiz Guerra en el sentido de que fueron "entusiastas defensores de toda empresa de unidad y quienes apoyaron fuertemente el plan de Cincinnati en todas sus facetas". (Ruiz, 1996, pp. 393 y 394) Por mi parte, me inclino a pensar que los metodistas no cumplieron lo pactado con los congregacionalistas y prueba de ello fue el regreso de éstos a Jalisco aun cuando todo indica que hubieran preferido concentrarse solamente en los estados del Norte.
[156] ABCFM, documento 66, volumen 12, 1910-1919.
[157] El territorio a cargo de los misioneros de la *American Board* comprendió, además de Jalisco, los estados de Chihuahua, la parte sur de Sonora, Sinaloa, Baja California, Nayarit y Colima.

asocian para llevar adelante una empresa común. En segundo término, que la relación de poder no es simplemente una relación entre miembros asociados sino que es, como dice el autor señalado, "un modo de acción sobre las acciones de otros". En este sentido, el poder de los misioneros se constata en su capacidad de implantar entre sus prosélitos la meta del gobierno autónomo, el sostenimiento propio y la responsabilidad misionera. Con ello conformaron un programa de acción al que se adecuaron los conversos. Esta conformidad de parte de los feligreses protestantes no les impidió, sin embargo, manipular ese ideal para expresar sus propias reivindicaciones nacionalistas. La actuación de los seguidores del Congregacionalismo en Jalisco nos corrobora su libertad y creatividad así como su capacidad para presentar una oposición a un ejercicio del poder que en última instancia aspiraba a determinarlos por completo. A través de las acciones que emprendieron para impulsar su independencia con respecto a los misioneros y de la *American Board*, así como de la manifestación de sus desacuerdos, los mexicanos conversos al protestantismo intentaron limitar el poder de los misioneros y, además, lucharon por erigirse en un contrapeso de éste. El proceder de los congregacionales mexicanos desmiente que la conversión a una religión extranjera conlleve la adopción de una postura antinacionalista por parte del converso y su aculturación a los valores y costumbres propios del país de origen del evangelizador. La Iglesia católica ha repetido esta afirmación como una manera de deslegitimar a otras religiones y de presentarse como la única doctrina religiosa que salvaguarda el nacionalismo de los mexicanos.

La enseñanza del sostenimiento propio la impartieron los misioneros poco después de que reiniciaron la obra a cargo de la *American Board* en Jalisco aunque estaban conscientes de las remotas posibilidades de que fueran los conversos quienes se encargaran de sufragar los gastos que implicaban el mantenimiento de las congregaciones, las escuelitas rurales y los colegios que fundaron en Guadalajara.

La dependencia económica de las pequeñas iglesias congregacionalistas está relacionada con el origen socioeconómico de sus feligreses. Dado que éstos provenían de los estratos bajos de la sociedad, su capacidad de cooperar para el sostenimiento de su organización religiosa era mínima. El creciente empobrecimiento que sufrieron los grupos bajos de la población durante el porfiriato contribuiría a alejar aún más la posibilidad de lograr el autosostenimiento. Pero, sobre todo, la ausencia de independencia económica de

las pequeñas iglesias congregacionales está relacionada con la hegemonía del catolicismo que desplazaba a los márgenes de la sociedad a esas nacientes organizaciones disidentes, obstaculizando que pudieran reclutar a sus miembros de entre los grupos medios y altos de la sociedad, los cuales disponían de mayores recursos.

El futuro de las iglesias congregacionalistas mexicanas quedó sellado como resultado de su dependencia económica. Esta situación les hizo acatar lo dispuesto por el Plan de Cincinnati, mediante el cual se acordó que Jalisco fuera trabajado únicamente por la sociedad misionera de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, y que los representantes de la *American Board* se concentraran en el Norte del país. Los congregacionalistas mexicanos hubieran podido aprovechar esa coyuntura para independizarse de la Misión pero la pobreza que las caracterizaba no les permitió concretar ese deseo que habían expresado desde hacía varios años.

El acuerdo que se pactó en Cincinnati mostró que existía un nivel de gobierno de la Misión Congregacional a la que no tenían acceso los conversos por más que a sus representantes ya se les había incorporado a la Junta Misionera, en el seno de la cual se decidían los planes de trabajo y se evaluaban los avances logrados. En ese otro nivel únicamente se tomaba en cuenta la opinión y el voto de los misioneros y de la *American Board*. El hecho de que provinieran de ésta los recursos económicos que se necesitaban para sostener a las iglesias mexicanas, le otorgaba la posibilidad de determinar el futuro de éstas.

La insuficiente dotación de recursos económicos y humanos que se vivió en la Misión México, y que se convirtió en un problema crónico con que hubieron de lidiar los misioneros, remite a otra faceta poco estudiada de las misiones protestantes norteamericanas. Esa faceta muestra cómo eran percibidas en los Estados Unidos estas empresas religiosas cuando se desarrollaban en naciones católicas. De acuerdo con los misioneros que trabajaron en nuestro país, los norteamericanos protestantes subestimaban la importancia de difundir su fe religiosa entre los católicos y, en cambio, consideraban más atractiva la realización de esa actividad en los países no cristianos. Esto lo relaciono con la admiración por lo exótico que había fomentado el romanticismo en la sociedad norteamericana y con el rechazo hacia la cultura hispano-católica, que había formado parte del mito inglés del "pueblo elegido" y de la norteamericana doctrina del "destino

manifiesto". Ambas posturas ideológicas que justificaban las misiones afirmaban que los pueblos católicos de América Latina podían asemejarse con los pueblos no cristianos debido a la deficiente labor cristianizadora realizada por la Iglesia católica. En otros momentos, sin embargo, esos prejuicios llevaban a sostener que difícilmente se podía librar a los países católicos de los defectos y taras a que los condenaba la colonización española. Cuando esta visión prevalecía, las misiones protestantes perdían su razón de ser, lo que se traducía en la disminución de los recursos económicos que para su mantenimiento aportaban los feligreses de las iglesias protestantes de Norteamérica. En resumen, las constantes crisis económicas que experimentaron misiones como la Congregacional tuvieron entre sus causas, algunas de índole económica y otras que emanaban de la cultura protestante norteamericana.

Por otra parte, detrás de las justificaciones que presentaban los misioneros a sus patronos para convencerlos de la necesidad de que siguieran otorgando financiamiento económico a las misiones en México, se intuye la presión que ejercían las sociedades misioneras para que se demostraran los resultados de la inversión de los recursos económicos y del trabajo misionero. En este sentido, la obra misionera protestante fue siempre una empresa moderna que debía poder cuantificar su "rentabilidad".

Además del sostenimiento propio, otra preocupación constante en los misioneros fue la capacitación de algunos conversos que podrían convertirse en evangelizadores y pastores. Con el tiempo, esos mexicanos podrían sustituir a los misioneros al frente de las iglesias y los colegios, alcanzándose así la independencia de dichas instituciones. Pese a que, efectivamente, esta tarea figuró entre las principales que realizaron los misioneros, resulta notoria su resistencia a ceder su liderazgo a favor de los mexicanos. En general, siempre encontraron la manera de justificar su presencia y de evidenciar la necesidad de que brindaran su consejo y respaldo a los conversos. Mucho tiempo tardarían en reconocer que se habían dejado ganar por el temor de que éstos no estuvieran a la altura de las circunstancias. Cuando faltaba poco tiempo para su retiro, el misionero Howland, quien se había caracterizado por su profunda simpatía hacia los mexicanos, reconoció que uno de los errores más graves en que habían incurrido él y sus compañeros misioneros había consistido en subestimar la inteligencia de algunos conversos y la factibilidad de que pudieran dirigir con total independencia a las iglesias nacionales.

De parte de los mexicanos hubo una clara conciencia de que el liderazgo de los norteamericanos representaba un obstáculo para el crecimiento de sus iglesias y colegios, dada la xenofobia extendida entre la población mexicana que se negaba a considerar a las misiones protestantes como empresas con fines religiosos y no políticos. En congruencia con esta posición, algunos estudiantes y egresados del Colegio Internacional emprendieron un conjunto de acciones destinadas a incrementar la independencia de las iglesias. Una de las más exitosas fue la que logró que se admitiera a varios pastores en la Junta Misionera, que era el organismo encargado del gobierno de la Misión.

La mayor capacitación de los conversos, que fue propia de los estudiantes y egresados del Colegio Internacional, redundó en un mayor esfuerzo por alcanzar la autonomía de las iglesias congregacionalistas con respecto a la *American Board*.

El resurgimiento del proselitismo que promovieron los estudiantes del Colegio Internacional no repercutió más que en un mínimo crecimiento del número de afiliados al congregacionalismo. Esta circunstancia podría estar relacionada con el nacionalismo y la yanquifobia que caracterizó a la sociedad mexicana de principios del siglo XX. Esos sentimientos y prejuicios fueron enarbolados además por las diversas corrientes de oposición al régimen porfirista y por el movimiento revolucionario de 1910, con lo cual se arraigaron aún más en la población.

La estrecha asociación del protestantismo con la nacionalidad estadounidense y, por otra parte, la creencia de que la conversión religiosa era sinónimo de aculturación y renuncia a la propia identidad nacional y cultural, pudieron haber obstaculizado que la predicación de los congregacionalistas pudiera tener un mayor impacto en la sociedad jalisciense.

A partir de 1906, los estudiantes del Colegio Internacional ya no se conformaron con dar testimonio de su religión a través del ejemplo sino que retornaron al método del proselitismo activo. Con ello demostraron que no obstante el acendrado catolicismo de la sociedad jalisciense era posible realizar la propaganda protestante. De acuerdo con las esporádicas denuncias de la intolerancia católica hechas en *El Testigo*, el rechazo a los disidentes se manifestó fundamentalmente a través de su crítica y exclusión pero casi nunca por medio de acciones violentas.

El escaso crecimiento de las membresías protestantes podría ser una de las causas del incremento de la tolerancia de los católicos hacia los evangélicos. También se puede pensar en que la política de conciliación puesta en práctica por el Estado y la Iglesia, influía en que los católicos no sobrestimaran el peligro que representaban los disidentes.

La revolución maderista no interrumpió la labor encaminada a atraer a nuevos conversos a las iglesias congregacionales ni los esfuerzos por fomentar entre sus feligreses el sostenimiento propio y la autonomía con respecto a la Misión de la *American Board*. Dicho movimiento, que se propuso la instauración de un gobierno democrático, tampoco atrajo la admiración y simpatía de dichos creyentes. *El Testigo* da cuenta de la reticencia con que sus editores vieron el levantamiento armado de 1910 así como de las críticas que sobre él emitieron debido a que lo consideraron solamente el fruto de las ambiciones personalistas de sus cabecillas.

La vía para lograr el cambio social que los editores de *El Testigo* defendieron fue la pacífica, aquella que tenía lugar en el fuero interno de los ciudadanos. Estos debían transformar sus valores y actitudes si querían construir una sociedad democrática. Esa transformación podía operarse como resultado de la conversión al protestantismo que, a diferencia del catolicismo, fomentaba la libertad y la verdadera democracia entre sus adherentes. Según sostuvieron, el pueblo no comprendería lo que significaba este tipo de gobierno por medio de una revolución sino en la medida en que elevara su nivel educativo e hiciera suyo los principios del Evangelio.

CONCLUSIONES GENERALES

1.- En México, la introducción del protestantismo en la segunda mitad del siglo XIX estuvo a cargo de misioneros patrocinados por las principales Iglesias o denominaciones de los Estados Unidos. Se establecieron en las principales ciudades del país y se dedicaron a difundir sus creencias religiosas entre la población urbana y la rural de las zonas aledañas, y a integrar grupos o congregaciones de mexicanos conversos al protestantismo.

Los primeros misioneros que llegaron a Guadalajara, capital del estado de Jalisco, representaban a la Iglesia Congregacional, una de las más antiguas denominaciones protestantes norteamericanas, cuyo origen se remontaba al inicio del siglo XVII, cuando se llevó a cabo la colonización inglesa de América del Norte. Esta denominación fundó la primera asociación estadounidense que se creó con el objetivo específico de propagar los principios del cristianismo reformado en el extranjero. En efecto, la *American Board of Commissioners for Foreign Missións*, creada en 1810, fue la institución pionera en este campo de la actividad cristiana y su ejemplo inspiraría a otras Iglesias protestantes a establecer sus propias asociaciones misioneras.

Las misiones extranjeras constituyeron uno de los movimientos de reforma social que tendrían un gran auge en el siglo XIX porque a través de él se canalizaban una serie de ideales y aspiraciones compartidas por sectores de la población norteamericana, en especial, aquellos que asistían regularmente a la iglesia. Estos se lamentaban de la degradación que observaban en su entorno, donde se eclipsaban cada vez más los elevados principios religiosos y morales sobre los que se había eregido la nación. En lugar del ascetismo, la consagración al trabajo como un medio de glorificar a Dios y la preocupación por descubrir los designios de la Providencia en las Sagradas Escrituras, que habían motivado a los colonos ingleses a dejar su patria para instituir una verdadera comunidad cristiana en el Nuevo Mundo, predominaban en la sociedad la ambición desmedida y el afán de lucro. El clero puritano, que dirigía las Iglesias Congregacionales, veía con preocupación el retroceso de la religión en la vida social y creía que la decadencia que observaba, por todos lados, era la consecuencia del avance de la secularización.

Las misiones extranjeras formaron parte de la estrategia ideada por el clero puritano para tratar de encauzar el interés en la religión que originó el renacimiento religioso

conocido como el Segundo Despertar, que surgió en la última década del siglo XVIII y tendría nuevos brotes durante la primera mitad de la centuria siguiente. El reavivamiento del espíritu religioso acrecentó el celo proselitista pero éste sería también resultado de la liberalización del calvinismo, que paulatinamente abandonó la doctrina de la predestinación y admitió el esfuerzo del hombre para alcanzar la salvación. Contribuiría a ese activismo el auge del romanticismo, una de las más importantes corrientes culturales del siglo XIX que enfatizó el valor del individuo, del desarrollo personal y de la experiencia. Los románticos eran hombres religiosos convencidos de que la sociedad era un organismo susceptible de reforma y perfeccionamiento.

El deseo de implantar los principios protestantes, junto con los valores que se consideraban distintivos de la nación norteamericana, como la libertad, la igualdad y el gobierno democrático, se vio impulsado también por el expansionismo que, como una especie de fiebre se apoderó de la mayoría de la sociedad, y por el creciente desarrollo del nacionalismo. Los estadounidenses se caracterizaron por su optimismo, la confianza en sí mismos y la convicción de que el destino de su patria era ayudar a otras naciones a exterminar la ignorancia y la opresión. Estados Unidos podía enseñarles el camino hacia un destino más elevado y feliz.

Al enmarcar en un contexto amplio el origen y desenvolvimiento de las misiones extranjeras se concluye que en ellas se depositaron un conjunto de aspiraciones y metas de la sociedad norteamericana, tanto de índole religiosa como secular. Esta mezcla de ideales se descubre en los misioneros que vinieron a México, quienes trabajarían con un doble objetivo: por una parte, difundir los "verdaderos" principios cristianos en un pueblo que los desconocía porque vivía bajo la férula de la Iglesia católica, institución que se oponía a que sus fieles conocieran directamente las Sagradas Escrituras y que, además, era enemiga de la educación y el progreso. Por la otra, sembrar los principios de la reforma social, principalmente por medio de la interiorización de los valores cristianos y la educación. Los buenos cristianos eran a la vez buenos ciudadanos que luchaban por la regeneración de su patria.

3.- Una visión diferente de las misiones protestantes norteamericanas es la que ha prevalecido, desde que se establecieron en el siglo XIX hasta la actualidad, en los países de

América Latina. Además de la Iglesia católica que las reprueba por propagar una doctrina que considera herética, otros sectores sociales, de distinto matiz político, las han repudiado debido a que no las consideran una empresa con fines religiosos sino políticos. La continua descalificación de las misiones protestantes se ha basado en la afirmación de que representan la "avanzada del imperialismo yanqui", cuyo avieso objetivo consiste en trabajar para debilitar el nacionalismo y la cultura de las sociedades en las que se establecen, preparando así el terreno para que los Estados Unidos se apoderen de sus recursos y su territorio.

En el caso mexicano, la introducción del protestantismo fue propiciada por los liberales como una forma de combatir la potestad de la Iglesia. En su lucha por secularizar a la sociedad, los partidarios más radicales del liberalismo implantaron la libertad de cultos que abrió la posibilidad de que los practicantes de religiones distintas a la católica pudieran hacer proselitismo entre los mexicanos.

El arribo de los misioneros norteamericanos nos proporciona un ángulo diferente para estudiar las contradicciones inherentes a la secularización inducida desde el poder. El interés por impulsar este proceso aglutinó a los liberales durante la Guerra de Reforma (1857-1860) y la lucha en contra de la intervención francesa (1861-1867). Pero, una vez dueños del poder, los seguidores del liberalismo optaron por aplicar de manera laxa y esporádica las Leyes de Reforma, que despojaron a la Iglesia tanto de gran parte de su riqueza como de muchas de las funciones que había cumplido en la sociedad. Así pues, cuando se inauguró la propaganda protestante, a fines de la década de 1860, el Estado liberal había dado los primeros pasos para neutralizar la legislación reformista e implantar una política conciliadora con la Iglesia, que le asegurara el respaldo de ésta para gobernar. A medida que esa política se consolidó, la autoridad civil perdió interés en apoyar a las misiones protestantes y éstas tendrían que enfrentar por sí solas, en una situación de absoluta inequidad, los obstáculos que les oponía un medio social adverso.

En Jalisco, la llegada en 1872 de los misioneros norteamericanos originó una serie de reacciones detrás de las cuales aparecen las diferencias ideológicas que existían entre los liberales, las que, en última instancia, se relacionaban con las distintas posturas frente a la secularización. Los de tendencia "moderada y nacionalista" se declararon partidarios del laicismo y la libertad de cultos pero enemigos de las misiones protestantes porque debido a

su origen, les atribuían fines políticos y expansionistas. Los "anticlericales" demostraron que su lucha en contra de la Iglesia católica no los llevaba a oponerse a todas las religiones, por tanto, otorgaron un apoyo concreto a los misioneros pues pensaban que el protestantismo podía inculcar en el pueblo los valores morales que eran deseables para el buen funcionamiento de la sociedad. En este grupo se puede ubicar tanto a algunos liberales que ocupaban cargos importantes en el gobierno estatal, como a individuos del pueblo que entablaron comunicación con los misioneros y los invitaron a las tertulias en las que se discutían los asuntos políticos del día. Estos liberales vivían en la capital y en las poblaciones importantes del estado. Posiblemente se trataba de los jaliscienses que habían luchado en la Guerra de Reforma y en contra de la intervención francesa y que, una vez que se instauró la paz, regresaron a sus ocupaciones habituales pero siguieron interesados en combatir el poderío de la Iglesia católica. Los "anticatólicos" impugnaban no sólo al poder temporal de la Iglesia sino a su predominio ideológico. Entre ellos, se contaban los masones, espiritistas y ex-sacerdotes, quienes brindaron un abierto respaldo a los misioneros norteamericanos que resultaría muy valioso para enfrentar los obstáculos que les interpuso la Iglesia jalisciense. Los "liberales de membrete" -apodados así por los evangélicos mexicanos- eran autoridades de segunda y tercera categoría que se declaraban partidarios del progreso para así conservar sus empleos pero, en realidad, protegían a la Iglesia en todo lo que podían y se convertían en los cómplices del bajo clero cuando éste perseguía a los disidentes de sus respectivas comunidades.

La conciliación de los liberales con la Iglesia tuvo un paréntesis durante la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada (1872-1876). Este mandatario encabezó a los partidarios de proseguir la contienda con la Iglesia católica, por lo que promovieron la aplicación estricta de las Leyes de Reforma y la promulgación de nuevas leyes que restringieran aun más el campo de acción de dicha institución. Los "jacobinos" expresaron a los misioneros su disposición a brindarles el apoyo que requirieran. Sin embargo, su radicalismo levantó una nueva oleada de protestas de la jerarquía eclesiástica y de la población. En Jalisco, durante esos años, ocurrieron los ataques más violentos en contra de los protestantes extranjeros y nacionales, por lo que se puede concluir que la intolerancia política hacia la Iglesia católica constituyó un acicate de la intolerancia religiosa

Esta amplia gama de posturas, que se dieron a raíz del establecimiento de las misiones protestantes, comprueba que el significado que la mayoría de los liberales otorgaban a la secularización suponía únicamente arrebatarle a la Iglesia católica su poder económico e impedir que siguiera ejerciendo funciones que se creía correspondía al Estado. Su plan de modernización de la sociedad mexicana no contemplaba, sin embargo, la instauración de condiciones favorables a la diversidad religiosa y al fomento de una cultura de tolerancia religiosa.

4.- La historia de la primera etapa de difusión del protestantismo, que transcurrió en la década de 1870, pone de manifiesto la debilidad del Estado. Aún no se avizoraba la centralización del poder que lograría el régimen porfirista, por lo que la autoridad civil, en sus distintos niveles, respondía más a sus particulares intereses en vez de constituirse en guardianes del orden legal. La disparidad de posturas adoptadas por las autoridades civiles -locales y federales- con respecto a la propaganda protestante, y la arbitrariedad con la que aplicaron la ley que consagraba la libertad de cultos, es una evidencia de que el grupo gobernante distaba de poseer la hegemonía. Se trataba de un Estado que requería el apoyo de la Iglesia católica para gobernar y para lograrlo estaba dispuesto a infringir la ley o a permitir que el clero y los católicos lo hicieran. De ahí que actuara como cómplice de la Iglesia en momentos en que alguno de los miembros de esta institución violaba las garantías que la Constitución concedía a los creyentes de religiones disidentes de la mayoritaria.

Por otra parte, las actividades desarrolladas por los misioneros y sus prosélitos nos revelan la escasa presencia del poder central fuera de la capital del estado. Por lo menos hasta la década de 1880 las autoridades municipales, los Jefes Políticos y los funcionarios de menor rango actuaban en alianza con las fuerzas locales, entre las cuales ocupaba un lugar central el clero. Ni el Ejecutivo Estatal ni el Federal estaban lo suficientemente consolidados como para ejercer un control efectivo sobre las autoridades de ciudades medianas y pueblos.

5.- Al igual que sucedió con el Estado, la respuesta de la Iglesia católica ante la presencia de los misioneros y los conversos al protestantismo, no fue homogénea. La jerarquía del

arzobispado de Guadalajara implantó un conjunto de acciones encaminadas a evitar que la propaganda de las ideas disidentes hicieran mella en el ánimo de su grey. Entre esas disposiciones destacaron las que prohibían a los católicos establecer cualquier tipo de trato o comunicación con los evangélicos, las que instruían al clero de la diócesis para que vigilaran de cerca la conducta de los fieles, con el fin de poder detectar cualquier señal de herejía, y las que les mandaban alertarlos sobre los peligros que representaban los mensajeros de la nueva religión. Asimismo, ordenó la redacción de hojas sueltas, folletos, libros y periódicos que explicaran los errores del protestantismo y los males que ocasionaba en las sociedades donde se introducía. La reedición de obras, de autores nacionales y extranjeros, que combatían dicha modalidad del cristianismo formó parte también de la estrategia diseñada para neutralizar la acción de los cristianos heterodoxos. En algunas ocasiones, se dejó oir la voz de los mismos arzobispos que, públicamente, se pronunciaron en contra de la obra misionera norteamericana y denunciaron la falsedad de la doctrina que predicaban.

Esos ordenamientos expresan la intolerancia institucional o, como la llama Fetscher, la intolerancia eclesiástica. Su fundamento es la idea de que corresponde a una institución y a sus dirigentes no sólo el determinar para todos los hombres cuál es la meta suprema de la existencia (la dicha eterna) sino el señalar cuál es el único camino que seguramente conduce a esa meta. Esta forma de intolerancia tiene límites precisos, es decir, se considera comprensible y legítimo que toda Iglesia exija de sus fieles un cierto grado de conformidad con los dogmas y ritos que prescribe como obligatorios; sin embargo, para hacerse obedecer únicamente puede recurrir a las exhortaciones y, en última instancia, a la excomunión. Le está prohibida cualquier forma de coacción que supere esos límites.

De acuerdo con lo anterior, la jerarquía eclesiástica de la arquidiócesis tapatía recurrió a las armas que legítimamente podía esgrimir en contra del protestantismo. Sin embargo, algunos miembros del clero bajo sí transgredieron la frontera entre lo permitido y lo prohibido en la contienda en contra de los disidentes. Su injerencia en actos de intolerancia casi nunca fue directa; más bien, recurrieron a azuzar el fanatismo religioso de sus fieles, sentimiento que éstos desahogaron embistiendo a los misioneros y evangélicos. Es difícil determinar la frecuencia con que se presentaron esos ataques; de acuerdo con las evidencias aquí presentadas, se puede concluir que los de consecuencias fatales, que

causaron lesiones o la muerte de los conversos al protestantismo, fueron esporádicos. Otros atentados graves a la libertad religiosa, como el apedreamiento de los templos y casas de los protestantes, y su expulsión de las comunidades donde residían, fueron más frecuentes y se presentaron a lo largo de todo el período 1872-1914.

6.- La obra misionera patrocinada por la *American Board* en Jalisco se conoció primero con el nombre de Misión del Occidente; en 1891, se unificó con la Misión del Norte -que comprendía los estados de Chihuahua, Sonora y Sinaloa- bajo el nombre de Misión México. Las actividades realizadas por los misioneros con el objetivo de propagar los principios del protestantismo y del congregacionalismo fueron similares a las que pusieron en marcha los representantes de otras denominaciones norteamericanas. Aunque todas esas actividades estaban íntimamente vinculadas se pueden diferenciar entre las proselitistas, las educativas y aquellas que se desarrollaban al interior de los grupos de conversos o congregaciones.

El trabajo propiamente proselitista o misionero casi siempre se llevó a cabo en espacios privados, ya fuera las casas de los misioneros, los evangélicos o los simpatizantes. En esas reuniones se acostumbraba leer y estudiar la Biblia, predicar, entonar himnos, repartir o vender literatura religiosa. Durante algun tiempo, este tipo de trabajo se realizó no sólo en la capital jalisciense sino en pueblos, haciendas y rancherías del estado. Sin embargo, cuando hacia finales de la década de 1880, quedó un solo misionero encargado de la obra, la propaganda fuera de Guadalajara la hicieron los creyentes y los ayudantes u "obreros" contratados por la Misión.

La labor editorial consumió una parte importante del esfuerzo que desplegaron los misioneros dado su convencimiento de que la prensa resultaba un eficaz vehículo de difusión de las ideas pues llegaba a un número mayor de individuos que los que podían ser adoctrinados por la predicación oral. En tanto que los misioneros pioneros editaron folletos en los que polemizaron con los escritores católicos de Guadalajara, los que arribaron a principios de la década de 1880 optaron por la publicación de periódicos. El primero fue *La Estrella de la Mañana* (1885-1886) dirigido a las familias. Se le sustituyó por *El Testigo* (1887-1914) que desde el principio asumió una línea editorial de crítica a la Iglesia. La sección destinada a la polémica aparecía junto con las que explicaban los principios del

protestantismo y el congregacionalismo o que incluían relatos sobre las virtudes cristianas y noticias del mundo de la ciencia, entre otras cuestiones. La vida de *El Testigo* estuvo en peligro cada vez que sobrevenía una crisis de recursos económicos de la Misión, con los cuales se cubrían la mayor parte de los gastos que ocasionaba su publicación. La tenacidad con que se le defendió constituye una prueba del alto valor que se le otorgaba como órgano de propaganda.

Por tradición, la denominación Congregacional concedía una gran importancia a la educación. En los Estados Unidos, desde la etapa colonial, sus seguidores habían fundado escuelas de educación elemental, universidades y seminarios. De acuerdo con su perspectiva, únicamente la escuela hacía buenos cristianos y ciudadanos responsables. Por ello, los enviados de la *American Board* a México abrieron en el medio rural escuelitas donde se impartía instrucción secular y religiosa a niños y adultos. En la capital jalisciense, pusieron en funcionamiento desde 1884 la Escuela Evangélica para Niñas, que tenía primaria y Normal. Este plantel se convirtió en el Instituto Corona, en memoria del destacado liberal Ramón Corona. Para la educación de jóvenes del sexo masculino se creó en 1901 el Colegio Internacional, que ofreció un curso "literario, teológico y Normal" y un "curso comercial".

El trabajo propiamente pastoral incluyó la agrupación de los creyentes en asociaciones de acuerdo con su sexo, edad e intereses. Las mujeres integraron la Sociedad Femenil, los jóvenes la Sociedad de Esfuerzo Cristiano y los adultos varones la de Asistencia Mutua. El objetivo de la Sociedad de Temperancia, donde participaron creyentes de ambos sexos, era el combate del alcoholismo. La educación religiosa se fomentaba en la Escuela Dominical.

Con fines de apoyo y de propaganda, algunas de estas organizaciones se asociaron con las establecidas por los metodistas y los bautistas, denominaciones que también tenían misiones en Jalisco. Así nacieron la Unión Jalisciense de Iglesias Evangélicas y la Unión Jalisciense de Sociedades de Esfuerzo Cristiano y Escuelas Dominicales. Estas ligas realizaron "convenciones", especie de congresos que se verificaban tanto en Guadalajara como en las poblaciones del Estado, donde residían algunos conversos. Dada la intolerancia católica, éstos encontraban difícil mostrar de manera abierta su identidad religiosa. Durante esas convenciones, la presencia de un número mayor de evangélicos aminoraba la

posibilidad de ser atacados y, por tanto, representaba una oportunidad de hacerse ver y escuchar por sus vecinos, así como de acabar con los rumores que suponían que durante los cultos protestantes se realizaban actos abominables. Se les aprovechó también para reanimar a los creyentes dispersos por el territorio de la entidad, que vivían aislados y padecían el hostigamiento de la mayoría católica.

7.- La diligencia desplegada por los misioneros de la *American Board* tuvo escasos resultados en cuanto a lograr el crecimiento del número de congregaciones y de conversos. A principios del siglo XX, después de veinte años de presencia en Jalisco, solamente se contaba con las iglesias de Guadalajara y Tlajomulco. A la congregación tapatía habían ingresado 185 fieles entre 1884 y 1904, de los cuales seguían activos 105. La de Tlajomulco, conformada por alrededor de medio centenar de creyentes, tampoco registraba mayores variaciones.

Cuando el estancamiento que aquejaba a la Misión Congregacional parecía irreversible, el celo misionero demostrado por los estudiantes del Colegio Internacional, que se preparaban para convertirse en pastores o líderes religiosos laicos, provocaría una reactivación de la propaganda religiosa que traería consigo un incremento en la membresía.

En su mayoría, esos seminaristas eran originarios del Norte del país, donde también laboraban los misioneros congregacionales. Esta circunstancia nos remite a considerar que el proselitismo en esa zona había tenido una mejor respuesta que en la del Occidente y ello redundaba en el interés de un considerable número de jóvenes de convertirse en pastores y evangelistas.

Gracias al dinamismo de esos jóvenes, en 1908, se inauguró una capilla o salón de cultos en el barrio de Mezquitán que, de madurar, podía convertirse en la segunda congregación de la denominación Congregacional en la Perla Tapatía. Los jóvenes de ese barrio que asistían a los servicios religiosos instituyeron una Sociedad de Esfuerzo Cristiano. Fuera de la capital, se formalizó una iglesia en San Miguel Zapotitlán y, a partir de 1911, otra en Sayula. Así pues, en el recuento de los resultados obtenidos en la primera década del siglo XX se incluía, además de las iglesias, a las siete Sociedades de Esfuerzo Cristiano, las cinco escuelas dominicales, dos colegios superiores y tres escuelas elementales diarias. Esto significaba que, luego de muchos años de estancamiento, había

hechos novedosos que informar a los patrocinadores de esta obra misionera. Por fin surgían señales que auguraban que los esfuerzos invertidos comenzaban a fructificar.

El activismo de los estudiantes y egresados del Colegio Internacional, afiliados al congregacionalismo, no persiguió únicamente la expansión de esta denominación en Jalisco. Su meta fue más ambiciosa puesto que incluyó la incorporación de los líderes religiosos mexicanos en el órgano de gobierno de la Misión y el fomento de acciones tendientes a incrementar la autonomía de las iglesias nacionales con respecto a los misioneros y la *American Board*. Con ello se demostraba el interés de concretar el supremo ideal de las misiones protestantes norteamericanas. que proponía la fundación de Iglesias que llegaran a ser independientes en su gobierno, en sus recursos económicos y en su labor misionera.

En 1907, los mexicanos tomaron parte por primera vez en las sesiones de la Junta misionera al lado de los norteamericanos. Ahí se revisaba, anualmente, el estado de la obra y se planeaban las acciones que debían concretarse en el siguiente período. La participación de los nacionales abría la oportunidad de que sus opiniones y sus votos influyeran en las decisiones que marcaban el rumbo a seguir en la Misión. En cuanto a las iniciativas ideadas para fomentar la autonomía de las Iglesias Congregacionales mexicanas, la elaboración de un "plan de unión" de estas organizaciones con la Misión, evidenció el deseo de los conversos de convertirse en "socios" en la obra misionera, dejando atrás la etapa en que habían ocupado un lugar subordinado a los misioneros extranjeros. El deseo de fomentar la independencia de las Iglesias fue todavía más claro en la propuesta de conformar una "asociación nacional" de Iglesias Congregacionales que debería tomar el lugar de la Junta anual de la Misión, lo que equivalía a desplazar a los extranjeros del gobierno de la obra. Al mismo tiempo se hizo hincapié en la necesidad de que los creyentes mexicanos aumentaran sus donativos destinados a solventar los gastos que suponía el funcionamiento de las congregaciones, así como también se enfatizó el deber que tenían de realizar de manera sistemática el evangelismo.

8.- El anhelo de alcanzar paulatinamente la independencia de las pequeñas Iglesias Congregacionales nació en buena medida de la conciencia que tenían algunos evangélicos - los que se distinguían por su liderazgo e involucramiento en las tareas educativas y

proselitistas- de que la extranjería de sus líderes religiosos y, en especial, su origen estadounidense, constituía un obstáculo para que el protestantismo tuviera una mayor aceptación entre los mexicanos. Se imponía la necesidad de "nacionalizar" la obra misionera, es decir, de que la encabezaran los conversos y los misioneros pasaran a ocupar un lugar secundario, si se quería obtener un avance verdadero.

El despertar nacionalista de los conversos al congregacionalismo se gestó al calor de la creciente oposición al régimen porfirista. A éste se le acusaba de haber concedido excesivas prerrogativas a los inversionistas extranjeros que ahora usufructuaban gran parte de los recursos del país. Sin duda la exacerbación del sentimiento xenofóbico de amplios sectores de la población, que tuvo lugar en las postrimerías del porfiriato, influyó en que la autonomía se tornara una meta cada vez más ambicionada por los evangélicos mexicanos.

El reconocimiento, por parte de los conversos, de que el origen extranjero de los misioneros incrementaba el rechazo hacia el protestantismo, reafirma mi conclusión de que ese señalamiento no era únicamente un prejuicio católico. También lo esgrimían los que pensaban que la difusión de una creencia religiosa de origen extranjero era una causa poderosa de debilitamiento de la identidad mexicana. La preocupación de cohesionar a la sociedad, de superar la inestabilidad política, de promover el crecimiento económico, en otras palabras, de consolidar la nación, repercutía en que se percibiera a lo extranjero como una amenaza. Tanto la inquietud por asegurar la viabilidad de México como nación independiente, como el recelo que despertaba todo lo proveniente del exterior habían sido compartidos por los conservadores y una buena parte de los liberales, a lo largo de la centuria decimonónica. La xenofobia era asimismo un sentimiento vivo en las clases medias y populares, y se expresaba periódicamente, en ocasión de los fiestas patrias septembrinas o a raíz de eventos extraordinarios como la llegada del ferrocarril o la introducción del alumbrado público. De acuerdo con el testimonio de viajeros y agentes consulares, en Guadalajara y en otras ciudades importantes del país, ocurrían esos exhabruptos que manifestaban a las claras lo esparcido que se encontraba en el ánimo popular un profundo resentimiento en contra de los oriundos de otros países.

El antiextranjerismo y, en especial, el antiyanquismo, debió influir en el escaso crecimiento que registraron algunas Iglesias protestantes que, como la Congregacional, eran encabezadas por misioneros norteamericanos. En Jalisco, la xenofobia se combinaba con un

acendrado catolicismo y con la presencia de una Iglesia que imponía su preeminencia en la vida pública. En ese ambiente, renuente a aceptar al diferente, ya fuera por su religión o por su nacionalidad, los misioneros de la *American Board* encontraron más difícil acrecentar el número de conversos que en los estados del Norte del país, donde también laboraban. Más que el crecimiento, la permanencia se convirtió en el mayor logro de esta obra misionera.

9.- En Jalisco, las acciones tendientes a fomentar la independencia de las pequeñas Iglesias Congregacionales de Guadalajara, Tlajomulco y San Miguel Zapotitlán, afrontaron el grave obstáculo de la escasez de recursos económicos. Casi todas esas acciones demandaban gastos: reemplazar a un misionero por un pastor, como dirigente de una congregación, suponía hacerse cargo del mantenimiento de éste; impulsar las actividades proselitistas, requería destinar recursos para el transporte, la alimentación y el sueldo de los evangelistas; el funcionamiento de una organización que agrupara a las Iglesias establecidas en Chihuahua, Sonora, Sinaloa y Jalisco, exigía contar con el dinero para sufragar el estipendio de los delegados que la conformaran.

La dificultad de aminorar la dependencia de las congregaciones evangélicas, con respecto a los recursos de las sociedades misioneras norteamericanas, nos remite al problema de la condición socioeconómica de los feligreses. Estos provenían, de acuerdo con los testimonios de los misioneros y del clero católico, de los sectores populares que apenas contaban con lo indispensable para vivir. Los bajos salarios que percibían los trabajadores, del campo y la ciudad, se deterioraban aún más a consecuencia de las crisis de la economía nacional, que traían consigo un aumento en el desempleo, carestía y escasez de productos de primera necesidad. En tales condiciones, era prácticamente imposible que los evangélicos elevaran sus donativos y se lograra alcanzar el autosostenimiento o sostenimiento propio.

La posibilidad de hacer prosélitos en los grupos medios y altos de la sociedad parece haber estado vedada para los misioneros protestantes. La relegación de la disidencia religiosa a los márgenes de la vida social estaba relacionada con la hegemonía de la Iglesia católica que adquirió una nueva dimensión después del triunfo del liberalismo.

En Jalisco, el proceso de implantación del protestantismo corrió paralelo al de fortalecimiento de la Iglesia católica. Esta institución había sufrido varias derrotas en el

primer siglo de vida independiente. El liberalismo, su principal contendiente, le arrebató primero gran parte de su poder económico a través de la desamortización de los bienes de manos muertas. Enseguida impuso las Leyes de Reforma que suprimieron varios de los privilegios de que había disfrutado la Iglesia desde la época colonial y le concedían un papel de institución rectora en varios ámbitos importantes de la vida social, por ejemplo, el religioso puesto que el catolicismo era la única religión permitida por la ley. En el tercer acto de esa tragedia, que se abatió sobre la Iglesia mexicana, sus aliados, los conservadores fueron derrotados por los liberales en el campo de batalla tanto en la guerra de Reforma como en la lucha en contra del Segundo Imperio.

Sin embargo, un designio diferente aguardaba a la Iglesia cuando parecía condenada a quedar por completo subordinada al poder civil. Una vez que se aseguraron de poseer los instrumentos legales necesarios para controlar y limitar la acción de dicha institución religiosa, los liberales suspendieron la aplicación de las leyes reformistas y, paulatinamente, le permitieron recuperar una buena parte de sus bienes y acrecentar su ascendencia en la sociedad.

Esta situación fue bien aprovechada en el Arzobispado de Guadalajara. A partir de finales de la década de 1860, su clero implantó un conjunto de acciones cuyo propósito era asegurar su influencia a través de la educación, la prensa, las asociaciones piadosas, las devociones populares y la injerencia en los problemas que atañían a los grupos emergentes de la sociedad, como el obrero. Como parte de esa estrategia figuró el combate a las doctrinas que difundían ideas consideradas contrarias a la fe católica, como el protestantismo, la masonería y el espiritismo. Asimismo, la renovación del discurso sobre la indisoluble asociación de la identidad nacional con el catolicismo.

En ese contexto, se comprende que el espacio dejado a la disidencia religiosa fuera casi inexistente y múltiples los obstáculos que se interponían para que los misioneros protestantes entraran en contacto con individuos de los distintos estratos sociales.

10.- El estancamiento de la Misión Congregacional no puede atribuirse solamente a la presencia de un entorno que rechazaba la heterodoxia religiosa y repudiaba al protestantismo porque se le identificaba con la cultura -la "anticultura"- norteamericana y el expansionismo promovido por el Gobierno de Estados Unidos. Hubo también

circunstancias propias de esa obra misionera que obstaculizaron su expansión, como fue la insuficiente dotación de recursos humanos y económicos. La escasez de personal fue una constante pues durante la mayor parte del período comprendido entre 1876 y 1914, el equipo misionero destacado en Jalisco se compuso de un misionero y su esposa y una o dos maestras solteras. La influencia que podía tener un número tan reducido de encargados de propagar los principios protestantes en el estado más poblado de la República Mexicana, era igualmente limitada. Esta situación se agravaba debido a que no se podía contratar a un buen número de ayudantes u "obreros", que se dedicaran al proselitismo, por la falta de medios económicos. El problema financiero se agudizó en la primera década del siglo XX, aunque desde fines de 1880, aparecieron las peticiones dirigidas a la sociedad misionera para que elevara el presupuesto destinado a la Misión México.

Aunque en ciertas etapas, como las que se presentaron 1889-1890 y 1893-1896, la escasez de recursos económicos que se vivió en la Misión estuvo vinculada con las crisis de la economía norteamericana, en otros períodos no sucedió así. Las constantes solicitudes hechas por los misioneros a sus patrocinadores para que les elevaran el subsidio anual, les enviaran nuevos colegas y se contratara a más "obreros" mexicanos, nos sugiere que la insuficiencia de los recursos tuvo un carácter casi permanente. Esto nos remite a una faceta poco estudiada de las misiones protestantes norteamericanas: la que nos muestra algunas de las maneras como eran percibidas en los Estados Unidos estas empresas religiosas cuando se desarrollaban en naciones católicas. De acuerdo con los misioneros que trabajaron en nuestro país, sus compatriotas y correligionarios subestimaban la importancia de difundir su fe religiosa entre los mexicanos y, en cambio, consideraban más atractiva la realización de esta actividad en los países alejados del territorio norteamericano. Esta actitud la relaciono, en primer término, con la fascinación por la diversidad y el exotismo que había fomentado el romanticismo en la sociedad estadounidense. Si se tiene esto en cuenta, se comprende que resultara poco atractivo para quienes se dedicaban a las misiones extranjeras trabajar al Sur del Río Bravo, cuando tenían la posibilidad de viajar al otro lado del mundo, a países del Lejano Oriente o de Africa, en los cuales el exotismo y el paganismo se combinaban de manera atrayente.

Por otra parte, la renuencia a dotar de mayores recursos a la Misión México podría tener otra de sus causas en el rechazo hacia la cultura hispano-católica, que había formado

parte del mito inglés del "pueblo elegido" y de la doctrina norteamericana del "destino manifiesto". Ambas ideologías -que justificaban las misiones- afirmaban que las naciones católicas de América Latina podían asemejarse con los países no cristianos debido a la deficiente labor cristianizadora realizada por la Iglesia católica. En otros momentos, sin embargo, esos prejuicios llevaban a sostener que difícilmente se podía librar a los países latinoamericanos de los defectos y taras a que los condenaba la colonización española. Cuando esta visión prevalecía, las misiones protestantes perdían su razón de ser, lo que se traducía en la disminución de las aportaciones económicas que para su mantenimiento aportaban los feligreses de las iglesias protestantes de Norteamérica. Así pues, las constantes crisis económicas que experimentaron misiones como la Congregacional tuvieron entre sus causas, algunas de índole económica y otras que emanaban de la cultura protestante norteamericana.

11.- No obstante la difundida suposición de que las misiones protestantes trabajaban en beneficio del gobierno de Estados Unidos, algunas de ellas como la patrocinada por la *American Board*, demostraron una extrema cautela con respecto a las cuestiones relacionadas con la política y el gobierno. Aunque tenían la posibilidad de externar sus opiniones sobre estos asuntos a través de *El Testigo*, su órgano de propaganda, se privilegió una línea editorial que se mantuvo apartada de esos temas. Durante su larga vida, El Testigo cumplió su finalidad de ser un periódico dedicado a los temas religiosos y a la difusión de las noticias relacionadas con la propaganda del protestantismo.

Esa postura de los misioneros congregacionales se refrendó en dos coyunturas de la historia mexicana en las que las cuestiones políticas adquirieron especial relevancia y acapararon la atención de la prensa, destacada representante de la opinión pública de la época. Esas etapas comprendieron el ocaso de la larga dictadura de Porfirio Díaz y el estallido de la revolución mexicana. Ni la oposición al régimen porfirista -que se activó al iniciarse el siglo XX con la organización de los liberales desafectos al orden establecido, misma que tomaría fuerza a medida que se acercaban las elecciones de 1910-, ni tampoco el llamado de Francisco I. Madero a levantarse en armas para instaurar un gobierno democrático, suscitaron extensos comentarios por parte de los encargados de editar el periódico citado, entre los que figuraban conversos mexicanos.

Esta reacción contrasta con la observada por los protestantes de otras zonas del país. De acuerdo con los trabajos pioneros sobre el protestantismo en México, citados a lo largo de esta obra, los disidentes del catolicismo se involucraron activamente en las organizaciones antiporfiristas y en el movimiento revolucionario. Ese distanciamiento de la política, que mantuvieron los integrantes de la Misión Congregacional en Jalisco, concuerda con la convicción que compartieron los participantes en las misiones evangélicas de que ese campo de la acción humana estaba supeditada a la teología y, por tanto, los individuos religiosos debían centrarse en las cuestiones más trascendentes como eran las espirituales. Es posible que otra causa de ese comportamiento derivara de la orden expresa, emitida por las asociaciones misioneras norteamericanas a su personal, en el sentido de abstenerse de mezclarse en asuntos políticos.

Fuera una u otra la razón, lo cierto es que *El Testigo* no expresó admiración y simpatía por la causa revolucionaria. En sus páginas se consignó el recelo que les despertaba la insurrección armada iniciada en 1910 porque la consideraban fruto de las ambiciones personalistas de sus cabecillas. La vía para lograr el cambio social que ahí se defendió fue la pacífica: aquella que tenía lugar en el fuero interno de los ciudadanos. Estos debían modificar sus valores y actitudes si querían construir una sociedad democrática. Esa transformación podía operarse como resultado de la conversión al cristianismo reformado que, a diferencia del catolicismo, fomentaba la libertad y la verdadera democracia entre sus adherentes. La Iglesia católica representaba uno de los principales enemigos de la libertad y la democracia porque favorecía la ignorancia, la distorsión de los principios cristianos y la oposición al progreso. Contra esos males debía luchar el pueblo mexicano.

La única salvedad a esa línea editorial de *El Testigo*, que parecía subestimar lo relacionado con la "cosa pública", fue su crítica a la infracción de las Leyes de Reforma cometida por el clero católico. Se podría considerar que los responsables de dicha publicación se apartaban de su propósito de no comentar las cuestiones políticas cuando emitían sus críticas a la Iglesia. Puesto que la inobservancia de los ordenamientos legales que limitaban la injerencia de la Iglesia católica en la educación y prohibían las manifestaciones públicas del culto, tenían lugar con el tácito permiso de la autoridad civil, esos comentarios entrañaban una crítica indirecta a la autoridad civil.

12.- En vista del rechazo que han despertado las misiones protestantes en los países católicos, a lo largo de más de un siglo, hay facetas de su historia que aún aguardan el análisis de los estudiosos. Una de ellas, que resulta especialmente escabrosa, es la que se refiere a la asimetría, que en términos de poder, caracterizó la relación existente entre los misioneros y los conversos. Este ángulo ha sido explotado por los detractores de las misiones protestantes -por lo general miembros del clero católico- que encuentran en él una veta en la cual fundamentar su repudio a la propaganda del protestantismo. Con un ropaje en apariencia "científico", se han dedicado a repetir los argumentos que las descalifican por su origen norteamericano y porque atentan contra las tradiciones de la cultura mexicana. Algo infaltable en las obras de esos autores es la representación de los evangélicos mexicanos como lacayos de los misioneros extranjeros porque durante un largo tiempo han dependido del oro yanqui para el funcionamiento de sus iglesias.

La pesada y negativa carga ideológica que han debido cargar las misiones protestantes norteamericanas en los países católicos parece haber inhibido el interés de quienes las han estudiado con el propósito de someterlas a las distintas operaciones heurísticas que rigen el análisis de cualquier otro hecho histórico que se juzgue relevante. Los que así han procedido, han optado por ignorar ese problema o han sucumbido a la tentación de presentar sólo sus aspectos positivos.

Consciente de ambas posturas, me propuse intentar una nueva vía de aproximación al tema que partía de admitir la existencia de una asimetría en la relación entre misioneros y conversos pero que guardaba una actitud atenta a descubrir en la información recopilada qué significados había tenido en la vida cotidiana esa asimetría, es decir, cómo utilizaron los misioneros su preeminencia con respecto a los conversos y cómo éstos habían reaccionado a las posibles actitudes autoritarias de sus líderes religiosos. Tuve presente, asimismo, que podrían haber ocurrido cambios en las conductas adoptadas por uno y otro grupo a través de los más de cuarenta años comprendidos en el período de estudio.

El poder de los misioneros, que los ha colocado por encima de los conversos, tiene varios orígenes: uno, el hecho de provenir de un país poderoso que desde el siglo XIX figuró entre las naciones más desarrolladas del mundo occidental; dos, su posición de evangelizadores, es decir, de poseedores de la "verdad" religiosa; tres, su alto nivel educativo formal; cuatro, la capacidad de decidir el destino de los recursos económicos de

que los proveía la sociedad misionera para la que laboraban. Así pues, en la relación misioneros norteamericanos-evangélicos mexicanos se han superpuesto varias diferencias, lo que ha producido consecuencias tanto para la relación en sí como para el avance de la propagación del protestantismo.

No obstante que el poder que detentaban los misioneros tenía varios asideros, mismos que harían suponer que limitaban por entero la acción de los creyentes, éstos demostraron en varias ocasiones su capacidad de actuar y opinar de manera diferente, e inclusive opuesta, a la de sus líderes religiosos. Una de esas ocasiones se presentó cuando, en los primeros años de estancia de los representantes de la *American Board* en Guadalajara, éstos se enfrentaron entre sí al grado de que la sociedad misionera despidió a uno de ellos y trasladó a los otros dos a un "campo" diferente. Frente a semejante conflicto, los recién conversos no guardaron silencio; por el contrario, criticaron el proceder de los misioneros, les reprocharon el daño que hacían a la causa que supuestamente defendían, y exigieron que la sociedad misionera de Boston tomara en cuenta su opinión.

Otra ocasión en que los congregacionalistas mexicanos aparecieron haciendo uso de su libertad y creatividad ocurrió cuando los estudiantes y egresados del Colegio Internacional pusieron en marcha las acciones que tenían como propósito fomentar la independencia de las Iglesias Congregacionales mexicanas. Esas acciones, a las cuales nos referimos líneas arriba, constituyen una clara prueba de la utilización de las enseñanzas que les habían sido impartidas en beneficio de sus propios intereses, en este caso, elevarse a la condición de pares de los misioneros, erigirse en impulsores de actividades con independencia de sus mentores y reivindicar su identidad nacional frente a la identidad extranjera de sus evangelizadores.

El análisis de la relación entre misioneros y conversos, con base en las fuentes documentales consultadas, corrobora lo dicho por Michel Foucault en el sentido de que el poder se ejerce solamente sobre sujetos libres y mientras son libres. El pequeño grupo de conversos al protestanismo no se convirtieron en individuos pasivos, en meros receptores de las enseñanzas impartidas por los misioneros. Por el contrario, su proceder demuestra su capacidad de adaptar sus nuevos conocimientos y de utilizarlos en pro de sus intereses.

El reconocimiento anterior no me lleva a afirmar que la independencia de los conversos era ilimitada pues entonces caería en las mismas distorsiones que he criticado: la

de ignorar la relación de poder que existió entre misioneros y conversos o, por otro lado, en dar por sentado que los que detentan el poder lo ejercen invariablemente de manera autoritaria y coercitiva, y que quienes están sometidos a ese poder sólo pueden reaccionar sumisamente.

Así como los conversos tuvieron éxito, en algunas ocasiones, en su propósito de limitar el poder de los misioneros, hubo otras en que éste se sobrepuso y no prestó atención a la opinión de los evangélicos mexicanos. Una de esas situaciones, de especial relevancia, se presentó en 1914, cuando los misioneros de ocho Iglesias protestantes norteamericanas, establecidas en México, acordaron asignar de manera exclusiva una zona del país a cada denominación. Con ello se quería evitar la competencia desleal entre las denominaciones y la duplicidad de esfuerzos. Esta reestructuración del trabajo misionero, conocido bajo el nombre de Plan de Cincinnati, tenía una consecuencia importante para los evangélicos mexicanos puesto que los obligaba a cambiar, a la fuerza, de denominación. Por ejemplo, los congregacionales de Jalisco debieron convertirse en metodistas pues los misioneros de esta denominación quedaron encargados de esta entidad. Los representantes de la *American Board* aceptaron concentrarse en los estados de Chihuahua, Sonora y Sinaloa, y renunciar a proseguir la obra que habían comenzado hacía más de cuarenta años en el territorio jalisciense.

El Plan de Cincinnati encontró una gran oposición entre los evangélicos mexicanos que resintieron no haber sido tomados en cuenta para su elaboración pese a que eran los principales afectados. Algunos, como los presbiterianos del Norte, reaccionaron independizándose de la sociedad misionera norteamericana que los había patrocinado. Otros, como los congregacionales, se ajustaron a lo previsto por sus misioneros. Esta actitud pasiva contrasta con el ánimo independentista de que habían dado pruebas en los años precedentes. De acuerdo con las acciones y declaraciones que expresaban el deseo de liberarse de la tutela de los misioneros y de la *American Board*, era previsible que los feligreses o los pastores de la Iglesia Congregacional se inconformaran con un plan elaborado al margen de su opinión. Esto no sucedió: los congregacionales de Jalisco reaccionaron pasivamente y, al parecer, no manifestaron molestia por la decisión tomada por sus líderes extranjeros.

La ausencia de una oposición a la clausura de la obra misionera patrocinada por la *American Board* en Jalisco puede tener varias explicaciones. En primer término, persistía la dependencia económica de las congregaciones pese a los esfuerzos impulsados para fomentar el autosostenimiento. En tales condiciones, resultaba imposible concretar el ideal de autonomía que habían alimentado en los años precedentes. En segundo lugar, dado el reducido número de misioneros establecidos en México y lo limitado del subsidio de que disponían, era conveniente concentrar los esfuerzos en una zona más reducida. Si, además, esta zona era donde se habían obtenido los mejores logros, la ventaja podía ser doble. En tercer lugar, la denominación congregacional se había distinguido, a través de su historia, por respaldar las iniciativas que tendían a impulsar la cooperación entre las Iglesias cristianas protestante. Cabe suponer que los misioneros introyectaran esa convicción en sus prosélitos y por ello éstos acogieron positivamente los acuerdos estipulados en el Plan de Cincinnati. Por último, los congregacionales mexicanos que habían demostrado capacidad de liderazgo procedían del Norte del país, por lo cual debió agradarles la perspectiva de regresar a trabajar en sus estados natales.

La Misión Congregacional en Jalisco se reanudó en 1918 con el regreso de los misioneros de la *American Board*. Su historia ya no sufriría nuevas interrupciones hasta 1972 cuando al cumplir un siglo de su establecimiento, se clausuró en forma definitiva.

13.-Hoy día, en Guadalajara, el protestantismo histórico está representado no sólo por las denominaciones que llegaron en el siglo XIX como la Congregacional, la Bautista y la Metodista. A ellas se han sumado otras que abrieron sus puertas en la centuria siguiente, a saber, del Nazareno, Luterana, Presbiteriana, Luterana, Luterana Mexicana, Discípulos de Cristo y Episcopal.

Con excepción de la Iglesia Luterana -que ministra para los extranjeros residentes en la Perla Tapatía- las demás están dirigidas por ministros o pastores mexicanos. Entre sus feligreses se encuentran personas pertenecientes a la tercera, cuarta y quinta generación de evangélicos mexicanos. Esta fidelidad a la religión familiar comprueba que no obstante la oposición que han debido enfrentar a lo largo de su historia, el cristianismo reformado arraigó profundamente en grupos ultraminoritarios de la población.

A pesar de que aún en la actualidad se les identifica como organizaciones estrechamente asociadas con los norteamericanos, se trata de organizaciones religiosas constituídas y dirigidas por nacionales. Se ha cumplido la meta de "mexicanizarlas" que se fijaron los primeros conversos. Este proceso no ha afectado los principios religiosos y las formas organizativas que practican y que se remontan a la tradición del protestantismo evangélico norteamericano.

Un problema añejo que estas instituciones no han podido superar es el de la ausencia de crecimiento. Con excepción de la Iglesia Bautista que ha logrado una expansión significativa, las demás denominaciones históricas tienen membresías muy pequeñas, que en el mejor de los casos no rebasa los 250 fieles. El estancamiento que padecen, hace que no resulte descabellado suponer que podrían desaparecer, máxime que enfrentan la agresiva competencia de otras Iglesias y organizaciones que sustentan los principios de otras ramas del protestantismo: el pentecostalismo y el paraprotestantismo. El desarrollo logrado por las Iglesias pentecostales y paraprotestantes en la sociedad tapatía que, pese a haber experimentado cambios importantes en lo demográfico y lo cultural, se conserva como uno de los principales bastiones del catolicismo en el país, ha debilitado la creencia de que es imposible que las iglesias cristianas no católicas logren un importante crecimiento en esta sociedad.

El reto que se fijaron los fundadores de las Iglesias protestantes históricas fue el de sobrevivir en un medio social intolerante. Se propusieron dar testimonio del cristianismo reformado en la católica sociedad mexicana. Para ello desarrollaron diversas actividades, como la editorial, la educativa y la evangelística, por medio de las cuales intentaron entrar en comunicación con sus contemporáneos. Sus herederos, los actuales feligreses de esas Iglesias, ya no practican esas actividades por lo que se prevee aún más difícil que atraigan a nuevos conversos. Entre las tareas que les aguardan, una deberá consistir en romper el aislamiento en que viven y tender otros puentes que los acerquen a sus conciudadanos a fin de que puedan realizar entre éstos la labor de propaganda, que culmine con la incorporación de nuevos miembros. Sin esa labor de propaganda ninguna organización puede sobrevivir.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

ADAME Goddard, Jorge. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1876-1914*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1991, 1ª. reimp.

ADAMS, Willi Paul (comp.). *Los Estados Unidos de América*, Siglo XXI Editores, 1979, 17ª. edición.

American Board of Comissioners for Foreign. Report on Mexico, Boston, Massachusetts, s. ed, s. año.

ALDANA Rendón, Mario. *Del reyismo al nuevo orden constitucional, 1910-1917*. Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco/ Universidad de Guadalajara, 1987, Colección "Jalisco desde la Revolución".

ANDREW, III John A. *Rebuilding the Christian Commonwealth. New England Congregationalist and Foreign Missions, 1800-1830*, Lexington, Kentucky, The University Press of Kentucky.

ATKINS, Gaius Glenn y Helen E. Philips. *An Adventure in Liberty. A short history of the Congregational Christian Churches,* Boston y Chicago, The Pilgrim Press, 1950, Revised edition.

BALDWIN, Deborah J. *Protestants and the Mexican Revolution. Missionaries, Ministers, and Social Change*, Chicago, University of Illinois Press, 1990.

BASTIAN, Jean Pierre. *Protestantismo y Sociedad en México*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1983.

---------- *Historia del Protestantismo en América Latina*. México, Casa Unida de Publicaciones, 1986.

---------- *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución y revolución en México, 1872-1911*. México, Fondo de Cultura Económica/ El Colegio de México, 1989.

---------- *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

BAUBÉROT, Jean. "El Protestantismo" en Jean Delumeau (dir.) *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

BIGLIERI, Paula. "Ciudadanos de la fe: doctrina religiosa y conducta cívica en la Luz del Mundo" en *Religiones y Sociedad*, núm. 3, mayo-agosto 1998.

CÁRDENAS Castillo, Cristina. *Aventuras y desventuras de la educación superior en Guadalajara en el siglo XIX*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1999.

CASE, Alden B. *Thirty years with the Mexican: in peace and revolution*, New York, Fleming H. Revell Company, 1917.

CASTAÑEDA, Carmen. "La cultura de lo piadoso: libros devotos en Nueva España y en Nueva Inglaterra" en Carmen Castañeda*, Del autor al lector. I. Historia del libro en México. II. Historia del libro*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología, Grupo Editorial Miguel Angel Porrúa, 2002.

CEVALLOS Ramírez, Manuel. *El Catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la 'cuestión social' y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911*), México, El Colegio de México, 1991.

DÁVILA Garibi, José Ignacio. *Apuntes para la historia de la Iglesia en Guadalajara*, México, Editorial Cultura, 1967.

DEGLER, Carl N. et. al. *Historia de los Estados Unidos*. La experiencia democrática, México, Editorial Limusa, 1990.

DE LA PEÑA, Julio. "La Plaza de la Reforma" en *El Centro Histórico de Guadalajara*, tomo II, Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara, 1988.

DE LA TORRE, Renée. *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*, Guadalajara, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Universidad de Guadalajara, 1993.

DE LA TORRE, Renée y Patricia Fortuny Loret de Mola, "La mujer en la Luz del Mundo : participación y representación simbólica" en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* (Colima), núm.12, vol. IV, julio 1990.

DOBBELAERE, Karel, "Secularization: a multi-dimensional concept" en Phillip E. Hammond, *The sacred in a secular age*, University of California Press, 1985.

DORANTES, Alma. *Intolerancia religiosa en Jalisco*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, Colección Cuadernos de los Centros.

EATON, James Demarest. *Life under two flags*, New York, A. S. Barnes and Company, 1922.

ESCOBAR, J. Samuel. "The promise and precariousness of Latin America Protestantism" en Daniel Miller (editor), *Coming of Age. Protestantism in Contemporary Latin America*, Landham, Maryland, University Press of America, 1994.

ESPEJEL López, Laura y Rubén Ruíz Guerra. *El protestantismo en México (1850-1940) La Iglesia Metodista Episcopal*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Ensayos de Antropología Social*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1990, 3a. edición.

FETSCHER, Iring. *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1996.

FORTUNY Loret de Mola, Patricia. "La Luz del Mundo: una oferta múltiple de salvación" en *Estudios Jalisciense*s, núm. 24, mayo 1996,

---------- "Los Testigos de Jehová: una alternativa para enfrentar el fin del milenio" en *Religiones y Sociedad*, núm. 4, septiembre-diciembre 1998.

---------- (coord.) *Creyentes y Creencias en Guadalajara*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI Editores, 1999, 27ª edición.

---------- "Cómo se ejerce el poder", en: *La Cultura en México. Suplemento de Siempre,* número 1, 13 de marzo de 1985.

GAYLORD, Edward D. *Across the border. The History of the American Board in Mexico*, Boston, Massachusetts. Published by the American Board of Comissioners for Foreign Missions, s. a.

GONZÁLEZ, Luis. "El liberalismo triunfante" en *Historia General de México*, tomo III, México, El Colegio de México, 1976.

GONZÁLEZ Casillas, Magdalena. *Voces de Guadalajara*, Guadalajara, Editorial Conexión Gráfica, 1990.

GONZALEZ Escoto, Armando. *Historia Breve de la Iglesia en Guadalajara*, Guadalajara, Jalisco, Universidad del Valle de Atemajac / Arzobispado de Guadalajara, 1998.

GONZALEZ Navarro, Moisés. *Historia Moderna de México. El Porfiriato. La vida social*. México, Editorial Hermes, 1985.

---------- *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero*, *1821-1970*, México, El Colegio de México, 1994.

GOODSELL, Fred Field. *You shall be my Wihtnesses. An interpretation of the history of the American Board 1810- 1960*, Boston, Massachusetts, American Board Commissioners for Foreign Mission, 1959.

GOSSEN, Gary G., J. Jorge Klor de Alva, Manuel Gutiérrez Estévez y Miguel León Portilla (eds.) *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. 3. La formación del otro*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1993.

GUERRA, Francois-Xavier. *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

GUTIERREZ Estévez, Manuel. "Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscaras. Morfología y retórica de la alteridad" en Gary H. Gossen/ J. Jorge Klor de Alva/ Manuel Gutiérrez Estévez/ Miguel León Portilla (editores) *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo* .3. La formación del otro, Madrid, Siglo XXI Editores, 1993.

GUTIÉRREZ Zúñiga, Cristina. *Nuevos Movimientos Religiosos*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 1996.

HELLER, Agnes. Sociología de la vida cotidiana, Barcelona, Ediciones Península, 1977.

HOWLAND, John. *The Western México Mission*, Danielsonville, Connecticut, W.H. Hamilton Printer, 1889.

IGUÍNIZ, Juan B. *El Periodismo en Guadalajara 1809-1915*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1955.

JUÁREZ Cerdi, Elizabeth. ¿De la secta a la denominación? El caso de los presbiterianos en Yajalón, Chiapas, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995.

JOHNSON, Paul. *Estados Unidos. La historia*, Barcelona, Javier Vergara Editor, 2001.

KRAUZE, Enrique. "La ética católica y el espíritu de la democracia", en *Letras Libres*, año II, febrero del 2000.

LOPEZ PORTILLO y Weber. "La ciudad en 1900" en José María Muriá y Jaime Olveda (comp.) *Sociedad y costumbres. Lecturas históricas de Guadalajara II*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Gobierno del Estado de Jalisco/ Universidad de Guadalajara, 1991.

MARTÍN, David. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, London, Basil Blackwell, 1990.

MARTÍN Díaz, Josefa Guadalupe. *Historia de la Iglesia Presbiteriana en Yucatán*. (Tesis de licenciatura, en prensa).

McAULIFFE Brennan, Ellen. *Demographic and Social Patterns in urban Mexico: Guadalajara, 1876-1910*, Columbia University, Ph.D. 1978.

MELUCCI, Alberto. "Sobre la identidad en *L'invezione del presente. Movimenti, identitá, bisogni individuali*, Boloña, II Mulino, 1982, traducción de Mónica Mansour.

MEYER, Jean. *Historia de los cristianos en América Latina Siglos XIX y* XX. México, Editorial Vuelta, 1991.

MORISON, Samuel Eliot, Henry Steele Commager y William E. Leuchtenburg. *Breve Historia de los Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 2a reimpresión.

MOYANO, Ángela, Jesús Velasco y Ana Rosa Suárez. *EUA: Síntesis de su historia I*, México, Instituto Mora / Alianza Editorial Mexicana, 1988.

MURIA, José María (dir.). *Historia de Jalisco*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1982.

O´DOGHERTY Madrazo, Laura. "El Concilio Plenario Latinoamericano" Ponencia presentada en el VIII Coloquio de Antropología e Historia regionales. La Iglesia Católica en México, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 24- 27 de octubre de 1983.

---------- *De urnas y sótanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.

OLVEDA, Jaime, Alma Dorantes y Agustín Vaca. *La prensa Jalisciense y la Revolución*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Unión Editorial, S.A., 1985.

OLVEDA, Jaime, José María Muriá y Agustín Vaca. *Aporte Diplomático de Jalisco: Cañedo, Corona y Vadillo*, Secretaría de Relaciones Exteriores/ Gobierno del Estado de Jalisco, México, 1988.

OLVEDA, Jaime. *La oligarquía de Guadalajara*. *De las reformas borbónicas a la reforma liberal,* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1991.

ORENDAIN, Leopoldo I. "Procesiones al aire libre" en José María Muriá y Jaime Olveda (comp.) *Sociedad y Costumbres. Lecturas Históricas de Guadalajara II*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México/ Gobierno del Estado de Jalisco/ Universidad de Guadalajara, 1991.

ORTEGA y Medina, Juan A. *Destino Manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, México, Alianza Editorial Mexicana/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1972.

---------- "Prólogo" en William H. Prescott, *Historia de la Conquista de México*, México, Editorial Porrúa, 1970.

ORTOLL, Servando. “Turbas antiyanquis en Guadalajara en vísperas de la Revolución del Diez” en *Boletín del Archivo Histórico de Jalisco*, Segunda Epoca, volumen I, núm. 2, mayo-agosto 1983.

PATTERSON, James Alan. “The Loss of a Protestant Missionary Consensus: Foreign Missions and the Fundamentalist – Modern Conflict” en Joel A. Carpenter and Wilbert R. Shenk, *Earthen Vessels. American Evangelicals and Foreign Missions, 1880- 1980*, Gran Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

PEREZ Verdía, Luis. *Historia Particular del Estado de Jalisco*, Guadalajara, Editorial Universidad de Guadalajara, 1989, Colección Facsimilar.

PRATT, Mary Louise. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

QUIRARTE, Martín. *Visión Panorámica de la Historia de México*, México, Librería Porrúa Hermanos y Compañía, 1967.

RICOUER, Paul. *Historia y narratividad*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1999.

ROSEBERRY, William. *Antropología e Historia. Ensayos de cultura, historia y economía política*, New Brunswick y Londres, Universidad de Rutgers, 1989.

RUÍZ Guerra, Rubén. “Los evangélicos mexicanos y lo político” en *Religiones y Sociedad*, núm. 3, mayo-agosto 1998.

---------- “Las fuentes para el estudio del protestantismo en México. El caso del periodismo metodista 1876-19300” en Brian Connaughton y Andrés Lira González (coord.) *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/ Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1996.

SALAZAR Anaya, Delia. *La población extranjera en México (1895- 1990). Un recuento con base en Censos Generales de Población,* Instituto Nacional de Antropología e Historia*,* Colección Fuentes, México, 1996.

SCOTT, Luis. *La Sal de la Tierra. Una historia socio-política de los evangélicos en la ciudad de México (1964-1991*), México, Editorial Kiryos, 1994.

SKETCH of the Mission of the American Board in Mexico, published by the Board, Congregational House, Boston, Mass. 1901.

SUÁREZ Argüello, Ana Rosa (coord.) *En nombre del Destino Manifiesto. Guía de Ministros y Embajadores de Estados Unidos en México 1825-1993,* México, Instituto Mora/ Secretaría de Relaciones Exteriores, 1998.

VARIOS autores. *Historia General de México*, El Colegio de México, México, 1976.

TODOROV, Tzvetan. *Las morales de la historia*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1993.

VÁZQUEZ Palacios, Felipe. *Protestantismo en Xalapa*, Xalapa, Veracruz, Gobierno del Estado de Veracruz, 1991.

VAZQUEZ, Josefina Zoraida y Lorenzo Meyer. *México frente a Estados Unidos (Un ensayo histórico 1776-1988*), México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

VILANOVA, Evangelista. "Idealismo y romanticismo" en *Historia de la teología cristiana*, Barcelona, Editorial Herder, vol. 3, 1992.

VILLANUEVA y Francesconi M. *El libro de las Protestas*, Imprenta de Villanueva, Villageliú y Compañía, México, 1875.

WATKINS, David y J.L. Stephens. *Réplica de los protestantes residentes en Guadalajara, al Sr. Presbítero D. Agustín de la Rosa*, Guadalajara, Imprenta de T.E. Echeverría, 1873.

WILSON, Bryan. *La religion en la sociedad*, Barcelona, Editorial Labor, 1969.

WINTON, George B. *Mexico Today. Social, Political, and Religious Conditions*, New York, Missionary Movement of the United States and Canada, 1913.

WILLAIME, Jean Paul. "Del protestantismo como objeto sociológico" en *Religiones y Sociedad*, núm. 3, mayo-agosto 1998, traducción de Roberto Blancarte.

WILLEMS, Emilio. *Followers of the New Faith, Culture, Change and the Rise or Protestantism in Brazil and Chile*, Nashville, Tennesse, Vanderbilt University Press, 1967.
.

FUENTES HEMEROGRÁFICAS

Colección de Documentos Eclesiásticos (llevó también los nombres de Boletín Eclesiástico y Científico y Boletín Eclesiástico de Guadalajara), Guadalajara

El Avance, Guadalajara

El Testigo, Guadalajara

Juan Panadero, Guadalajara

La Religión y la Sociedad, Guadalajara

The Missionary Herald, Boston

FUENTES ORALES

Sra. Hermelinda Medina de Zambrano, congregacional, esposa del pastor Apolinar Zambrano, 1 y 2 de marzo de 1996.

Sra. Ana Piñera, congregacional, hija del pastor Alfonso Piñera, 18 de marzo de 1996.

Sr. Moisés López Zambrano, ex congregacional, hoy líder de la Iglesia Bíblica y Misionera, 16 y 21 de agosto y 14 de noviembre de 1996.

Rev. Juan E. Huegel, misionero de la Iglesia de los Discípulos de Estados Unidos, 9 de mayo de 1996.

Sr. Angel Carrillo, congregacional, 8 de noviembre de 1996.

Sra. Silvia Carrillo, congregacional. 20 de noviembre de 1996.

Pastor Gerardo Loza, 19 de marzo, 30 de junio y 21 de julio de 1997.

Pastor Daniel Trejo Coria, luterano, 29 de enero, 9 y 18 de febrero de 1999.

Pastor Jorge González, metodista, 12, 17 y 24 de febrero de 1999.

Pastor Josué Alvarez Sierra, discípulo, 12, 17 y 24 de febrero de 1999.

Maestra Elba Rebeca Solórzano, ex congregacional, ahora metodista, 2 de marzo de 1999.

Pastor Isaías Chablé Tun, presbiteriano, 10 y 26 de marzo de 1999.

Pastor Ariel Gómez Reyes, presbiteriano, 11 de mayo de 1999.

Maestra María de la Luz Vázquez, congregacional, 12 de mayo de 1999.

Pastor Roberto Trejo Salgado, luterano, 1 de octubre de 1999.