

LAS SOCIEDADES PROTESTANTES EN MEXICO
1872-1911:
UN LIBERALISMO RADICAL DE OPOSICION AL PORFIRISMO
Y DE PARTICIPACION EN LA REVOLUCION MADERISTA

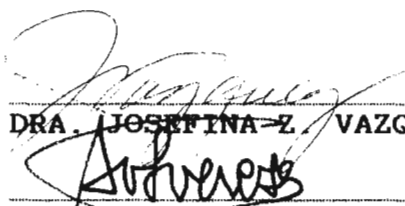
Tesis presentada por
JEAN-PIERRE BASTIAN
en conformidad con los requisitos
establecidos para optar al grado de
DOCTOR EN HISTORIA

EL COLEGIO DE MEXICO
CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS

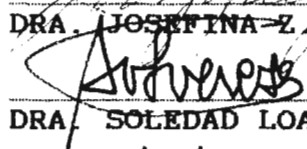
1987

Aprobada por el jurado examinador:

1.


DRA. JOSEFINA Z. VAZQUEZ

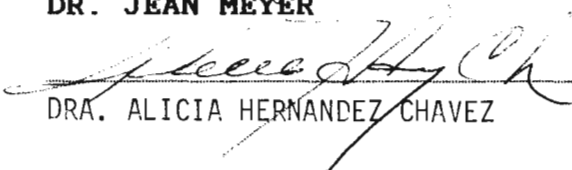
2.


DRA. SOLEDAD LOAEZA

3.


DR. JEAN MEYER

4.


DRA. ALICIA HERNANDEZ CHAVEZ

III

Para Danielle

LAS SOCIEDADES PROTESTANTES EN MEXICO1872-1911:UN LIBERALISMO RADICAL DE OPOSICION AL PORFIRISMOY DE PARTICIPACION EN LA REVOLUCION MADERISTASUMARIOPRIMER TOMO

Pag.

INTRODUCCION..... 1CAPITULO I

LIBERALISMO Y DISIDENCIA RELIGIOSA (1857-1872)..... 35

CAPITULO II

SOCIEDADES PROTESTANTES Y

ANTICATOLICISMO LIBERAL (1872-1877)..... 81

CAPITULO III

EXPANSION Y DIFUSION DE LAS

SOCIEDADES PROTESTANTES (1877-1911)..... 150

CAPITULO IV

UNA PEDAGOGIA LIBERAL Y PROTESTANTE..... 245

CAPITULO V

LA OPOSICION PROTESTANTE A LA

POLITICA DE CONCILIACION (1877-1900)..... 300

SEGUNDO TOMOCAPITULO VI

LAS SOCIEDADES PROTESTANTES ENTRE

EL MAGONISMO Y EL MADERISMO (1900-1910)..... 372

CAPITULO VII

LOS PROTESTANTES EN

LA REVOLUCION MADERISTA (1910-1911)..... 468

CONCLUSION..... 541ANEXO I: MAPAS..... 563ANEXO II: CUADROS..... 569ANEXO III: DIRIGENTES Y SIMPATIZANTES PROTESTANTES.... 596FUENTES Y BIBLIOGRAFIA..... 606SIGLAS Y REFERENCIAS..... 659RESUMEN DE LA TESIS..... 663

AGRADECIMIENTOS

Una tesis es siempre el resultado de un largo proceso de investigación que no sólo requiere la energía propia del investigador sino también la colaboración, la ayuda y el estímulo de muchas otras personas. Consecuentemente, debo agradecer, en primer lugar, la valiosa intervención de la Dra. Josefina Z. Vázquez, como directora de este trabajo, y la de las Dras. Alicia Hernández y Clara E. Lida, cuyas cuidadosas y reiteradas lecturas me fueron de enorme utilidad.

También fueron de gran ayuda los comentarios y críticas atentas de los Drs. Anne Staples, Soledad Loaeza, Marta Elena Negrete, Jan Bazant, Moisés González Navarro y Alfonso Martínez, de El Colegio de México, y del Dr. Raymond Th. Buve, de la Universidad de Leyden, Holanda.

Mis agradecimientos van asimismo para la Lic. María Cristina Torrales, Directora del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, por la valiosa oportunidad que me dio para ejercer la docencia y la investigación, lo cual me permitió compartir mis primeros resultados con los estudiantes de la maestría en historia de esa institución.

Por su parte, el Maestro Rubén Ruiz, Director del Archivo Metodista, me brindó su constante apoyo para facilitarme documentos originales e información sobre el protestantismo mexicano, en tanto que el Dr. Servando Ortoll, en-

tonces en la Universidad de Columbia, Nueva York, puso a mi disposición fuentes estadounidenses que fueron de preciosa ayuda.

Mis colegas del Instituto Internacional de Estudios Superiores, Maestro Moisés Méndez y Lic. Lázaro González, me proporcionaron el espacio necesario para llevar a cabo esta investigación y mis discípulos de licenciatura compartieron conmigo el entusiasmo por el tema que presento.

También soy tributario de la todavía viva tradición oral protestante mexicana, transmitida por numerosos informantes que me revelaron sus secretos.

Por otra parte, de entre mis compañeros de estudios de doctorado, Manuel Ceballos Ramírez supo abrirme a una mejor comprensión del catolicismo mexicano y Reynaldo Sordo Cedeño, al mundo de las sociedades mutualistas.

De igual manera, sin la colaboración estrecha de Mario Zamudio, traductor y editor, en la última etapa de redacción, este trabajo difícilmente habría podido aparecer bajo la forma y el estilo que él supo darle.

En fin, mi esposa Danielle, a quien dedico esta obra, y mis hijos Laure y Antoine supieron aceptar este proyecto, realizado junto con mis otras muchas actividades profesionales y, por lo tanto, llevado a cabo en numerosas ocasiones durante el precioso tiempo libre reservado a la familia.

A todos, mi agradecimiento.

"Madre mia de Guadalupe,
que gane la religión.
Que protestantes tenemos
y corrompen la razón."

(Corrido de la época de la Reforma.)

"El apostolado anarquista desempeñado
por algunos maestros de escuela normalistas,
pastores protestantes mexicanos, periodistas
pauperos y abogados de villorio."

(Francisco Bulnes.)

"A la formulación y divulgación de la
ideología revolucionaria contribuyeron
los profesores y los braceros (influidos
con frecuencia por el protestantismo)."

(Moisés González Navarro.)

INTRODUCCION

Entre 1872 y 1911, diversas sociedades misioneras de origen estadounidense y, por lo mismo, de carácter exógeno a la sociedad mexicana decimonónica, emprendieron una campaña sistemática de propaganda para introducir y difundir en México un conjunto de creencias y prácticas religiosas conocidas con el término genérico de protestantismo. Dicha campaña halló eco en ciertos sectores de la población; no obstante, para que un fenómeno religioso de tal naturaleza echara raíces en una nación en la que predominaba de manera exclusiva el catolicismo romano, fue necesaria la conjunción de varias condiciones sociales y políticas, tanto internas como externas.

En primer lugar, el triunfo del liberalismo y la proclamación de la Constitución de 1857 y de las Leyes de Reforma de 1859, por una parte, abrieron el espacio jurídico y político que permitió la libertad de culto y de conciencia; además, la aparente estabilidad política alcanzada en 1872 por el liberalismo en el poder llevó a creer a los dirigentes de las sociedades misioneras protestantes estadounidenses que México reunía las condiciones propicias para su acción proselitista. Por otra parte, con la esperanza de de-

bilitar aun más a los representantes del clero católico, uno de sus principales adversarios, los gobiernos liberales, y en particular el régimen de Sebastián Lerdo de Tejada, se mostraron favorables a la difusión de una ideología religiosa opuesta al catolicismo.

También debemos hacer notar, como se verá después de una manera más amplia, que ya antes de 1872 se habían hecho intentos por alcanzar nuevas formas de asociaciones religiosas disidentes del catolicismo romano, aunque las mismas no hayan logrado la estabilidad organizativa requerida para su reproducción, debido tanto a la precariedad del espacio político liberal como a la coerción ejercida por la propia Iglesia Católica Romana.

En segundo lugar, entre los factores externos que también influyeron en el establecimiento tardío -en comparación con otros países de América Latina¹- de esas nuevas sociedades religiosas en México, el más importante fue la guerra civil estadounidense, que frenó durante algunos años la expansión misionera protestante; aunque también las crisis económicas cíclicas que afectaron a la economía estadounidense redujeron a menudo la capacidad financiera de las sociedades misioneras, cuyo personal, más escaso, permaneció en los países donde ya se habían establecido.

Si bien parece lógico iniciar el estudio de las nuevas sociedades protestantes en México con el año de 1872, por ser éste el de su establecimiento inicial, uno podría preguntarse por qué concluir dicho estudio con el año de 1911.

Para empezar, se puede decir que, en ese año de 1911, el derrumbe del régimen encabezado desde 1876 por el general Porfirio Díaz cierra un ciclo político; así, la elección de esa fecha para concluir el estudio de la penetración y difusión de esas nuevas sociedades religiosas nos permite examinarlas a lo largo de un espacio de tiempo que conforma una unidad política, económica y social. Finalmente, la crisis política desencadenada por el movimiento revolucionario iniciado en noviembre de 1910 nos permite analizar la posible correlación entre la disidencia religiosa y la rebelión antiporfirista e indagar cuáles fueron las razones para que, a lo largo del Porfiriato, un sector determinado de la población aceptara ese conjunto de creencias y prácticas religiosas exógenas y cuál fue el uso político que se hizo de esas nuevas sociedades en la formación de un espacio organizativo antiporfirista.

De la unidad de nuestro objeto de estudio

Entre 1872 y 1911, diecisiete sociedades misioneras estadounidenses dieron inicio a sus actividades en México.² De ellas, cinco fueron particularmente representativas de un movimiento que, a fines del Porfiriato, había logrado reclutar a unos 70,000 miembros activos y otros tantos simpatizantes. A lo largo del período considerado, esas cinco sociedades reunieron entre sus filas a más de la mitad de los protestantes mexicanos, y por su importante red de escuelas, por la actividad de su prensa y por su implantación en todo el territorio nacional, pueden ser consideradas como representativas del fenómeno examinado en este estudio. Esas cinco sociedades misioneras objeto de nuestra investigación son las siguientes: la Junta Americana de los Comisionados para las Misiones Extranjeras, de la Iglesia Congregacional, y la Sociedad Misionera de la Iglesia Presbiteriana del Norte (de Estados Unidos), que ingresaron a México en 1872; la Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur (de Estados Unidos) y la Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal del Norte (de Estados Unidos), que iniciaron sus labores en México en 1873; y, finalmente, la Sociedad Misionera de la Iglesia Presbiteriana del Sur (de Estados Unidos), que se estableció en México en 1874.

En este punto es válido preguntarse si esas sociedades misioneras constituyeron un grupo homogéneo en cuanto a su organización, doctrina, intereses y estrategias o si, por el contrario, sus diferencias doctrinales u organizativas provocaron que su inserción y prácticas en México fueran distintas.

Al respecto podemos decir que esas sociedades representaban dos modelos de tradición y estructuras eclesiásticas. Por una parte, los metodistas tenían un sistema de gobierno episcopal cuyo poder de decisión y ejecución se concentraba en el obispo y en su gabinete asesor, pero cuyo control, no obstante, era ejercido por las conferencias generales, a las que acudían los delegados de las bases eclesiásticas; por la otra, los presbiterianos y los congregacionalistas defendían un régimen parlamentario de asambleas sinodales en las que el debate democrático definía la acción que debía emprenderse. Ahora bien, mientras que el primer modelo permitía una decisión y ejecución rápidas en el tiempo que transcurría entre dos conferencias anuales, el segundo impedía a los dirigentes el tomar decisiones unilaterales fuera de las asambleas, aunque esto hacía más lento el proceso de ejecución. En el momento de la implantación de esas sociedades en México, tales diferencias organizativas tuvieron su importancia

por el mayor poder de decisión que mostraron los metodistas para concentrar sus actividades en una región determinada.

En la práctica, empero, una vez establecidas las redes eclesiológicas, tanto las conferencias generales metodistas como los sínodos presbiterianos y congregacionalistas constituyeron los espacios en los que se decidió la marcha de la labor proselitista;³ por lo demás, en el aspecto doctrinal tampoco existieron diferencias fundamentales en cuanto a la práctica conversionista en México. Si bien es cierto que presbiterianos y metodistas provenían de dos tradiciones teológicas distintas e incluso antagónicas -esto es, los primeros ponían el acento en la predestinación del individuo y, por ende, en la imposibilidad para éste de elegir o asegurar su destino (calvinismo), mientras que los segundos, por el contrario, afirmaban la posibilidad de la participación activa del creyente en su salvación y de su contribución a la perfección moral individual (wesleyanismo)-, en Estados Unidos, no obstante, ya durante la primera mitad del siglo XIX, se habían borrado esas diferencias históricas entre calvinismo y arminianismo⁴ y ambas posiciones se habían reconciliado ante la experiencia de los 'avivamientos' (revivals), que ponían el énfasis en un estilo de vida ético y práctico cristiano. Así, la religión pragmática resultante, que para algunos fue el crisol de la nacionalidad estadouni-

dense, se fundaba en una serie de principios éticos, como la abstención de tomar bebidas embriagantes, de fumar y de bailar, el respeto del descanso dominical, la defensa del matrimonio civil y el rechazo de todo tipo de juegos y de toda actividad licenciosa. Consecuentemente, debido a que todas esas sociedades misioneras llegaron a propagar los mismos principios morales, en México no existió ninguna diferencia entre las prácticas conversionistas. Las cinco sociedades misioneras eran producto de las grandes iglesias protestantes, que practicaban todos ritos religiosos similares, como el pedobaptismo, por ejemplo, y que afirmaban que la conversión individual era el signo de pertenencia a la congregación religiosa. Además, todas ellas consideraban que la práctica de las buenas obras morales era una consecuencia de la conversión individual y una condición para obtener la salvación.⁵

Cabe recordar también un último factor que engloba a todas esas sociedades religiosas en un proyecto unitario en México. Se trata de su desarrollo en el marco de un proceso más amplio, a escala mundial, de la naciente expansión económica, política e ideológica de Estados Unidos, tanto hacia el resto de América Latina como hacia África y Asia. Esa expansión, conocida también con el término de imperialismo estadounidense, fue un fenómeno complejo que incluyó la ex-

pansión religiosa de lo que se ha dado en llamar un "cristianismo de civilización"⁶ dedicado a difundir los tipos de educación, salud, obras caritativas y valores occidentales modernos.

Ahora bien, para poder considerar ese conjunto de nuevas formas de asociación protestantes establecidas en México entre 1872 y 1911 como una unidad religiosa y social no es suficiente con tomar nota de su similitud de origen; también es necesario tomar en cuenta la medida en que esas nuevas formas de asociación tuvieron que integrar ciertos valores y prácticas mexicanas para echar raíces duraderas. Así, debemos preocuparnos por descubrir, en primer lugar, cuáles fueron los elementos endógenos favorables al establecimiento de esa red de nuevas formas de asociación religiosas protestantes a lo largo de casi cuarenta años en un país dominado por el catolicismo romano. En este sentido, lo que definirá la unidad de nuestro objeto de estudio será el conjunto de mediaciones sociales y culturales que facilitaron la estructuración de las nuevas sociedades religiosas.

Un primer elemento determinante para entender nuestro objeto lo constituyen tanto las fracturas de las alianzas entre la Iglesia Católica Romana y el Estado como la conciliación de intereses que se dio en diferentes momentos pre-

cisos entre esas dos instituciones. El surgimiento de las nuevas formas de asociación religiosas no católicas encuentra su unidad en la existencia de una contradicción estructural en el seno de la sociedad mexicana decimonónica entre el país real, cuya estructura social y política se basaba en un conjunto de relaciones y vínculos tradicionales de tipo corporativo y patrimonial, y el deseo de una minoría liberal de imponer un modelo teórico legal, la Constitución Liberal, con la pretensión de romper esas formas de asociación tradicionales para crear una sociedad moderna, en el sentido político, económico y social liberal. A partir de esa contradicción, adecuadamente demostrada por François-Xavier Guerra en una obra reciente,⁷ será como deba entenderse la función y la unidad de comportamiento de las nuevas sociedades protestantes, portadoras de una cultura religiosa y política moderna opuesta a las formas de asociación religiosas católicas tradicionales.

Con todo, la oposición sistemática al catolicismo romano no fue lo único que reforzó el carácter unitario de las nuevas formas de asociación protestantes en México; también los sectores sociales específicos que se interesaron por esas nuevas prácticas y creencias religiosas contribuyeron a homogeneizar el protestantismo mexicano decimonónico. Sus adeptos pertenecían a ciertas capas sociales en transición:

los trabajadores mineros, los de la industria textil, la mano de obra asalariada en la agricultura industrial, los trabajadores eventuales e incluso algunos pequeños propietarios rurales. Esos sectores medios, que no incluían ni a los indígenas ni a los peones de las haciendas tradicionales, ni a los burgueses ni a los oligarcas, se caracterizaban tanto por la precariedad de su situación económica como por el vínculo que los unía al capitalismo naciente como trabajadores asalariados.

En fin, hubo un último factor que contribuyó a dar un carácter homogéneo a las sociedades protestantes en México: Debido a la similitud en su oposición al catolicismo romano, fueron objeto de constantes ataques y persecuciones, situación que las llevó a definir una colaboración mutua en defensa de sus intereses religiosos y sociales y a unir esfuerzos tanto en su estrategia de difusión como en sus publicaciones y en sus políticas educativas. A su vez, esas estrategias comunes elaboradas para contrarrestar los ataques antiprotestantes, agravados por la política de conciliación del gobierno de Díaz hacia la Iglesia católica, las llevaron a celebrar asambleas generales, en particular en la ciudad de México en 1888 y 1897, en las que se congregaban todas. Además, a partir de 1890, esas sociedades reunieron a sus cuadros nacionales en convenciones anuales comunes, lo

cual dio aun más unidad al movimiento religioso protestante mexicano.

Así, tanto por su organización como por la semejanza de su conjunto de doctrinas religiosas, intereses y estrategias en México, puede considerarse que esas cinco sociedades misioneras estadounidenses que actuaron en el país entre 1872 y 1911 conforman un objeto de estudio homogéneo, homogeneidad expresada por el concepto genérico de protestantismo.

¿Por qué estudiar este objeto específico?

El interés por un fenómeno religioso disidente de origen extranjero que logró atraer a entre el uno y el dos por ciento de la población mexicana durante el último tercio del siglo XIX puede parecer fútil y poco relevante para la historiografía mexicana; no obstante, el estudio de un fenómeno marginal puede remitir también a los procesos globales de transformación y crisis que afectaron a la sociedad mexicana de ese período. Por eso mismo, la intención no es únicamente estudiar el protestantismo mexicano en cuanto ideología disidente sino, también, investigar su función práctico-social, vale decir, el considerarlo como una forma de organización y de asociación específica. Antes que ser creencia, una religión es una asociación de creyentes, una congrega-

ción de individuos reunidos para afirmarse en cuanto grupo determinado.⁸ Consecuentemente, el considerar como disidente a una religión nos conduce a tener que prestar atención a los sectores sociales desviacionistas, disidentes, en ruptura con las prácticas y creencias religiosas dominantes y hegemónicas. Así, el estudiar el cómo y el porqué ciertos sectores específicos de la sociedad mexicana de fines del siglo XIX optaron por una religión de origen exógeno y se organizaron en torno a ella para crear nuevas formas de asociación nos remite a tres problemáticas más amplias, de interés, en un grado u otro, para la historiografía mexicana.

1.- Las nuevas formas de asociación religiosas protestantes no fueron las únicas que surgieron en el México decimonónico; poco a poco se constituyeron otras formas de asociación modernas.⁹ En primer lugar, ya en las primeras épocas de ese siglo se crearon nuevas formas de asociación, las logias masónicas, que vivieron transformaciones drásticas a partir de la segunda mitad del siglo, momento en que su importancia política disminuyó, aunque perduraron junto con las sociedades protestantes. En segundo lugar, se crearon también nuevas formas de asociación espiritistas que, aunque es muy poco lo que se sabe de ellas, atrajeron a todo tipo de mexicanos, incluso a líderes de la revolución maderista.

En tercer lugar, también tuvieron auge nuevas sociedades obreras, las sociedades mutualistas, que se diferenciaban de los antiguos gremios corporativistas. Ahora bien, las nuevas formas de asociación protestantes tuvieron en común con las masónicas y las espiritistas su carácter religioso, esto es, un conjunto de ritos y de creencias relacionados con la afirmación de un ser supremo objeto de veneración; pero también contaron con la característica común de estar en ruptura con el catolicismo dominante y de ser rechazadas por él. El catolicismo romano, cuyo carácter corporativo y patrimonial privilegiaba al grupo sobre el individuo,^{1º} había contribuido a constituir la sociedad tradicional mexicana; mientras que, a esa concepción católica aristotélicotomista de la sociedad se oponía la afirmación moderna, forjada tanto por las reformas protestantes como por la Revolución Francesa, del libre albedrío del individuo, afirmación que se integraba con los derechos del ciudadano para forjar una sociedad nueva en la que Iglesia y Estado eran entidades separadas.

Contrariamente al caso del catolicismo, al cual se pertenecía por el solo hecho de haber nacido en México, para tomar parte en las nuevas formas de asociación era necesario elegir, adherirse personalmente, convertirse, asociarse, y para el individuo, protestante, masón o espiritista, tal pa-

so implicaba una opción en ruptura con los valores religiosos dominantes y con las formas tradicionales de pertenencia a los grupos sociales.

Hasta la fecha, la historiografía mexicana ha prestado muy poca atención al estudio de esas formas de asociación minoritarias, en cuyo seno, no obstante, se elaboró una nueva concepción de las relaciones entre el individuo y la sociedad. Por ello, al estudiar las formas de asociación protestantes se espera contribuir a la comprensión de la función de esas nuevas agrupaciones en el seno de una sociedad marcada históricamente por pautas tradicionales en las formas de asociación. Tanto las congregaciones protestantes como, en realidad, las logias masónicas o las sociedades espiritistas, ofrecen modelos de asociación, a lo largo del Porfiriato, portadores de representaciones y valores nuevos y, por lo mismo, reveladores de las mutaciones que afectaron a la sociedad mexicana decimonónica, primera característica que confiere a dichas asociaciones una gran importancia como objeto de estudio.

2.- El estudio de las modernas formas de asociación protestantes en México nos remite a la historia del liberalismo y al problema de la construcción de un Estado-nación liberal, contrapuesto o integrado a la sociedad tradicional.

Las sociedades protestantes no sólo tuvieron el respaldo de los liberales en el poder sino que reclutaron a sus miembros de entre los sectores sociales que se consideraban liberales. Por supuesto, el liberalismo mexicano del siglo XIX se transformó a lo largo de ese siglo y pasó por distintas fases, por lo que resulta de particular importancia el tomar en cuenta los diversos matices que adquirió entre 1872 y 1911, en particular después de 1877, cuando realizó una transacción con la Iglesia Católica Romana, que había sido su enemigo histórico en la época de la Reforma. Así, el estudio de las nuevas formas de asociación religiosas protestantes vinculadas con el liberalismo anticatólico nos remite a los factores que afectaron la perduración de éste a lo largo del Porfiriato y nos obliga a tomar en cuenta su espacio y sus diferenciaciones durante ese mismo periodo.¹¹

3.- En fin, una tercera característica que nos parece importante para el estudio de las nuevas formas de asociación religiosas en México es la constitución de un liderazgo religioso de tipo desviacionista y disidente y su posible relación con la disidencia política. No se debe creer que ambos fenómenos se relacionan necesariamente; una disidencia religiosa muy bien puede desembocar en un movimiento social conservador, como lo demostró María Isaura Pereira de Quei-

roz en el caso de los mesianismos brasileños;¹² empero, si se logra demostrar que existió una relación entre la difusión de esas nuevas formas de asociación con la rebelión maderista de 1911, así como con las actividades antiporfiristas anteriores a esa fecha, este estudio podrá contribuir también a un mejor conocimiento de la función de los intelectuales populares y de los líderes religiosos protestantes en la revolución maderista. En este sentido, por lo demás, se podrá profundizar en la función "del maestro de escuela, del periodista, del pastor protestante" en la conformación de una red revolucionaria en México, retomando como indicador la observación que hiciera uno de los testigos de la época, quien hizo notar el "apostolado anarquista desempeñado por algunos maestros de escuela normalistas, pastores protestantes mexicanos, periodistas pauperos y abogados de villorio".¹³

Para poder investigar esa posible relación, no sólo se tomarán en cuenta los sectores sociales que se convirtieron sino también la formación del liderazgo religioso de tipo desviacionista y los actos religiosos que celebraron los primeros. ¿Existió una correlación entre el activismo político y el liderazgo religioso disidente? El planteamiento de esta interrogante nos obliga a examinar al líder religioso protestante en su relación con los demás intelectuales,

populares o no. Hasta ahora, han sido muchos los estudios que han prestado atención a los precursores intelectuales (de origen burgués) de la Revolución o a sus líderes de alto rango;¹⁴ no obstante, con el estudio de un fenómeno religioso originado entre sectores sociales en transición y que disintió del orden religioso dominante se podrá contribuir a un mejor conocimiento de las raíces sociales de ese movimiento.

Como puede deducirse de las tres problemáticas antes esbozadas, el estudio de las nuevas formas de asociación protestantes en México está lejos de ser un tema marginal de la historiografía mexicana y, asimismo, lejos de reducirse a una historia eclesiástica o a una disidencia extraña o esotérica, puede permitirnos renovar algunos temas importantes para la investigación histórica del Porfiriato y de la revolución maderista.

El estado de la discusión

En términos generales, la minoría religiosa protestante de México no ha atraído la atención de los investigadores del país, y donde se encuentran algunos intentos por estudiar la presencia protestante en México es, sobre todo, en las in-

vestigaciones hechas en Estados Unidos, entre las cuales pueden distinguirse cuatro líneas de interpretación que permiten hacer una síntesis historiográfica del tema.

1.- Un primer grupo de obras aborda el fenómeno protestante en México como uno de los agentes de la penetración imperialista estadounidense y considera el factor religioso protestante como la legitimación ideológica de la expansión capitalista. Se trata de trabajos antiprotestantes publicados por sacerdotes católicos, como los de Regis Planchet, La intervención protestante en México y Sudamérica (1929) y La propaganda protestante en México (1922), o de obras anties-tadounidenses que ponen el acento en la alienación cultural y en la infiltración de valores desnacionalizadores representadas por la adopción de una religión foránea; típicos de esta corriente son los escritos de Toribio Esquivel Obregón, La propaganda protestante en México a la luz del Derecho Internacional y del más alto interés de la Nación (1946), y de Alfonso Junco, "Protestantes y revolucionarios" Excélsior, 19 de septiembre de 1927, y "Carrancismo y protestantismo", El Universal, 11 de abril de 1942. Incluso un trabajo con pretensiones históricas como el de Luis G. Zorrilla, "Lerdo de Tejada, problemas fronterizos, protestantismo", en Historia de las relaciones diplomáticas entre

Estados Unidos y México (1969), no va más allá de plantear una simple teoría de la conspiración, reduciendo al protestantismo a mero agente de la intervención estadounidense en México.

2.- Un segundo grupo de investigaciones está representado por tesis de maestría y doctorado en torno al crecimiento de la Iglesia y de las misiones, trabajos que responden a fines apologéticos y subrayan las dificultades que tuvo el protestantismo para desarrollarse en México; entre ellas se cuentan: James E. Helms, "Origin and Growth of Protestantism in Mexico" (Ph. D., University of Texas, 1955); Eugene O. Porter, "History of Methodism in Mexico" (Ph. D., Ohio State University, 1936); y Marvin E. Penton, "Mexico's Reformation: A History of Mexican Protestantism" (Ph. D., University of Iowa, 1965). El único intento por relacionar el factor religioso con los factores sociales se encuentra en la tesis de Marianne McKchnie, "The Mexican Revolution and the National Presbyterian Church of Mexico, 1910-1940" (Ph. D., The American University, 1970); sin embargo, la autora se limita a una sola sociedad religiosa protestante y concluye que los presbiterianos no constituyeron una fuerza representativa en la Revolución porque no se desarrollaron con mucha rapidez en los años que siguieron a dicho movi-

miento. Como las otras tesis en torno al desarrollo de la Iglesia, no logra relacionar los factores políticos, sociales y económicos con la ideología religiosa ni rebasa la discusión apologética. De manera similar, los estudios protestantes sobre el tema responden a fines apologéticos, pero ofrecen mucha información, como es el caso de Gonzalo Báez Camargo en su "El protestantismo del Dr. Mora", en Historia Mexicana (HM), 1954, 3, sobre los inicios del protestantismo en México y sus vínculos con el liberalismo temprano.

3.- El único estudio que intenta dar una interpretación contextual y crítica sobre la presencia del protestantismo en la sociedad mexicana es la tesis de Deborah Baldwin, "Variation Within the Vanguard, Protestants and the Mexican Revolution" (Ph. D., University of Chicago, 1979), en la que la autora demuestra que el protestantismo fue una ideología de transición que acompañó al cambio económico que experimentó México durante el Porfiriato. Dicha ideología sirvió para estructurar una vanguardia de clase media y, una vez superada la transición con la Revolución, dejó de tener relevancia social y política. El estudio tiene como objetivo el hecho clave constituido por la correlación entre el cambio económico y la penetración ideológica; no obstante,

la autora generaliza sobre el origen social del protestantismo y, además, se limita al norte del país (a Chihuahua, específicamente) y al estudio sistemático de una sola sociedad religiosa (la Iglesia Congregacionalista), sin abordar la importancia de la red educativa ni de la tradición liberal en la formación de esa vanguardia. Con todo, se trata del intento más serio por entender el fenómeno de la participación de algunos protestantes en la Revolución Mexicana.

En el marco de estudios más generales, otros historiadores han hecho referencias marginales al protestantismo; tal es el caso de Moisés González Navarro, "El Porfiriato, la vida social", en Historia Moderna de México (1957), Wilfrid Hardy Callcott, Liberalism in Mexico (1965) y Jean Meyer, La Révolution Mexicaine (1973), pero quien percibió con más perspicacia la posible relación entre la disidencia religiosa protestante y la rebelión fue el historiador inglés Alan Knight en dos artículos: "Intellectuals in the Mexican Revolution", en Actas del VI encuentro de historiadores mexicanos y norteamericanos, 1981, y "El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución (una interpretación)", en HM, 1985.

4.- Recientemente, con el desarrollo de los estudios de historia regional, dos investigadores hicieron notar la

posible relevancia de la disidencia religiosa para el desarrollo de los movimientos revolucionarios en las zonas rurales. Raymond Th. Buve, en sus estudios sobre la historia de la Revolución en Tlaxcala, señala la importancia de la red metodista en la región a finales del Porfiriato y menciona la participación de varios pastores y maestros metodistas en la contienda: Raymond Th. Buve, "Protesta de obreros y campesinos durante el porfiriato: unas consideraciones sobre su desarrollo e interrelaciones en el este de México Central", en Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe (BELC), 1972, p. 13; "Peasants Movements, Caudillos and Land Reform during the Revolution (1910-1917) in Tlaxcala", en BELC, 1975, p. 19; "El movimiento revolucionario de Tlaxcala (1910-1914), sus orígenes y desarrollo antes de la gran crisis del año 1914", en Anuario de Humanidades de la Universidad Iberoamericana, 1984.

Otro estudio regional novedoso subraya aun más claramente el vínculo entre la disidencia religiosa protestante y el surgimiento del movimiento magonista en la Chontalpa tabasqueña; se trata de Rebelión y derrota del magonismo agrario, 1982, en el que la autora, Elena Azaola Garrido, plantea interrogantes pertinentes respecto a la relación entre la ideología religiosa disidente y la rebelión.

Tanto la tesis de Deborah Baldwin como los estudios de Raymond Th. Buve y Elena Azaola Garrido resultaron estimulantes para el presente trabajo y confirman la posible importancia del fenómeno religioso protestante en regiones clave para el estallido de la Revolución mexicana. No obstante, la investigación que nos permite ubicar con mayor claridad la disidencia religiosa protestante en el México del Porfiriato es la tesis, de publicación reciente, de François Xavier Guerra, Le Mexique, de l'ancien régime à la Révolution, 1986, en la que el autor, sin prestar una atención particular al fenómeno, hace notar el origen protestante de algunos de los actores de la Revolución, y al referirse a las "formas modernas de asociación" -logias masónicas u otros tipos de organización similares, entre las cuales, no obstante, ese autor no menciona a las protestantes- y oponerlas a las formas de asociación tradicionales, nos ofrece un marco global para su interpretación como "matriz de una sociedad política radicalmente distinta, con nuevas formas de organización y de acción y con representaciones y valores nuevos".¹⁵

Fuentes y metodología

Este estudio se fundamenta esencialmente en fuentes primarias de archivos y en fuentes hemerográficas. En primer lu-

gar, fue necesario localizar las fuentes producidas por las propias sociedades protestantes. En México, sólo la sociedad religiosa metodista ha conservado un archivo en el que se encuentran cartas de líderes religiosos, actas de reuniones y fuentes hemerográficas desde 1873 hasta 1911. En cuanto a las sociedades presbiterianas, fue posible el acceso al archivo presbiteriano estadounidense, donde se conserva toda la correspondencia de las misiones en México relacionada con el período estudiado; por otra parte, para el caso de la sociedad religiosa congregacionalista, se recurrió a fuentes hemerográficas mexicanas y estadounidenses producidas por la propia sociedad. Además, fue posible consultar las publicaciones periódicas de cada una de esas sociedades referentes al período considerado; respecto a los metodistas, El Abogado Cristiano Ilustrado (1877-1911) y El Evangelista Mexicano (1878-1911); respecto a los presbiterianos, La Antorcha Evangélica (1873-1876) y El Faro (1885-1911); respecto a los congregacionalistas, en fin, La Lanza de San Baltazar (1873-1886) y El Testigo (1887-1911).

También fue posible consultar las actas de las asambleas anuales de esas sociedades efectuadas a lo largo del período estudiado e incluso llevar a cabo algunas entrevistas con líderes protestantes mexicanos testigos de la época.

Por supuesto, el limitarse a las fuentes protestantes habría sido insuficiente, por lo que, para tratar de obtener una comprensión completa del proceso global del periodo y de la participación de los distintos actores sociales, se realizó una búsqueda de fuentes representativas del movimiento liberal en el poder, así como de la oposición liberal. La Colección Porfirio Díaz de la Universidad Iberoamericana fue invaluable para tener acceso a la correspondencia política y se consultaron algunos años clave (en particular, los años de 1900, 1901, 1907, 1910 y 1911). También fueron objeto de atención la sección "cultos" del "ramo de gobernación" del Archivo General de la Nación y el Fondo Bernardo Reyes del Archivo Condumex.

Para investigar acerca del liberalismo independiente y el de oposición, se consultaron esencialmente las fuentes hemerográficas, en particular El Diario del Hogar (1887-1911), El Hijo del Ahuizote (1886-1901), El Monitor Republicano (1871-1896), Regeneración (1900-1901), El Nigromante (1903-1906) y El Constitucional (1909-1910), entre otros. Algunas consultas al Fondo Flores Magón, del Archivo de la Secretaría de Relaciones Exteriores, así como al Fondo Francisco I. Madero, del Archivo Condumex, y al epistolario del propio Francisco I. Madero, editado por Agustín Yáñez

permitieron completar las fuentes hemerográficas sobre ese movimiento.

Finalmente, no se podía dejar de lado el sector más virulento de oposición al protestantismo, esto es, la Iglesia Católica Romana, para lo cual fueron muy útiles también las fuentes hemerográficas, en particular El País (1900-1911), La Voz de México (1901), El Amigo de la Verdad (1882-1900), El Centinela (1900-1906) y El Estandarte (1910).

Ahora bien, para trazar un perfil de las nuevas formas de asociación protestantes a lo largo del período bajo estudio, se crearon cuatro series de información agrupada en cuatro corpus distintos.

El primer corpus está constituido por las fichas de los líderes protestantes mexicanos, aproximadamente 200, en las que se anotaron sus principales datos biográficos y los acontecimientos más relevantes de su vida en relación con la educación recibida, el ámbito en el que vivieron y la política.

En segundo lugar, se creó un corpus sobre la identidad de las congregaciones protestantes mexicanas, alrededor de 67, que permitió constituir una "historia de vida" de esas asociaciones desde su fundación, para lo cual se agruparon los datos estadísticos sobre los miembros y sobre los hechos más importantes en su relación con la sociedad circundante.

El tercer corpus está constituido por discursos (editados) de algunos líderes protestantes mexicanos, dichos en ocasión de actos cívicos o religiosos, a los que se integraron datos referentes al emisor del discurso, a los receptores y al contenido.

El cuarto corpus, en fin, lo componen las fichas de cada una de las escuelas protestantes (secundarias, normales, teológicas, comerciales y técnicas) de México; este corpus permitió la agrupación de datos sobre el nivel y el contenido de la educación en esas instituciones.

Plan de la tesis

Además de la presente introducción, la tesis consta de siete capítulos y una conclusión distribuidos de la siguiente manera:

Capítulo I.- Liberalismo y disidencia religiosa (1857-1872).

En el primer capítulo se muestra cómo el enfrentamiento entre la Iglesia Católica Romana y el Estado liberal llevó a este último a fomentar algunas tentativas de creación de un cisma católico y cómo dichas tentativas desembocaron en la formación de sociedades religiosas reformistas

independientes, mismas que lograron atraer a sus adeptos de entre las minorías liberales radicales gracias al anticatolicismo de esas minorías.

Capítulo II.- Sociedades protestantes y anticatolicismo liberal (1872-1877).

En el segundo capítulo se examina el nuevo impulso que dio a esas sociedades religiosas reformistas el apoyo, en los planos económico y de la educación, de las congregaciones protestantes de origen estadounidense que se habían establecido en el país y cómo, más tarde, fueron absorbidas por éstas últimas. Por otra parte, se hace ver cómo el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada se mostró favorable a la propagación de las sociedades protestantes, ya que éstas reforzaban el espacio liberal anticatólico minoritario en el contexto de aguda crisis política que se vivía en el momento.

Capítulo III.- Expansión y difusión de las sociedades protestantes (1877-1911).

En el tercer capítulo se pretende explicar la expansión y la difusión que experimentaron las nuevas sociedades protestantes en ciertas regiones específicas del país, gracias a la convergencia de factores como la autonomía regional, la

existencia de una tradición liberal, la modernización de la economía y la aparición de nuevos sectores sociales, cuya situación económica era precaria y fluctuante debido a los auges y declives del capitalismo dependiente.

Capítulo IV.- Una pedagogía liberal y protestante.

En el cuarto capítulo se hace un estudio de las sociedades protestantes como sociedades de pensamiento portadoras de prácticas y valores nuevos, democráticos y secularizadores, centrados en la afirmación del individuo-ciudadano como actor religioso, político y social. Asimismo, se estudia la escuela protestante y los actos cívicos religiosos celebrados por esas sociedades como espacios de propagación de dichos valores en una doble oposición: a los valores corporativos católicos y a las prácticas políticas autoritarias del Estado porfirista, liberal conservador, cuyo modelo conciliador buscaba adecuar la Constitución liberal, ignorándola, a las pautas consuetudinarias de conducta política.

Capítulo V.- La oposición protestante a la política de conciliación (1877-1900).

En el quinto capítulo se hace notar la continua oposición expresada por los dirigentes de las sociedades protestantes, tanto en su prensa como en la prensa liberal inde-

pendiente, a la política de conciliación fomentada por el régimen porfirista respecto a la Iglesia Católica Romana. Además, se hace ver cómo el anticatolicismo de esas sociedades se unió a la crítica de las elecciones ficticias que permitían asegurar la continuidad de "los hombres necesarios" para la paz, el orden y el progreso. Por otra parte, se muestra cómo esas sociedades protestantes fueron un semillero de liberales radicales que participaron en el frente liberal de oposición que intentó constituirse a iniciativa del Grupo Reformista y Constitucional, en particular en 1895 y 1896, intento que fracasó debido a la represión desencadenada y a la débil organización de las sociedades liberales radicales en el plano de la iniciativa privada.

Capítulo VI.- Las sociedades protestantes entre el magonismo y el maderismo (1900-1910).

En el sexto capítulo se analiza la vinculación de las nuevas sociedades protestantes con el movimiento liberal radical iniciado en San Luis Potosí en agosto de 1900, el cual, como se sabe, fue el primer movimiento de oposición formal a la Iglesia Católica y al régimen porfirista que desembocó en una organización política: la Confederación de Clubes Liberales, cuyo núcleo director era el "Club Ponciano Arriaga" de San Luis Potosí. La represión de ese intento de

formación de un partido político, en el sentido moderno del término, provocó la radicalización del núcleo director hacia el anarcosindicalismo y el establecimiento de una estrategia revolucionaria de enfrentamiento con la dictadura. Mientras tanto, la mayoría de las sociedades protestantes siguió con sus prácticas liberales radicales mediante una estrategia que consistía en desarrollar lentamente una pedagogía con la que se buscaba la creación de un pueblo nuevo, capaz de transformar al régimen por la vía electoral, si bien unas cuantas sociedades apoyaron algunas de las escasas acciones emprendidas en el país por el clandestino Partido Liberal Mexicano entre 1906 y 1908. Más tarde, la mayoría de esas sociedades respondió favorablemente al movimiento antirreleccionista, cuyo auge coincidió con la declinación del movimiento reyista, y participó ampliamente en la campaña dirigida por Francisco I. Madero, respaldando incluso una unión sagrada que incluía a los católicos democráticos para derribar al régimen porfirista.

Capítulo VII.- Los protestantes en la revolución maderista (1910-1911).

En el último capítulo se aborda la participación de algunos miembros de las sociedades protestantes en los movimientos insurreccionales de carácter local que agitaron al

país entre mayo y septiembre de 1910 en un ambiente de represión contra el movimiento antirreeleccionista. En esa participación se hace evidente el cambio de actitud política ante el recurso de la violencia, que había sido rechazado hasta entonces por las sociedades protestantes, y se explica el respaldo de éstas al llamamiento a la revolución hecho por Madero en octubre de 1910 y en el que se preveía el inicio del movimiento para el 20 de noviembre del mismo año. La represión que se desató afectó a los núcleos urbanos antirreeleccionistas y alcanzó a algunos dirigentes y miembros de las sociedades protestantes, lo que demuestra su compromiso y su participación en los preparativos de la insurrección. Esa participación se ve confirmada cuando se estudian los estallidos revolucionarios en Chihuahua y Tabasco y, más tarde, en los primeros meses de 1911, en distintos lugares del país, en regiones y poblaciones donde la pedagogía liberal radical se había desarrollado con la presencia de las sociedades liberales radicales, las sociedades protestantes entre ellas. Con la caída de Díaz y el triunfo de Madero, las sociedades protestantes consideraron que habían triunfado las ideas reformistas e iniciaron de nueva cuenta su pedagogía liberal radical con la esperanza de ensanchar, aprovechando la victoria militar, la base civil del nuevo pueblo, al que pretendían seguir ilustrando.

Conclusión.- En la conclusión se examina a las sociedades protestantes, por una parte, como organizaciones surgidas de la iniciativa privada en un contexto de bloqueo político democrático y, por la otra, como formas prepolíticas de creación de redes de oposición, caracterizadas, además, por su apego a un liberalismo metafísico por su respeto absoluto de la ley en cuanto fundamento de la soberanía del pueblo, entendido éste como un conjunto de individuos-ciudadanos. Esas sociedades protestantes formaron parte de las bases del movimiento revolucionario maderista, llevando consigo la reivindicación de las minorías liberales radicales en busca de la formación de una sociedad moderna.

¹ Prien, 1985, pp. 712-808.

² Winton, 1913, p. 222.

³ Respecto al movimiento metodista y su estructura, puede consultarse Bertrand, 1971, y respecto al puritanismo calvinista, Medina y Ortega, 1976, y "John Milton Green a Díaz", 22 de septiembre de 1887, en CPD, L. 12, C. 18, D.008724-7.

⁴ Alhstrom, 1972.

⁵ Hutchison, 1982, p. 3.

⁶ Latourette, 1953, p. 695.

⁷ Guerra, 1986, t. I, pp. 20 y 183; véase también Weckmann, 1984.

⁸ Durkheim, 1937, pp. 65 y 553.

⁹ Respecto a esas nuevas formas de asociación no protestantes en México, cf. Mateos, 1865, Roma y el Evangelio..., 1876, y Sordo Cedeño, 1983.

¹⁰ Aubert, 1963, pp. 241 y 442-450; Poulat, 1982, pp. 79 y ss.

¹¹ Calcott, 1965; Reyes Heróles, 1957-1961, 3 T.

¹² Pereira de Queiroz, 1978, p. 54.

¹³ Bulnes, 1921.

¹⁴ Krauze, 1975; Cockroft, 1978 y 1967.

¹⁵ Guerra, 1986, t. I, p. 143.

CAPITULO I

LIBERALISMO Y DISIDENCIA RELIGIOSA

1857-1872

En la historiografía protestante mexicana existe la costumbre de relacionar los inicios del protestantismo mexicano con la reforma liberal y de considerar a Benito Juárez como el principal promotor de la difusión de esa corriente religiosa en México;¹ no obstante, cuando se releen los textos de los liberales de la primera mitad del siglo XIX, se observa en ellos una gran cautela hacia ese fenómeno religioso importado.

A manera de introducción de este capítulo, quisiera examinar la posición asumida por los liberales respecto al problema de la hegemonía católica romana y cómo llegaron a la decisión de buscar la manera de debilitar esa hegemonía; después expondré la estrategia que adoptó el gobierno de Juárez a partir de 1859 para intentar provocar un cisma católico; y, finalmente, mostraré cómo y por qué fracasó ese intento y cómo dio origen a la formación de nuevas sociedades religiosas reformistas que no tuvieron más alternativa que volverse hacia el protestantismo.

Liberalismo y tolerancia religiosa

Uno de los temas políticos fundamentales de enfrentamiento entre liberales y conservadores fue el problema de la tolerancia en materia religiosa. El México independiente heredó de la Colonia las experiencias relacionadas con la herejía:² durante tres siglos, la Inquisición había perseguido a los herejes de las sectas de Moisés, Mahoma y Lutero y, a partir del establecimiento de las diferenciaciones religiosas europeas en los siglos XVII y XVIII, el Santo Tribunal añadió a su repertorio algunas sectas de origen calvinista y otros grupos protestantes disidentes. Por lo demás, a partir de las reformas borbónicas, los ataques se enderezaron también contra las ideas de los filósofos de la Ilustración francesa y contra la "tolerancia" política y religiosa inglesa (Locke). A pesar de los cambios estructurales logrados por las reformas borbónicas, en particular en lo relacionado con el comercio, la autoridad colonial siguió apoyándose en el instrumento coercitivo de la Iglesia y de la Inquisición, que creó durante varios siglos un "ambiente de delación que abarcó la generalidad de los actos".³ En 1810, Miguel Hidalgo fue condenado por la Inquisición novohispana por "libertino, sedicioso, cismático, hereje formal, judaizante, luterano, calvinista y sospechoso de ateísmo y materialis-

mo", y José María Morelos por haber seguido a Hobbes, Helvetius, Voltaire y Lutero. Todavía en 1822, durante el primer año del Imperio de Iturbide, la Iglesia incluía una lista de 142 libros en el Index.⁴

Con la Independencia, surgió nuevamente el problema de la tolerancia religiosa, ligado esta vez a la urgente necesidad que veía el gobierno de poblar las zonas fronterizas para contrarrestar la amenaza de penetración por parte de potencias extranjeras. Además, en el momento de establecer tratados comerciales, varios países europeos intentaban imponer cláusulas de libertad religiosa para sus súbditos, si bien, fuera de las cláusulas aceptadas con dificultad en los tratados con Inglaterra, en 1826, y Estados Unidos y Prusia, en 1831, la idea de la tolerancia religiosa no prosperó e incluso fue rechazada en el tratado con Francia de este último año.⁵ La tolerancia religiosa era temida porque afectaba directamente a uno de los pilares del orden social: la Iglesia Católica Romana, y porque contenía los gérmenes de las ideas políticas modernas, democráticas e individualistas, que amenazaban al poder corporativo y patrimonial heredado de España. Consecuentemente, ni el poder de la Iglesia ni los privilegios de las demás corporaciones se vieron minados inmediatamente con la Independencia.

Unos años después de haberse proclamado la República, ante la continuación de la alianza entre los poderes estatal y clerical, la lucha de los liberales se dirigió en contra del artículo tercero de la Constitución de 1824, que aseguraba la protección oficial a la Iglesia Católica Romana con exclusión de toda otra empresa religiosa, y en contra del artículo 154, que perpetuaba los privilegios jurídicos del clero y de los militares.⁶

En los decenios de 1830 y 1840, la discusión sobre el tema de las relaciones entre inmigración y tolerancia religiosa tuvo un repunte, pero no fue sino hasta la guerra de intervención de 1846 cuando la discusión de esos problemas cobró mayor fuerza.

En 1831, al defender la tolerancia religiosa en su ensayo sobre este tema, Vicente Roca fuerte hizo cristalizar la polémica. Además, el relato que hiciera Lorenzo de Zavala de su viaje a Estados Unidos reforzó la correlación planteada por los liberales entre progreso económico y social, por una parte, y pluralismo religioso, por la otra.⁷ Por su lado, católicos y conservadores atacaban estas posiciones liberales al mismo tiempo que consideraban que Estados Unidos era un pueblo "mixto, de mercaderes y aventureros, hez y desecho de todos los países"; y México, por el contrario, era para ellos un pueblo homogéneo, cuya unidad estaba garanti-

zada por el catolicismo, razón por la cual, si bien la política de tolerancia religiosa era buena para Estados Unidos por su propia cultura, pluralista de origen, México no debía perder su identidad aceptando un pluralismo religioso que nunca le había sido propio.⁹

José María Luis Mora adoptó posiciones más equilibradas que contribuyeron a matizar la interpretación liberal de la tolerancia religiosa. Él deseaba una reforma profunda de la Iglesia y, con ese fin, desde 1827 apoyó a James Thomson, agente de la Sociedad Bíblica de Londres, en la difusión que éste hacía de la versión católica de la biblia, llamada de Scio. En su Revista Política de 1837,⁹ Mora defendió el programa de reformas anticlericales del régimen de Valentín Gómez Farías: desamortización de los bienes de la Iglesia, restricción de los fueros y difusión de la educación pública, como parte del proceso político hacia el progreso.

No obstante, Mora se mostró sensible también a los argumentos de los conservadores y de la Iglesia.¹⁰ Como bien lo hace notar Charles Hale, "el problema de Mora consistía en cómo modernizar la sociedad hispánica tradicional sin 'norteamericanizarla' y sin sacrificar su identidad nacional".¹¹ Por ello fue partidario de la tolerancia religiosa hacia los extranjeros, pero no del pluralismo religioso que abriera las puertas de México a otras formas de asociación

religiosa, en particular a las sociedades protestantes estadounidenses. En este sentido, Mora abogaba porque "México consagrara toda clase de esfuerzos para atraer a inmigrantes católicos franceses, belgas y, especialmente, españoles, en contraposición a los protestantes anglosajones".¹² Conforme a este criterio, en 1846, cuando el representante del gobierno prusiano pidió al gobierno mexicano la autorización para abrir una capilla protestante en la embajada y el permiso para que asistieran a ella los protestantes de la capital, la respuesta fue negativa, por lo que, como relata Zarco, el consejo de ministros de Prusia cesó de proteger los proyectos de colonización en México.¹³

Los liberales de la segunda generación, los contemporáneos de la Reforma, heredaron el dilema entre la necesidad de combatir a la Iglesia como enemigo político y los riesgos que acarreaba la libertad de culto en cuanto a la pérdida de la homogeneidad y de la identidad nacionales ante el vecino del norte.

La rebelión de Ayutla, cuyo plan fue proclamado el 10 de marzo de 1854, puso fin al dominio conservador de Santa Anna e inició el largo proceso de reforma de las instituciones políticas mexicanas. Secundada por otros caudillos, como Santiago Vidaurri en Nuevo León, la rebelión de Juan Álvarez triunfó con la salida de Santa Anna al exilio en agos-

to de 1855. Poco después, entre finales de ese año de 1855 y 1857, fue promulgada una serie de leyes, que reflejaron particularmente el triunfo de una posición moderada en materia religiosa entre los liberales, y con las que éstos esperaban poder establecer la igualdad jurídica y secularizar la sociedad sin atacar abiertamente a la Iglesia Católica;¹⁴ de esta manera, aceptaban el carácter corporativo de la sociedad mexicana -en parte por su temor a las masas indígenas-, pero, a la vez, esperaban restringir el poder de las corporaciones, la Iglesia entre ellas. Esta misma ambigüedad marcó la expedición de las leyes conocidas con los nombres de "Juárez" y "Lerdo".

La "Ley Juárez" de noviembre de 1855 suprimió los tribunales especiales, pero no los eclesiásticos ni los militares, y aunque con ella se pretendía limitar algunos de los privilegios de las corporaciones, en realidad éstas resultaron fortalecidas y, así, se debilitó la soberanía del Estado en materia jurídica.¹⁵ Al año siguiente, la "Ley Lerdo" del 25 de junio de 1856 atacó la propiedad eclesiástica, ya que ordenaba la venta de los bienes de mano muerta, prohibía a las corporaciones adquirir bienes raíces y proscribía las rentas por el alquiler de propiedades corporativas; sin embargo, aunque esa ley prohibía a la Iglesia la adquisición de propiedades, dejaba intacta la riqueza del clero. En es-

te sentido, como escribió Manuel Payno, las dos leyes mencionadas fueron "un compromiso para consolidar la paz entre la Iglesia y el Estado".¹⁶

Esa intención de no atacar frontalmente a la Iglesia Católica se reflejó también en los debates del Congreso Constituyente reunido a partir de febrero de 1856. A este respecto, es revelador el apasionado debate en torno al artículo 15 de la Constitución en proyecto. Como lo hace notar Luis González, ese artículo "parecía inclinarse por una religión de estado, aunque suprimiendo el exclusivismo de las constituciones anteriores".¹⁷ Se preveía que el Estado no podía prohibir o impedir el ejercicio de ningún culto religioso, pero se protegía al catolicismo romano por haber sido la religión exclusiva del pueblo mexicano. A pesar de su moderación, el artículo fue rechazado y devuelto a la comisión encargada de su redacción porque tocaba uno de los puntos más delicados, el de la libertad de culto y de conciencia, a la que parecía favorecer y para la que los moderados juzgaban que las condiciones aún no estaban maduras.

Por su parte, como lo había hecho en años anteriores,¹⁸ el clero reaccionó vivamente ante la idea de la tolerancia religiosa; y hubo varios diputados que incluso adoptaron el argumento de aquél en el sentido de que la destrucción del monopolio católico podía llevar al país al desorden y aun al caos.¹⁹

Consecuentemente, la idea de la tolerancia de cultos fue abandonada y se buscó llegar a un arreglo en la redacción del artículo 123. En dicho artículo se le reconocía al gobierno la autoridad (en forma de patronato) sobre la Iglesia y se le otorgaba el derecho de intervenir en los asuntos religiosos; con todo, aunque la Iglesia había sufrido una pérdida de prestigio, conservó todavía una gran parte de sus privilegios históricos.²⁰

No obstante, si bien en los debates predominaba la posición liberal moderada, en el país persistía una corriente liberal radical minoritaria que se había propuesto combatir a la Iglesia hasta destruirla. A principios de 1856, por ejemplo, Juan Amador, un escribano de hacienda radicado en Fresnillo, Zacatecas, escribió un violento panfleto anticlerical intitulado "El apocalipsis o la revelación de un sans culotte". Amador, allegado del general Jesús González Ortega, defendía los principios revolucionarios franceses de la igualdad, la soberanía del pueblo y la tolerancia religiosa, "sin la cual no podía haber verdadera democracia ni garantías para la inmigración extranjera".²¹ El autor del panfleto denunciaba virulentamente los abusos del clero, así como "su inmoralidad y su riqueza", exigía la derogación del fuero eclesiástico, la exclaustación de las órdenes religiosas y la separación de la Iglesia y el Estado.²² El fo-

lleteo se agotó en pocos días, a pesar de que su precio subió cuando el obispo de San Luis Potosí compró cuantos ejemplares pudo para quemarlos.

La Iglesia Católica, por su parte, publicó unos meses después "una censura e impugnación" del panfleto, escrita por José María Chávez, cura de la iglesia de Zapopan, a instancias del obispo de Guadalajara.²³ En esa respuesta se resumían todas las posiciones ideológicas tomistas del clero ante el pensamiento liberal radical. En contra del principio de igualdad, se defendía el orden natural y "las distintas posiciones en que la Divina Providencia ha colocado a los hombres en este mundo", contra la afirmación de la soberanía popular, se aclaraba que el soberano era Dios y no el pueblo; se hacía observar que las elecciones "no son sino el torpe manejo e intrigas del partido que tiene el poder"; se combatía la tolerancia religiosa porque abría el camino al protestantismo, a la indiferencia, al comunismo y al socialismo; se reafirmaba que el gobierno de la Iglesia no era democrático porque "el hijo de Dios quiso que hubiese una jerarquía"; se aclaraba que la Iglesia era soberana e independiente del Estado y que éste no era sino un "hijo de la Iglesia"; y, en fin, se consideraba que, si bien la Iglesia era rica, tal riqueza era útil sobre todo a la sociedad mexicana, que así recibía los beneficios de la Iglesia.²⁴

Pero la Iglesia no se limitó a contrarrestar los escritos de los liberales radicales. También reaccionó violentamente contra la nueva Constitución, a pesar de lo moderado de su contenido, mediante la publicación de cartas pastorales y decretos eclesiásticos en los que se excomulgaba de antemano a los que prestaran juramento al nuevo código político, debido a que éste aseguraba la libertad de reunión, de educación, de prensa y de expresión y, sobre todo, la intervención del Estado en los asuntos eclesiásticos;²⁵ consecuentemente, cuando el clero comenzó a estimular, financiar e incluso dirigir rebeliones antiliberales, las posiciones políticas se radicalizaron.

A finales de diciembre de 1856, el estado de Puebla se vio amenazado por las fuerzas clericales, mientras en otras regiones del país se producían levantamientos menores al grito de "religión y fueros";²⁶ y en diciembre de 1857, el pronunciamiento conservador y clerical de Tacubaya triunfó sobre el gobierno liberal, expulsándolo de la capital de la República. Esta acción alteró para siempre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México. Antes de Tacubaya, pocos liberales consideraban al clero como enemigo de la nación y a la Iglesia Católica como antimexicana; después de Tacubaya, el sentimiento anticatólico se exacerbó incluso entre los sectores liberales moderados.²⁷

Después de año y medio de lucha, la nueva posición liberal respecto a la Iglesia Católica fue definida en el manifiesto del 7 de julio de 1859, difundido desde Veracruz por Benito Juárez, Melchor Ocampo, Manuel Ruiz y Miguel Lerdo de Tejada. En el documento se acusaba al clero de haber estimulado y financiado la guerra civil y, por lo tanto, se proclamaba la separación absoluta de la Iglesia y el Estado, la supresión de las órdenes religiosas, la abolición de las cofradías y el cierre de los noviciados y se disponía que todas las contribuciones parroquiales serían voluntarias.²⁸ En Zacatecas, el general Jesús González Ortega se había anticipado por su lado al gobierno de Juárez con la expedición, a partir del 16 de junio de 1859, de leyes anticlericales en las que se establecía la pena de muerte para todo clérigo que exigiera la retractación del juramento de la Constitución y se suprimían las congregaciones religiosas; por lo demás, poco después se modificó la nomenclatura de algunas calles de Zacatecas con temas liberales como "Reforma", "Exclaustración", "Tolerancia Religiosa", etcétera, mostrando así la intención de iniciar una pedagogía liberal.²⁹

Las "Leyes de Reforma" promulgadas durante la guerra civil reorientaron definitivamente el programa liberal en materia religiosa con las leyes sobre la nacionalización de

los bienes del clero y sobre el matrimonio civil, del 12 y 23 de julio de 1859, respectivamente; el decreto sobre los días festivos y la ley del registro civil, del 11 y 28 de agosto del mismo año, respectivamente; y, en fin, la ley sobre la libertad de culto, del 4 de diciembre de 1860, y el decreto del 26 de febrero de 1863, que suprimió todas las congregaciones religiosas.³⁰

La ruptura de las relaciones diplomáticas con el Vaticano, en 1860, así como la ley del mismo año sobre la tolerancia religiosa, marcaron el final de las tentativas liberales por integrar a la Iglesia Católica con el Estado y abrieron el paso para la constitución de sociedades religiosas protestantes en México.

El cisma católico mexicano

Podría parecer significativo el hecho de que la primera estrategia de los liberales no consistiera en crear sociedades religiosa protestantes o en llamar a colaborar con ellos a sociedades misioneras foráneas; por el contrario, a pesar de los constantes ataques de la Iglesia Católica Romana, optaron por obtener el apoyo del bajo clero y de una fracción del clero disidente con el fin de provocar un cisma católico mexicano; pero, ¿por qué razón eligieron tal camino? Sin

duda alguna, en su decisión influyó el deseo de mantener la homogeneidad cultural y la identidad nacional; además, la esperanza de crear una iglesia mexicana subordinada al Estado liberal era más atractiva para fundamentar su hegemonía que la formación de sociedades religiosas de origen foráneo sobre las que no se tenía la seguridad de ejercer un control absoluto.

No obstante, a pesar de los esfuerzos de los liberales, sólo una ínfima fracción del clero mexicano apoyó la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma posteriores. Además, el grupo de padres cismáticos, "padres constitucionalistas", como se los denominó, que se organizó a partir de 1859 bajo la conducción de Manuel Aguilar Bermúdez y sus colegas Rafael Díaz Martínez, Francisco Domínguez y Enrique N. Orestes,³¹ fue combatido pronta y vigorosamente por el arzobispo de México y varios obispos mediante la publicación de un manifiesto común en el que denunciaban a la iglesia reformista como una "sinagoga de satanás", "iglesia protestante", "invención del jansenismo", y en el que acusaban a los liberales de romper la unidad del país y de buscar la introducción de nuevas sectas.³²

Debido a la inestabilidad militar provocada por la guerra civil, las medidas para la organización de la iglesia católica reformista se demoraron hasta principios de 1861.

El 11 de enero de ese año, Benito Juárez hizo su entrada triunfal en la Ciudad de México, después de tres años de una sangrienta guerra civil, y en junio siguiente fue electo presidente constitucional. Ahora bien, apenas llegado a la capital, Juárez giró instrucciones a su ministro de relaciones, Melchor Ocampo, para que hiciera gestiones entre el grupo de "padres constitucionalistas" con el objeto de fundar una iglesia católica reformista independiente de Roma y, sobre todo, de la jerarquía católicorromana mexicana.

El 22 de febrero, Melchor Ocampo escribió una carta a Rafael Díaz Martínez (y demás "padres constitucionalistas") en la que lo nombraba "agente del gobierno para comenzar la reforma religiosa de la Iglesia Católica en México"; en la misma carta, Ocampo aseguraba a Díaz Martínez: "El gobierno cuidará de recompensar los trabajos suyos en proporción de la utilidad que de ellos espera sacar la República y a la vez procurará la recompensa de todos los buenos sacerdotes que vayan creyendo en su misión de paz."³³

En mayo del mismo año de 1861, el presbítero Ramón Lozano, cura de Santa Bárbara de Tamaulipas y de Antiguo Morelos, Tamaulipas, expidió los estatutos de la Iglesia Mexicana. En ellos se definía a ésta como reformada, nacional y fundada en las escrituras y en las pautas apostólicas.³⁴ En seguida, el gobierno cedió al grupo de "padres constitucio-

nalistas" de la Ciudad de México el Templo de la Merced y, más tarde, como éste estaba en ruinas, el de la Santísima Trinidad, recientemente confiscados. Empero, fuera de los actos eclesiásticos, que se iniciaron inmediatamente, el grupo cismático no tuvo más actividad que las frecuentes reuniones en la casa del padre Aguilar, con la presencia de varios sacerdotes cismáticos, a las que se unían el diputado Manuel Rojo y el artesano textil enriquecido, Prudencio G. Hernández, entre otros.³⁵

Los factores que se conjugaron para que el cisma casi no tuviera dinámica ni eco en el resto de la República fueron varios. En primer lugar, las precarias condiciones políticas, debidas a las constantes amenazas de levantamientos antiliberales, contribuyeron a crear un clima de inseguridad que frenó las iniciativas cismáticas en provincia. Así, a principios de junio de 1861, Melchor Ocampo, el principal agente del cisma, murió asesinado por fuerzas clericales en Tepeji del Río.

En segundo lugar, la Iglesia Católica Romana mostró una cohesión inquebrantable -reforzada sin duda por la expulsión del país, en enero de 1861, de siete obispos acusados por el gobierno liberal de colaborar con los conservadores-: ningún miembro de la alta jerarquía eclesiástica mexicana, y como antes se dijo, muy pocos del bajo clero, había secundado el

cisma. Sólo un desconocido delegado episcopal llamado Ignacio Ramírez, director de las misiones en Baja California, se unió al movimiento;³⁶ y en provincia, únicamente en la ciudad de Oaxaca se creó una sociedad religiosa reformista bajo la conducción de José Ma. Peña, ex cura católico romano, al que se unió un pequeño grupo de liberales excomulgados por la jerarquía católica, entre los que se contaban un médico y un mayor del ejército juarista.³⁷ En las demás regiones del país, la jerarquía católica mantuvo el control institucional e incluso logró que varios sacerdotes se retractaran públicamente. Tal fue el caso, en la ciudad de Zacatecas, del presbítero Franciso Campa, quien había predicado enérgicamente en favor de la reforma religiosa a fines de 1859 y que se retractó al año siguiente en la capilla del Convento de Guadalupe, en presencia del obispo de San Luis Potosí. En la ciudad de México, varios sacerdotes se retractaron también conforme al derecho canónico.³⁸

En tercer lugar, otros factores que influyeron en el tibio respaldo al cisma católico fueron: la carencia de fondos del gobierno liberal para pagar los salarios del clero cismático, su retirada ante la invasión francesa y, en fin, el problema de derecho canónico provocado por la falta de obispos cismáticos en el movimiento reformista, el cual se veía desprovisto así de legitimidad católica para poder consagrar obispos y ordenar sacerdotes.

En último lugar, aunque tan importante como las causas anteriores, cabe señalar que el pueblo mexicano, profundamente católico, no respaldó la iniciativa cismática.

De ese primer intento de cisma fracasado, queda muy claro, no obstante, que las intenciones del primer gobierno de Juárez no fueron el buscar deliberadamente la introducción de grupos religiosos foráneos; aunque sí se mantuvieron los principios reformistas respecto a la tolerancia religiosa cuando un grupo de alemanes residentes en la ciudad de México se amparó en las Leyes de Reforma para solicitar un lugar de culto: el 25 de febrero de 1861 les fue concedida la capilla del Hospital del Salvador para sus actividades religiosas.³⁹

Así, ni la tolerancia hacia los cultos protestantes para residentes extranjeros ni la creación deliberada de una Iglesia Católica Reformista parecen comprobar las acusaciones del clero católico romano en el sentido de que los liberales allegados a Juárez buscaban la penetración de sociedades misioneras protestantes; por el contrario, sólo prueban su preocupación por mantener la homogeneidad cultural del país en el espíritu de los debates del liberalismo anterior.

El recurso de las misiones protestantes

La perspectiva del cisma no prosperó con la llegada a México, el 12 de junio de 1864, del emperador Maximiliano de Habsburgo, pero tampoco se vieron cumplidas las expectativas del clero respecto al restablecimiento de las condiciones imperantes antes de la Reforma. El Papa Pío IX inició la presión inmediatamente. A través del nuncio apostólico, envió al emperador una carta "en la que pedía la anulación de las Leyes de Reforma, el establecimiento de la religión católica, con exclusión de cualquier otra, como base y apoyo del imperio mexicano; el restablecimiento de las órdenes religiosas; el sometimiento de la enseñanza, tanto pública como privada, a la superior vigilancia del clero; y la eliminación de todas las trabas que mantenían a la Iglesia dependiente del Estado".⁴⁰

En un momento de auge ultramontano, las presiones de Roma para contrarrestar el liberalismo en Europa se habían redoblado con la publicación de la encíclica antiliberal Cuanta Cura y del Syllabus, catálogo de los principales errores modernos, en diciembre de 1864.⁴¹

No obstante, Maximiliano, miembro de la masonería, no atendió las exhortaciones del Papa y apenas sí modificó la política liberal en materia religiosa. En febrero de 1865, el emperador respondió al Papa con la expedición de un

decreto mediante el cual se "protegía la religión católica, apostólica y romana como religión del Estado", pero, a la vez, se otorgaba "amplia y franca tolerancia a todos los cultos".⁴² Las medidas que siguieron reflejaron una política moderada que, si bien hacía algunas concesiones, como en el caso de las órdenes religiosas, que podían restablecerse conforme a las directrices del Papa, mantenía la separación entre el Estado y la Iglesia y el control sobre esta última. La política de tolerancia hacia los otros cultos se reafirmó en marzo de 1865, cuando se restituyeron los cementerios a las autoridades civiles y se estipuló que no debía impedirse su acceso a los ministros protestantes.⁴³

Esa política de tolerancia de Maximiliano explica el porqué, ya a fines de 1864, Manuel Aguilar pudo reiniciar los cultos públicos, con su grupo de padres cismáticos y con el permiso del emperador, en una casa privada de la calle de San José del Real;⁴⁴ sin embargo, sin el apoyo estatal, la tentativa de cisma se reducía a la iniciativa privada y no tenía futuro alguno como religión de estado. Tales fueron las condiciones que decidieron a varios presbíteros del grupo de Aguilar a establecer contactos con la Iglesia Episcopal estadounidense, de tradición anglicana. A fines de 1864, tres de ellos partieron a la sede de esa iglesia en Nueva York con el fin de discutir la posibilidad de recibir la consagración para un nuevo obispo y un apoyo económico y

misionero. El comité de misiones de la Iglesia Episcopal estadounidense se interesó y, al año siguiente, envió a un delegado a que investigara el asunto. Éste comprobó que la sociedad religiosa de la calle de San José del Real contaba con un nutrido grupo de nuevos adeptos liberales y masones; en particular, se había unido al grupo un mayor del ejército juarista llamado Sóstenes Juárez, liberal masón que había llevado con él a otros militares masones.⁴⁵ El delegado estadounidense regresó bien impresionado a Nueva York; no obstante, debido a la cambiante e inestable situación de México, no se emprendieron acciones inmediatas.

Mientras tanto, John William Butler, agente de la Sociedad Bíblica Británica a quien Maximiliano había concedido licencia para vender biblias, se había unido también al grupo para proporcionarle asesoría "protestante".⁴⁶ Así, la sociedad religiosa de la calle de San José del Real continuaba creciendo, como lo atestigua una carta de Aguilar Bermúdez, dirigida en 1866 a la Sociedad Bíblica de Londres, en la que decía que "muchos del partido liberal reciben las Sagradas Escrituras con entusiasmo y muchos de la clase obrera las llevan a sus hogares".⁴⁷

Todo parece indicar que, ya en 1866, el anticatolicismo se había extendido en buena medida entre los sectores liberales radicales. Como lo hace notar Sinkin, la intervención francesa "no sólo no modificó la actitud de los liberales

frente a la Iglesia, sino que incluso fortaleció la visión que se tenía de ella como agente del extranjero y de un clero desleal a México".⁴⁸ Entre otros factores que favorecieron la difusión del anticatolicismo pueden contarse la política vaticana de centralización eclesiástica, que reforzó entre los liberales la idea de que el clero respondía en primer lugar a las instrucciones llegadas de Roma, antes que a los intereses de la patria, y el apoyo que la Iglesia Católica mexicana brindaba a la intervención extranjera, haciendo celebrar Te Deum en las principales ciudades, mismo que confirmaba las opiniones ya vigentes entre los liberales de que se trataba de una iglesia traidora a la patria que se había convertido en un agente subversivo al servicio de intereses extranjeros.⁴⁹

Con la caída del imperio y la ejecución de Maximiliano, el anticatolicismo tuvo mayor libertad de movimiento. En Zacatecas, Juan Amador publicó un nuevo panfleto intitulado Despertador de los fanáticos, extracto de los retratos de varios papas, en el que atacaba a todos los pontífices romanos hasta Pío IX.⁵⁰ También surgieron algunos periódicos anticatólicos editados por liberales juaristas, como en Acapulco, Guerrero.⁵¹ La vuelta de Benito Juárez al poder fue favorable para el grupo cismático, ya que el gobierno alentó nuevamente la idea de una iglesia católica mexicana

cismática. Esta vez, no obstante, tomando en cuenta la experiencia anterior respecto al débil respaldo del clero a la reforma, el movimiento se instituyó bajo la dirección de un comité de laicos, en el que participaron el Lic. Mariano Zavala, magistrado de la Suprema Corte de Justicia, como presidente, el Dr. Marcelino Guerrero, de Pachuca, como vocal, José María Iglesias, como tesorero, y Manuel Rivera y Río, como secretario.⁵²

El padre Manuel Aguas, dominico ex cura de Azcapotzalco, abrazó la causa reformista y, debido a que Aguilar Bermúdez acababa de fallecer, reorganizó el movimiento a partir de fines de 1867.⁵³ El gobierno puso a su disposición la iglesia de San José de Gracia y el templo de San Francisco, y 14 sacerdotes se aliaron a él; entre ellos, Agustín Palacios, ex cura del Sagrario metropolitano y segundo capellán de Maximiliano, e Ignacio Arellano, otro ex dominico.⁵⁴ El movimiento, encabezado por el comité de laicos, al que se habían unido los clérigos disidentes, tomó el nombre de "Iglesia Mexicana de Jesús", sin la publicación de ningún estatuto pero con el beneplácito del gobierno. En diciembre de 1868 llegó a México el refuerzo prometido por la Iglesia Episcopal estadounidense en la persona de un primer misionero, Henry Riley (nacido en Chile), quien era sostenido económicamente por una sociedad misionera independiente de esa iglesia.⁵⁵

A principios de 1870, el movimiento publicó un periódico de vida muy corta, La Estrella de Belén, bajo la dirección de dos abogados, los licenciados Jesús Buen Romero y Nicolás Islas y Bustamante; y así, con 23 congregaciones, únicamente en el Valle de México, y otras tantas en el resto del país, parecía encontrar bases sólidas para su propagación.⁵⁶ Por su parte, el gobierno lo respaldó al facilitar la compra del templo de San Francisco. Riley, quien contaba con el apoyo económico de su sociedad misionera, compró el templo al ministro de hacienda, Matías Romero, en unos \$4,000.00, "la mayor parte pagaderos en bonos de gobierno, que a la sazón sólo tuvieron un valor nominal". El mismo Romero relata que esa nueva orientación favorable a la introducción de sociedades misioneras foráneas se adoptó "con el apoyo entusiasta del Presidente Juárez, quien participaba de mis opiniones y quizás era mucho más radical que yo en estas materias".⁵⁷

No existen documentos que comprueben tal aserción; no obstante, según Justo Sierra, en 1870 Juárez se mostraba interesado en la propagación del protestantismo en el país con el deseo de que éste se mexicanizara mediante la conquista de los indios, ya que "éstos necesitan una religión que los obligue a leer y no a gastar sus ahorros en cirios para los santos".⁵⁸ El respaldo personal de Juárez a la disidencia religiosa parece verse confirmado por la generosa ayuda eco-

nómica que, junto con Sebastián Lerdo de Tejada e Ignacio Manuel Altamirano, proporcionó para la construcción del templo que se proponía edificar en 1872 la congregación reformista de Tizapán, compuesta por casi todos los maestros de talleres y unos cien obreros de la fábrica La Hormiga, según el testimonio del líder de éstos.⁵⁹

Así, con la venta de esa primera iglesia a un misionero extranjero, el gobierno demostraba que había perdido el interés por provocar un cisma católico mexicano; pero, ¿por qué razón se dio ese cambio en la política eclesiástica? Una probable respuesta sería que, al gobierno de Juárez, debilitado económicamente, le haya parecido poco viable el mantener a un clero nacional; por lo demás, puesto que la Iglesia Católica parecía estar definitivamente vencida, es probable que, en esas condiciones, el protestantismo haya surgido como una alternativa, con medios económicos propios, "para restringir los abusos del clero", como escribiera Matías Romero.⁶⁰

Otro factor que quizás contribuyó a ese cambio fue el carácter limitado del movimiento cismático y, también, su heterogeneidad. En primer lugar, la congregación de la calle de San José del Real se dividió en dos grupos y, mientras que el primero se quedó en el mismo lugar con Sóstenes Juárez, el militar liberal masón, a la cabeza, el segundo siguió a Gabriel Ponce de León para formar una nueva socie-

dad en una vecindad.⁶¹ En segundo lugar, además de esas dos congregaciones formadas bajo el liderazgo clerical cismático, en la ciudad de México se constituyeron algunas sociedades religiosas reformistas conducidas por líderes liberales laicos. Asimismo, como ya se mencionó antes, en Tizapán existió otra sociedad religiosa integrada exclusivamente por obreros textiles de la fábrica La Hormiga.

Ahora bien, aunque todas esas congregaciones formaban parte del movimiento llamado "Iglesia de Jesús", en la práctica se daba una división entre dos tipos de liderazgo antagónicos: el de corte clerical, cuya dirección la detentaban exclusivamente ex clérigos católicos y que conservaba los ritos y las costumbres católicas y oficiaba en los templos comprados al gobierno o regalados por éste; y el de corte laico, de conducción democrática y compuesto por empleados del gobierno y artesanos, a menudo masones, entre los que se contaban varios ex combatientes de las guerras de Reforma y contra la intervención francesa.

Éstos últimos se reunían en casas particulares o locales alquilados y celebraban ceremonias que se parecían más a actos masónicos y anticatólicos que a cultos religiosos. Como lo subrayan diversos relatos, esos actos eran similares a los de la sociedad religiosa encabezada por Sóstenes Juárez, sólo asistían hombres a ellos y constituían tribunas masónicas anticatólicas en las que se leían discursos, no

había himnos y tampoco se recolectaba dinero.⁶² Además, la primera congregación laica de la ciudad de México, la de Sóstenes Juárez, intentó reclutar adeptos mediante el envío de invitaciones a "los liberales rojos", como relata uno de sus miembros, el hilador de oro Arcadio Morales. De entre los cincuenta o sesenta hombres que pertenecían a ese grupo, se conoce la categoría social de catorce: siete artesanos, tres militares, tres empleados gubernamentales y un vendedor de biblias extranjero.⁶³ Además, las cartas de solicitud de pago enviadas a Matías Romero confirman que varios de ellos eran empleados del gobierno, y el relato de un testigo estadounidense subraya que, en mayo de 1868, participaban "obrerros, artesanos e incluso soldados en esa congregación, al igual que en otras cinco o seis".⁶⁴

El antagonismo se acrecentó durante el verano de 1872, cuando las sociedades laicas también se interesaron en conseguir templos del gobierno y le enviaron peticiones en las que se definían como congregacionalistas y distintas de la Iglesia de Jesús, porque "aquí manda el pueblo y no el obispo, como en la secta romana".⁶⁵

Un movimiento religioso difuso

Entre 1868 y 1872, la disidencia religiosa se difundió débilmente en varias regiones del país conforme a tres redes

de organización e influencia entre las que, en ocasiones, sólo había un vínculo superficial y, en otras, una verdadera colaboración.

La primera red de la disidencia religiosa estaba formada por el clero cismático que se había adherido a la Iglesia Mexicana de Jesús. Su número fue muy reducido y pareció limitarse a los ex clérigos católicos romanos, encargados de los actos religiosos en los templos de San José de Gracia y San Francisco, y a algunos jóvenes seminaristas liberales, como el hijo del propio Manuel Aguas, entre otros. En este caso, entre 1868 y 1871, el tribunal eclesiástico de la ciudad de México excomulgó a sólo tres de esos sacerdotes por "el crimen de apostasía y por ser adictos a los errores del protestantismo"; se trató del presbítero Lic. Francisco Gracida, de la mitra de Oaxaca, del fraile dominico Manuel Aguas, ex cura de Azcapotzalco, y del presbítero Agustín Palacios, clérigo del arzobispado de la ciudad de México.⁶⁶ Es muy probable que no se haya podido excomulgar de la misma manera a los jóvenes seminaristas por no encontrarse éstos en una situación de hecho canónica. De cualquier manera, lo anterior confirma que fueron muy pocos los sacerdotes que siguieron el cisma y explica el porqué Henry Riley pudo dar a éste un tono anglicano muy rápidamente. Por lo demás, a pesar de que ya en marzo de 1870 el movimiento contaba con un periódico, los líderes eclesiásticos no aseguraron el

establecimiento de ningún principio específico y dejaron que Riley ocupara poco a poco la dirección ideológica y religiosa del grupo clerical.

A ese grupo se vinculaban unas cuantas sociedades religiosas animadas por laicos. En Pachuca, el médico Marcelino Guerrero reunía a sus amigos para llevar a cabo "charlas de carácter moral y ético". En la ciudad de Oaxaca, la sociedad religiosa formada en 1861 revivió con "la presencia de concejales del ayuntamiento, militares y artesanos" y envió a un emisario a recibir información y normas religiosas del núcleo reformista de la ciudad de México.⁶⁷

Fue más bien una segunda red, liberal y masónica, la que dio origen a unas cuantas sociedades religiosas independientes formadas bajo la dirección de ex militares liberales. En particular, se organizó una decena de congregaciones "de indios" (de 20 a 300 miembros cada una) en el distrito de Chalco, Estado de México, en pueblos cercanos a Chimalhuacán (Ecatzingo, Tepeculco, Atlautla, Amecameca, Tecalco y Tepetlixpa, entre otros).⁶⁸ Asimismo, en Xalostoc, municipio de Tlanepantla, en el mismo estado, y en Tizayuca, distrito de Tezontepec, Hidalgo, surgieron grupos de sesenta a setenta hombres que efectuaban reuniones regulares de corte religioso bajo el nombre de "sociedades evangélicas".⁶⁹

Es muy probable que la formación de sociedades religiosas independientes en zonas rurales haya estado relacionada

con las luchas agrarias. Esto parece confirmarlo el caso de Tizayuca, donde la congregación, sometida a una fuerte persecución, se fundó el 9 de julio de 1871, poco tiempo después de que el pueblo hubiera formulado sus demandas en contra de la hacienda de San Javier.⁷⁰ De igual manera, en el distrito de Chalco acababa de tener lugar la rebelión agraria encabezada en febrero de 1868 por Julio López, quien la inició "proclamando guerra a los ricos y reparto de tierras de las haciendas entre los indígenas", cuando empezaron a formarse las congregaciones en esa región. En especial, López había publicado un manifiesto, con un marcado tono anticatólico, en el que apoyaba las Leyes de Reforma y pedía "que reine la religión, pero nunca la iglesia y menos los curas".⁷¹ Su movimiento fue aplastado en diciembre de 1868, pero inmediatamente surgieron las congregaciones religiosas reformistas en una decena de poblaciones del distrito, como ya antes se mencionó, y aunque se vieron sometidas a una violenta persecución, en junio de 1870, según lo hizo notar Ignacio M. Altamirano -quien, por cierto, las defendía-, "el protestantismo seguía haciendo progresos en los pueblos de los distritos de Chalco y Tlalmanalco" entre los indígenas.⁷² En este caso se trató más bien de un movimiento de autonomía religiosa sui géneris que, si bien tenía vínculos con otras asociaciones religiosas disidentes, incluía entre

sus principios la protesta agraria, el anticatolicismo y la disidencia religiosa "protestante".

Es evidente, por el carácter marcadamente anticatólico del movimiento reformista laico, que fueron los líderes militares, masones y artesanos quienes crearon las organizaciones religiosas disidentes. Así, el grupo reunido en torno a Sóstenes Juárez no tardó en extender su influencia hacia la provincia. En el puerto de Veracruz, el ex militar juarista Albino R. Soto, después de visitar la sociedad religiosa de México, fundó una idéntica en 1869 con una decena de hombres.⁷³ En Puebla, a fines de octubre de ese mismo año, el artesano Arcadio Morales inició unos actos religiosos a los que concurrían alrededor de cuarenta personas, "hombres en su totalidad, la mayor parte de ellos empleados del gobierno, y el resto formado por artesanos". En los meses siguientes, unos trabajadores de una fábrica de hilados y varios militares que pertenecían a la guarnición de oficiales del ejército se unieron a este grupo. Inmediatamente, la Iglesia comenzó a ejercer presión sobre los dueños de la fábrica, quienes negaron el trabajo a los obreros disidentes, publicaron sus nombres en la prensa católica y difundieron calumnias en su contra. En febrero de 1870, cuando un judío apellidado Blumenkron concedió al grupo el uso de la Capilla de Dolores y éste llevó a cabo la primera ce-

lebración en un templo, estalló un disturbio en el que resultaron heridos muchos de los participantes.⁷⁴

También en el distrito de Chalco, los líderes militares juaristas celebraban las ceremonias religiosas conforme al modelo de la congregación de México. En Chimalhuacán, a principios de 1870, el coronel Lauro González empezó a celebrar los cultos en la Capilla de la Natividad, cerrada al culto católico por encontrarse en ruinas y restaurada por un numeroso grupo de disidentes religiosos. En abril de ese año, durante el acto del Domingo de Ramos, celebrado por su colega, el coronel Silvestre López, con más de cien personas presentes, estalló un disturbio y cuarenta de los participantes fueron detenidos.⁷⁵

En Zacatecas, Ramón Valenzuela, ex secretario de gobierno y para entonces administrador del hospital civil, tomó la iniciativa a partir de 1868 al reunir alrededor de sesenta a ochenta hombres que formaban un club y después de sus reuniones trataban temas religiosos. Durante la intervención francesa, varios de esos hombres, entre ellos el propio Valenzuela, habían sido refugiados políticos en la casa del médico Julius Mallet Prevost, cónsul de Estados Unidos, en la que, sensibilizados por el protestantismo que profesaba Prevost e interesados en el movimiento de reforma religiosa, habían celebrado cultos privados.⁷⁶ A partir de fines de 1867, uno de los principales agentes de la disi-

dencia religiosa fue el suegro del propio Prevost, Severo Cosío, que había sido gobernador interino del estado dos veces, diputado suplente al Congreso Constituyente de 1856, uno de los organizadores de la resistencia antifrancesa en la ciudad y, a la sazón, era jefe de Hacienda del estado. Masón por lo demás, Severo Cosío prestó sus casas para las reuniones de la disidencia religiosa y alentó ésta cuanto pudo.⁷⁷ Entre los primeros en adherirse a este movimiento se encontraba Juan Amador, radicado entonces en Villa de Cos y vinculado a los intereses de Cosío en una mina de sal. Con el mismo ardor anticatólico demostrado ya en 1856, Amador se transformó en líder del movimiento religioso disidente en el estado de Zacatecas. Su anticatolicismo se había enardecido aun más entre las tropas del general González Ortega al calor de las batallas de la guerra de Reforma y de la lucha contra la intervención francesa, en la que había alcanzado el rango de coronel. El 26 de agosto de 1869, financiado por el propio Cosío, Amador publicó el periódico religioso reformista La Antorcha Evangélica y, en julio de 1870, edificó en Villa de Cos el primer templo disidente de la República bajo el nombre de "Iglesia Católica Evangélica", con unos 250 miembros. En Fresnillo y en San Juan del Salado, donde Cosío tenía también intereses menores, se formaron otras congregaciones similares.⁷⁸

En el estado de Zacatecas, al igual que en otras regiones del país, el anticatolicismo virulento profesado por ciertos individuos pertenecientes a las redes liberales masonicas había abierto el espacio propicio para la formación de nuevas formas de asociación religiosas anticatólicas. A este respecto, es significativo el hecho de que, ya para 1870, los panfletos católicos identificaran y denunciaran violentamente la colusión entre protestantes y masones.⁷⁹

Ahora bien, aunque, estrictamente hablando, el movimiento de disidencia religiosa no era protestante, por no contar con el respaldo institucional de ninguna sociedad de esa denominación, su liderazgo laico le proporcionaba ciertos rasgos similares. Además, había en él algunas influencias protestantes, si bien no muy definidas, debidas a la acción de unos cuantos individuos de origen anglosajón radicados en México, los cuales constituyeron una tercera red de influencias.

En Zacatecas, como ya se indicó, el agente consular estadounidense ejerció una influencia temprana sobre el grupo de dirigentes reformistas. Particularmente, él facilitó a Severo Cosío y Juan Amador los contactos con una sociedad misionera protestante estadounidense que ya en 1870 se interesó en el movimiento y envió apoyo económico.⁸⁰

En otras regiones del país, como, por ejemplo, en Nuevo León, se produjeron fenómenos similares. Monterrey fue el

primer centro desde donde se propagaron las ideas protestantes gracias a la acción combinada de tres anglosajones. El inglés Thomas Westrupp, que desde 1852 había radicado en San Miguel de Allende, Guanajuato, como técnico en la construcción de molinos, se estableció a partir de 1860 en la ciudad de Monterrey como tenedor de libros de una casa comercial. Ahí conoció a James Hickey, estadounidense abolicionista que, huyendo de Texas en 1864 debido a la guerra civil, llegó a Monterrey como agente de una sociedad bíblica de Nueva York. A principios de 1865, Hickey, junto con dos zapateros y un liberal masón llamado Brigido Sepúlveda, fundó una sociedad religiosa protestante. A la muerte de Hickey, Westrupp tomó a su cargo la labor de difusión de la biblia y se dedicó a asesorar a la congregación de Monterrey y a dos nuevos núcleos, en Cadereyta y en San Pedro Maderos. A finales de 1867, aprovechando las nuevas condiciones políticas, llegó a Monterrey la maestra de escuela estadounidense Melinda Rankin, apoyada económicamente por la misma sociedad misionera sin afiliación a ninguna iglesia que más tarde habría de financiar el desplazamiento de Riley a la ciudad de México y la empresa de Amador en Villa de Cos. Melinda Rankin fundó una escuela para niñas mexicanas en Brownsville, Texas, en 1852, y con una ayuda de 10,000 dólares proporcionada por el empresario E. D. Goodrich, de Chicago, inició una escuela similar en Monterrey y financió el desarrollo de

actividades proselitistas protestantes en la región, donde pronto surgieron dos nuevos grupos, en Santa Rosa Apodaca y en San Francisco del Mezquital. Por su parte, Brígido Sepúlveda y los hermanos Uranga fueron los principales agentes de una propagación que, probablemente, siguió pautas similares a las del centro del país y alcanzó a núcleos liberales masónicos, como, por ejemplo, en Villa de Allende, en el mismo estado de Nuevo León.⁸¹

En el centro del país, quienes difundieron las ideas protestantes fueron algunos mineros ingleses, como, por ejemplo, a partir de 1870, James Pascoe, en la región de Toluca e Ixtapan del Oro, Estado de México;⁸² si bien el foco de difusión más significativo lo constituyó Real del Monte, en el estado de Hidalgo, sede de una compañía minera inglesa. Desde 1840, dos altos funcionarios de la empresa, Francis y Richard Rule, habían empezado a promover actividades religiosas metodistas entre los trabajadores ingleses, originarios en su mayoría de Cornualles, Inglaterra, bastión metodista obrero.⁸³ En el Congreso Constituyente de 1856, Ponciano Arriaga hacía observar que en Real del Monte "existe una capilla protestante a ciencia y paciencia de las autoridades sin que haya motines ni incendios";⁸⁴ lo cual sólo era posible porque tal edificio se encontraba dentro de la propiedad de la compañía y estaba reservado a los mineros extranjeros. No obstante, al amparo del movimiento refor-

mista, que ya había propiciado la creación de una asociación religiosa en Pachuca con el Dr. Marcelino Guerrero, se creó un grupo similar entre los mineros mexicanos de Real del Monte, quienes, en abril de 1872, solicitaron a Matías Romero el uso de un templo para sus celebraciones. Aunque esa solicitud se hizo por mediación del padre Manuel Aguas, es muy probable que las ideas metodistas inglesas se hayan propagado entre los mineros mexicanos.⁸⁵

A pesar de todo lo dicho, los activistas religiosos anglosajones fueron muy pocos, y se puede afirmar que, a mediados de 1872, la influencia protestante era muy reducida y se limitaba a unos cuantos individuos que, si bien en algunos casos tuvieron contactos con alguna sociedad misionera sin afiliación a ninguna iglesia específica, carecieron de autoridad religiosa para instituir un movimiento controlado por alguna de las grandes iglesias protestantes estadounidenses. Se trataba, más bien, de activistas protestantes que, además de ejercer su profesión seglar (la minería en cuatro de los siete casos), propagaban sus ideas protestantes y respaldaban el movimiento mexicano de reforma religiosa.⁸⁶

Conclusión

El movimiento de reforma religiosa surgió de la intransigencia de la Iglesia Católica Romana y de su rechazo a las posiciones liberales moderadas; moderación demostrada tanto en las leyes de 1855 y 1856 como en los debates del Congreso Constituyente y en los artículos de la Constitución de 1857. Se trataba, antes bien, de dos visiones incompatibles del mundo que se enfrentaban entre sí: por una parte, la católica, corporativista, patrimonial y defensora del orden social "natural"; por la otra, la liberal, inspirada en los principios de 1789, en búsqueda tanto de la liberación del Estado de la tutela de la Iglesia como de la aplicación de los principios democráticos formales.

Haciéndose eco del antiliberalismo del movimiento ultramontano de Roma, el antiliberalismo radical de la Iglesia Católica Mexicana llevó a ésta a dar su apoyo por igual a los sectores conservadores, a la guerra de los Tres Años y, más tarde, a la intervención francesa, con la esperanza de que todo volviera al statu quo anterior. A ese antiliberalismo de la Iglesia respondió entonces el anticatolicismo exacerbado de los liberales, que ya no sólo se limitó a los sectores liberales minoritarios.

Consecuentemente, las Leyes de Reforma alteraron para siempre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y de

ellas surgió la intención política liberal de crear una iglesia católica mexicana reformista, leal al gobierno. El intento fracasó una primera vez en 1861, debido en gran parte a la cohesión que demostró tener la Iglesia Católica Romana, y nuevamente en 1867, a pesar de los esfuerzos reiterados del gobierno liberal, debido a que muy pocos clérigos se adhirieron al movimiento religioso reformista y a que las bases del movimiento religioso disidente las constituyeron más bien los sectores liberales radicales con su anticatolicismo renovado por la experiencia de diez años de luchas armadas. Esos ex militares, artesanos, obreros y empleados gubernamentales, muchos de ellos masones, fomentaron un movimiento cuyo rasgo esencial fue su denuncia de "los abusos del clero" y de actitudes similares en contra de las sociedades masónicas. Así, a lo largo de los cinco años que precedieron a la muerte de Juárez, surgieron sociedades religiosas disidentes en las regiones rurales agitadas por los conflictos agrarios, regiones en las que, como es muy probable, la autonomía religiosa fue vista como un instrumento para intentar preservar la autonomía municipal y los derechos agrarios. Las adhesiones rurales fortalecieron el anticatolicismo del movimiento, en el cual, a fines de 1872, los ex sacerdotes reformistas eran minoritarios.

Seguro quizá de la debilidad de la Iglesia Católica Romana, el gobierno sólo prestó un apoyo más bien moderado

al movimiento, no lo encabezó y lo dejó crecer sin alentarlo. Antes bien, fueron los periodistas liberales, como Ignacio Manuel Altamirano, quienes se mostraron como los más ardientes defensores de la tolerancia religiosa e incluso mediaron personalmente en los conflictos.⁸⁷ Además, al carácter limitado del movimiento (unas cincuenta sociedades religiosas de diez a trescientos miembros cada una en 1872) se añadió su dispersión geográfica y su carencia de un liderazgo centralizado y unificado, tanto desde el punto de vista organizativo como ideológico. En fin, aparte el común anticatolicismo, existía una diferenciación evidente entre los intereses de los núcleos urbanos de los sectores medios y el desarrollo de congregaciones en regiones rurales agitadas por conflictos agrarios.

El padre Manuel Aguas falleció en octubre de 1872, en el momento del desembarque de los primeros misioneros presbiterianos estadounidenses en el puerto de Veracruz. Poco antes, Aguas había entregado la conducción de la Iglesia Mexicana de Jesús a su "delegado episcopal" Luis Canal; pero el verdadero dirigente del sector clerical de la disidencia era Henry Riley, quien contaba con el acceso a los fondos misioneros para mantener viva la empresa, a la que inmediatamente después de la muerte de Aguas dio el nombre de "Rama Mexicana de la Iglesia Católica de Nuestro Señor Jesucristo".⁸⁸

El intento por crear una iglesia católica nacional había fracasado una vez más y, por su parte, los líderes de las congregaciones independientes de la Ciudad de México, Pachuca, Zacatecas y Monterrey, entre otros, se encontraban separados del grupo clerical y sin un porvenir definido, de manera que el ingreso de las primeras sociedades misioneras protestantes estadounidenses, a fines de 1872 y en 1873, coincidió con el debilitamiento del movimiento reformista mexicano.

Así, tanto la continuidad de la política del gobierno liberal en materia de tolerancia religiosa como la división entre los dirigentes de la disidencia católica nacional crearon las condiciones favorables para que esas sociedades misioneras captaran al movimiento cismático.

¹ Báez Camargo y Grubb, 1935.

² Bataillon, 1950. Cabe señalar que tanto Calvino (Servetus) como Lutero (los anabautistas) fueron intolerantes. Con todo, las iglesias protestantes no llegaron a alcanzar el poder de la Iglesia Católica Romana.

³ González Casanova, 1958, p. 150.

⁴ Báez Camargo, 1959, p. 108; Harry Bernstein, "Cultura Inquisitorial", en HM, julio de 1952, no. 5, p. 88; Bastian, 1983b, pp. 19-63.

⁵ Bernecker, 1987, pp. 7-13.

⁶ Staples, 1976, pp. 15 y ss.; Sinkin, 1979, pp. 116-121.

⁷ Rocafuerte, 1831; Zavala, 1834, p. 294.

⁸ Juan Bautista Morales, Disertación contra la tolerancia religiosa, Imprenta Galván, México, 1833, pp. 23 y 27; El Tiempo, 4 de febrero de 1846, citado por Hale, 1977, p. 219.

⁹ Mora, 1963; Varetto, 1918; Báez Camargo, "El Doctor Mora y la causa bíblica", en HM, vol. III, no. 3, 1954, pp. 328-366.

¹⁰ Cf., v.g., la Carta pastoral del Excelentísimo Señor Doctor Don Diego Aranda, dignísimo obispo de Guadalajara a sus diocesanos contra la introducción de las falsas religiones en el país, Imprenta de Rodríguez, Guadalajara, 1848.

¹¹ Hale, 1977, p. 220.

¹² Zarco, 1957, p. 416.

¹³ Hale, 1977, p. 216.

¹⁴ Sinkin, 1979, p. 122.

¹⁵ Díaz, 1977, pp. 100-101.

¹⁶ Manuel Payno, citado por Sinkin, 1979, p. 125.

¹⁷ Díaz, 1977, p. 101.

¹⁸ En Tolerancia (anónimo), Imprenta de Rodríguez, Guadalajara, 1848, en LAF, f. 5474; Un católico jalisciense, Los que quieren tolerancia o no saben lo que quieren o no son católicos, Imprenta de Rodríguez, Guadalajara, 1848, en LAF, f. 5476; Augusto Nicolás, El protestantismo y todas las herejías, de la relación que tienen, México, 1856.

¹⁹ Como, p. e., José María Lafragua; cf. Sinkin, 1979, pp. 128-129.

²⁰ Sinkin, 1979, p. 130.

²¹ Chávez, 1856, pp. 5 y 11-15; respecto a Juan Amador, cf. AE, 7 de junio de 1876, p. 1, y EF, 2 de marzo de 1902, p. 33; Elías Amador, Bosquejo histórico de Zacatecas, Talleres Tipográficos Pedroza, Zacatecas, 1898, t. II, pp. 535-536.

²² Chávez, 1856, pp. 96, 100, 68, 104 y 79.

²³ Idem., pp. 3 y ss.

²⁴ Ibidem, pp. 46, 79, 17, 111, 79 y 68.

²⁵ Protesta del excelentísimo Señor Doctor Don Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, obispo de Puebla contra algunos de los artículos sancionados en la Constitución de la República Mexicana, publicada en su diócesis, el 12 de abril de 1857, Imprenta de N. Vega, Puebla, 1858; José Ramón Arzac, Catecismo para uso del pueblo en que se hace una ligera comparación del protestantismo y del catolicismo y se combaten las leyes que el gobierno liberal ha dado en México contra la Iglesia Católica, Antigua Imprenta Rodríguez, Guadalajara, 1861; Sinkin, 1979, p. 130.

²⁶ Díaz, 1977, pp. 103-104.

²⁷ Sinkin, 1979, pp. 136-137.

²⁸ Benito Juárez et al., "El gobierno constitucional a la nación" (manifiesto lanzado desde Veracruz el 7 de julio de 1859), en Ocampo, 1958, pp. 196-202.

²⁹ Planchet, 1906, p. 137; Bulnes, 1905, pp. 336-337; "González Ortega a los habitantes de Zacatecas", 31 de julio de 1859, en LAF, p. 426.

³⁰ Castañeda Batres, 1960.

³¹ "Rasgos para la historia de la Reforma en México", en La Buena Lid, octubre de 1898, p. 4.

³² Manifestación que hacen al venerable clero y fieles de sus diócesis, los Illmos. Sres. Arzobispos de México y Obispos de Michoacán, Linares, Guadalajara y el Potosí, el Dr. Francisco Serrano, como representante de la Mitra de Puebla, México 1859, pp. 15-16, 37 y 91, en Callcott, 1965, p. 26.

³³ "Melchor Ocampo a Rafael Díaz Martínez", México, 22 de febrero de 1861, Archivo de la Iglesia Episcopal, Austin, Texas, en Baldwin, 1979, p. 40.

³⁴ "Para la historia, Estatuto de la Iglesia Católica, Apostólica, Mexicana, de Santa Bárbara de Tamaulipas", Santa Bárbara de Tamaulipas, 12 de mayo de 1861, en MC, 6 de noviembre de 1919, p. 448.

³⁵ "Rasgos para la historia de la Reforma en México", op. cit., p. 4.

³⁶ Ibidem; y en The New Orleans Christian Advocate, marzo de 1874, p. 1.

³⁷ Mayor Prudencio Ortiz, "Fundación de la Iglesia Metodista Episcopal en Oaxaca", en ACI, 2 de junio de 1910, p. 341; Vázquez, 1985, p. 236.

³⁸ Gutiérrez Casillas, 1974, p. 303; Vázquez, 1985, pp. 307-308.

³⁹ Pérez Lugo, 1926, p. 228.

⁴⁰ Díaz, 1977, p. 143.

⁴¹ Aubert, 1963, pp. 254 y ss.; Syllabus o catálogo de los principales errores de nuestra época, publicado en Roma, de orden del Sumo Pontífice junto con la encíclica Quanta

Cura, de 8 de diciembre de 1864, Imprenta de Rodríguez, Guadalajara, 1865, 233 pp.

⁴² Sagra Congregazione degli Affari Ecclesiastici straordinarii, Roma, 1865, pp. 12, 19, 34 y 36; García Gutiérrez, 1955, p. 75; Alcalá, 1984, pp. 247 y ss.

⁴³ De Paula de Arrangoiz, 1871, t. III, pp. 276-277, t. IV, pp. 143-144.

⁴⁴ "Algo de historia de la Iglesia Mexicana", en La Buena Lid, octubre de 1896, p. 4.

⁴⁵ Arcadio Morales, "Historia del evangelio en la República Mexicana" (manuscrito, 8 pp.), en Martínez López, 1964, p. 105.

⁴⁶ "John William Butler al Ministro de Gobernación", México, 20 de junio de 1871, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Culto, 1871, L. 2, f. 2.

⁴⁷ "El padre Aguilar", datos proporcionados por Henry Riley, en ACI, 20 de junio de 1901, pp. 198-199.

⁴⁸ Sinkin, 1979, p. 144.

⁴⁹ Ibid.; y Alcalá, 1984, p. 244.

⁵⁰ Varga, 1867, p. 4; AE, 7 de junio de 1876, p. 1.

⁵¹ Vázquez, 1985, p. 79; EF, 15 de diciembre de 1895, p. 191.

⁵² Bulnes, 1905, p. 373; Planchet, 1906, p. 153.

⁵³ "Manuel Aguas al señor presbítero Don Nicolás Arias", México, 15 de abril de 1871, en EF, 10 de julio de 1895, p. 111.

⁵⁴ "Arcadio Morales a John William Butler", México, 12 de abril de 1901, en ACI, 14 de mayo de 1901, p. 133; "In Memoriam Agustín Palacios", en ACI, 15 de enero de 1889, p. 10.

⁵⁵ Pedro Trujillo, "En recuerdo del hermano Arcadio Morales", en MC, 24 de agosto de 1922, p. 74; The New Orleans Christian Advocate, 27 de marzo de 1873, p. 4; La Buena Lid, octubre de 1898, p. 4.

⁵⁶ La Estrella de Belén, 25 de marzo de 1870, p. 3; La Razón Católica, 10 de julio de 1870, p. 1.

⁵⁷ Romero, 1898, p. 95.

⁵⁸ Sierra, 1940, p. 423.

⁵⁹ Comentario de Agustín Carcía, dirigente de la sociedad religiosa de Tizapán y maestro de obra en la fábrica textil "La Hormiga", recogido por Apolonio C. Vázquez, en Vázquez, 1985, p. 156; véase también EF, 10 de febrero de 1916, p. 177; EF, junio de 1934, p. 8; EF, 15 de noviembre de 1938, pp. 10-11.

⁶⁰ Romero, 1898, p. 95.

⁶¹ Arcadio Morales, "El padre Aguilar, rectificación", en ACI, 22 de agosto de 1901, p. 369.

⁶² Arcadio Morales, "Datos para la Historia", en EF, 10 de septiembre de 1893; Vázquez, 1985, pp. 129 y 285.

⁶³ Rankin, 1958, p. 130; ACI, 14 de mayo de 1901, p. 133, y 22 de agosto de 1901, p. 369.

⁶⁴ Rankin, 1958, p. 130; documentos nº= 2698, 9623, 10417, 8234, 12050 y 14033, en Archivo de Matías Romero, Catálogo Descriptivo, Correspondencia recibida 1837-1872, Guadalupe Monroy, ed., Banco de México, México, 1965, t. I; MC, 24 de agosto de 1922.

⁶⁵ "Ciudadanos de la ciudad de México al C. Gobernador del Distrito Federal", México, 30 de agosto de 1872, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Culto, 1872, L. 2, ff. 23-25; "Arcadio Morales y otros al C. Gobernador del Distrito Federal", México, 27 de enero de 1873, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Culto, 1873, L. 14, ff. 2-18.

⁶⁶ Refutación de los errores contenidos en una carta que el Presbítero D. Manuel Aguas ha publicado al abrazar el protestantismo, por un sacerdote católico, Edición de la Voz de México, Imprenta de Ignacio Cumplido, México, 1871, Ap. I, pp. 134 y ss.

⁶⁷ ACI, 10 de julio de 1895, p. 106; Souvenir Book of the Golden Aniversary or Jubilee of the Methodist Episcopal Church in Mexico, Casa Unida de Publicaciones, México, 1924, pp. 26-27; "Dr. Luis Enoch Calleja a Vicente Mendoza", Tampico, 24 de octubre de 1922, en MC, 9 de noviembre de 1922, pp. 921-922; Vázquez, 1985, pp. 236-237.

⁶⁸ El Siglo XIX, 24 de abril de 1870, p. 2; 19 de junio de 1870, p. 1; 10 de julio de 1870, p. 1; MR, 22 de abril de 1870, p. 3. A su llegada a México, el obispo metodista Otto Keener informó de la existencia de las siguientes congregaciones en el distrito de Chalco: Ayapango, Tecalco, Ozumba, Chimalhuacán, Chalco, Tepetixtla, Tlalámec, Texcalpa, Amautla y Tepeculco: "Bishop Keener to the editor", México, 27 de febrero de 1873, en The New Orleans Christian Advocate, 27 de marzo de 1873, p. 4.

⁶⁹ El Siglo XIX, 27 de marzo de 1870, p. 1; El Federalista, 18 de octubre de 1871, p. 2; "Ciudadanos de Tizayuca al Ministro de Gobernación", México, 21 de septiembre de 1871, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Culto, 1871, L. 5, ff. 1-4.

⁷⁰ MR, 26 de marzo de 1878, p. 1; 2 de marzo de 1878, p. 1; 19 de enero de 1878, p. 1; La Libertad, 16 y 18 de enero de 1878; García Cantú, 1980, pp. 74-76.

⁷¹ García Cantú, 1980, pp. 59 y 55-66.

⁷² El Siglo XIX, 19 de junio de 1870, p. 1.

⁷³ Vázquez, 1985, pp. 284-285; EF, diciembre de 1932, pp. 11-12.

⁷⁴ Salvador Ferrer de Palma, "Breve Reseña Histórica de la Iglesia Metodista Episcopal en Puebla", en ACI, 10 de febrero de 1893, p. 30; Arcadio Morales, "Datos para la histo-

ria", en EF, 19 de marzo de 1893, p. 43, y 15 de agosto de 1896, p. 127; véase también EF, 7 de febrero de 1919, p. 87.

⁷⁵ Arcadio Morales, "Datos para la historia", en EF, 15 de junio de 1904, p. 89; El Siglo XIX, 19 de junio de 1870, p. 1, y 24 de abril de 1870, p. 1.

⁷⁶ Vázquez, 1980, pp. 308-309; EF, septiembre de 1932, p. 141.

⁷⁷ AE, 2 de octubre de 1873, p. 2.

⁷⁸ Ibid., 7 de junio de 1876, p. 1; La Estrella de Belén, 8 de julio de 1870, p. 3, y 2 de septiembre de 1870, p. 4; Vázquez, 1980, pp. 322-325; El Siglo XIX, 8 de septiembre de 1870, p. 3; El Católico, 16 de noviembre de 1873, p. 325.

⁷⁹ El protestantismo y la francmasonería, en la que en forma de diálogo demuestra lo que es el protestantismo, lo que es la Iglesia Católica, la perfidia de la francmasonería y la divinidad de Jesucristo, Imprenta Religiosa, México, 1870; Carta pastoral del Illmo. y Rsmo. Señor Arzobispo de Guadalajara contra la francmasonería, Tipografía de Rodríguez, Guadalajara, 1872; El Católico, agosto de 1873, pp. 49, 112, 150 y 156.

⁸⁰ Carta de Severo Cosío a la Unión Cristiana Foránea Americana, publicada en The Christian World, diciembre de 1868, en Martínez López, 1974, p. 55.

⁸¹ Rankin, 1875 y 1878; Berta Westrupp de Velasco, "Apuntes biográficos de Thomas Westrupp", en MC, 5 de octubre de 1922, p. 843; Vázquez, 1985, p. 233.

⁸² "M. Phillips to Ellinwood", México, 28 de febrero de 1873, en PCBFM-MCR, 1873, f. 66; Vázquez, 1985, pp. 192-193.

⁸³ Hobsbawm, 1979, pp. 36-48; Herrera Canales, 1981, pp. 47 y ss.; Randall, 1977.

⁸⁴ Citado por Ricardo J. Zevadura, en La lucha por la libertad, el congreso constituyente de 1857, pensamiento político de México, Ed. Nuestro Tiempo, México, 1968, p. 101; Herrera Canales, 1981, pp. 49-50.

⁸⁵ "Manuel Aguas a Matías Romero", México, 2 de abril de 1872, en Archivo de Matías Romero..., op. cit., doc. n° 17666; Butler, 1918, p. 63.

⁸⁶ Los mineros eran Julius Mallet Prevost, en la cd. de Zacatecas, James Pascoe, en Ixtapan del Oro, y Francis y Richard Rule, en Real del Monte.

⁸⁷ El Siglo XIX, 19 de junio de 1870, p. 1, y 27 de marzo de 1870, p. 1; EF, 15 de junio de 1904, p. 89.

⁸⁸ The New Orleans Christian Advocate, 12 de diciembre de 1872, p. 3; La Buena Lid, noviembre de 1898, p. 4, y octubre de 1896, p. 4.

CAPITULO II

SOCIEDADES PROTESTANTES Y ANTICATOLICISMO LIBERAL

1872-1877

En los últimos años de su presidencia, Benito Juárez adoptó una política un poco más tolerante hacia la Iglesia Católica Romana. Algunos obispos mexicanos pudieron asistir al Concilio Vaticano I y el arzobispo Labastida, que había sido expulsado del país, pudo regresar en mayo de 1871. Juárez buscó incluso devolver a los eclesiásticos el derecho al voto, reconocer como válidos los matrimonios celebrados por los clérigos durante el imperio y frenar las pretensiones de los denunciadores de bienes del clero.¹ A su muerte, en julio de 1872, lo sucedió Sebastián Lerdo de Tejada, y los sectores católicos tuvieron la esperanza de que éste continuara con una política moderada en materia religiosa. Por el contrario, se reforzaron las disposiciones constitucionales al respecto y se recrudeció el anticatolicismo, vivo aún, de las minorías liberales en el poder.

En ese contexto político, el movimiento religioso reformista no sólo se encontró en condiciones favorables para su expansión, a pesar de su debilidad, sino que también re-

cibió el refuerzo organizativo y económico de las sociedades misioneras protestantes estadounidenses en búsqueda de nuevos horizontes.

Nuestro interés en el presente capítulo consiste en mostrar cómo se dio esa vinculación del movimiento religioso reformista con las nuevas sociedades de origen estadounidense y en precisar cuáles fueron los sectores sociales que participaron en el movimiento y cuál el liderazgo que surgió. Se examinarán también las condiciones políticas y sociales que contribuyeron a unir al anticatolicismo con las sociedades religiosas protestantes liberales en el momento en que el país salía de la crisis política de 1876.

El recurso de las misiones protestantes estadounidenses

Como se vio anteriormente, el movimiento reformista mexicano se encontraba fragmentado y disperso a finales de 1872. Las redes religiosas liberales, formadas por unas cincuenta congregaciones más o menos independientes, mostraban características organizativas cercanas a las de las sociedades secretas y a la masonería, lo cual fue la causa de que sus detractores las acusaran de practicar ritos en transgresión con las normas católicas, como, por ejemplo, orgías y brujería;² sin embargo, el predominio en ellas de un discurso cristiano, la participación activa de los elementos laicos y

la referencia exclusiva a la biblia las diferenciaban de las sociedades espiritistas, que surgían al mismo tiempo, y las hacían más semejantes, ya desde su nacimiento, al protestantismo, denominación que a menudo adoptaban espontáneamente.³ Además, como también se dijo, la influencia ejercida por algunos anglosajones estuvo presente desde el principio y se vio incluso reforzada por las censuras e impugnaciones católicas, que identificaban toda disidencia cristiana con el protestantismo.

Entre agosto de 1872 y octubre de 1873, los líderes de las sociedades religiosas mexicanas se encontraban en serias dificultades organizativas que ponían en peligro la continuidad del movimiento.

Esa situación se reflejó en las reiteradas peticiones que enviaron al gobierno para que se les concediera el derecho al uso de templos católicos. Así, en agosto de 1872, unos quinientos habitantes de la ciudad de México dirigieron una carta al gobernador del Distrito Federal en la que solicitaban el Templo de Santo Domingo "porque es notorio que los protestantes de esta capital aumentan diariamente y que los Templos de San José de Gracia y de San Francisco [recientemente comprados por Henry Riley] ya son propiedad particular". Hacían ver que, en la ciudad de México, así como en el resto del país, las sociedades religiosas reformistas se reunían en casas particulares, por lo que pedían que el

Presidente de la República expidiese un decreto "para que se distribuyan los templos entre romanos y protestantes mexicanos para conseguir que las santas leyes de Reforma se puedan practicar y no queden en teoría".⁴ Los dirigentes religiosos reformistas se valieron de todo tipo de argumentos para obtener lugares de culto, incluso el nacionalista, ya que, según decían, "es necesario que los mexicanos no mendiguen del extranjero auxilio para comprar templos".⁵

A pesar de las justificaciones formuladas por Altamirano respecto al derecho del pueblo a elegir su religión y tener los templos que quisiera,⁶ el gobierno liberal, paradójicamente, mostró una gran reserva para entregar templos católicos a las asociaciones religiosas reformistas. Las respuestas del secretario de gobernación fueron todas negativas: en ellas se invocaba el uso legítimo que de sus edificios hacían los católicos; e incluso se aplicó la ley del 4 de diciembre de 1860 con un sentido anticlerical estricto, al afirmarse que no se debía dar "protección oficial a ninguno de los cultos que existen en la República".⁷

Por lo tanto, a los dirigentes religiosos reformistas no les quedaba más salida que buscar nuevos apoyos privados si querían ampliar su organización, y su primer recurso consistió en sondear a las sociedades misioneras protestantes estadounidenses.

A fines de 1871, y principios de 1872, Juan Amador, en Zacatecas, y Brígido Sepúlveda, en Monterrey, ya se habían adelantado en el establecimiento de contactos con los presbiterianos y los congregacionalistas del vecino país;⁹ y, valiéndose de la intermediación de los extranjeros anglosajones establecidos en México, otros habrían de seguir caminos similares. ¿Cuál era el origen de esas sociedades misioneras a las que se pretendía interesar en el movimiento de reforma religiosa de México?

En Estados Unidos, durante la primera mitad del siglo XIX, había surgido un amplio movimiento de asociación en torno a los problemas de los derechos humanos y la ayuda humanitaria; en particular, se había creado una serie de sociedades misioneras protestantes cuyo propósito era la evangelización de la frontera del Oeste y de otros pueblos no cristianos, si bien algunas se orientaban exclusivamente hacia los pueblos católicos. En 1810 se fundó en Boston Massachusetts, la American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM - Junta Americana de los Comisionados para las Misiones en el Extranjero); unos años más tarde, en Filadelfia, Pensilvania, se constituyó la Junta Misionera de la Iglesia Presbiteriana y, en la ciudad de Nueva York, la Junta Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal, en 1837 y

1839, respectivamente. Estas dos últimas organizaciones se escindieron debido al problema de la esclavitud y, así, en 1845 surgió la Sociedad de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, en Nashville, Tennessee, y, en 1861, la Sociedad de la Iglesia Presbiteriana del Sur, en Richmond, Virginia.

Los fines de esas organizaciones eran, como se expresó en el acta constitutiva de la Sociedad Misionera Metodista, "caritativos y religiosos, concebidos para difundir las bendiciones de la educación y del cristianismo y para promover y sostener escuelas misioneras y misiones cristianas a través de Estados Unidos, el continente americano y los países extranjeros".⁹ En 1872, esas sociedades trabajaban en Japón, la India, China, Africa y Europa. En América Latina, estaban presentes en algunas ciudades y puertos del sur del continente (Buenos Aires, Rosario, Montevideo, Río de Janeiro y Bogotá).¹⁰

Ya desde 1836, México había sido considerado por la Conferencia General de la Iglesia Metodista como un posible campo de actividades; no obstante, la organización no había recibido las suficientes garantías jurídicas para su establecimiento en el país. Por otra parte, la lucha fratricida entre nortños y sureños estadounidenses frenó todo proyecto misionero durante el decenio de 1860.

En 1872, por fin, a esas sociedades estadounidenses les pareció que "la situación en México era buena, porque el

gobierno había roto las cadenas de Roma, abolido los conventos, establecido la libertad religiosa y confiscado todas las propiedades de la Iglesia no utilizadas para el culto".¹¹ Así, entre octubre de 1872 y principios de 1874, cada una de las cinco sociedades se estableció en México con unos cuantos misioneros con el propósito de fundar organizaciones confesionales. Todas ellas llegaron animadas por un espíritu de competencia y con la intención de ocupar el mayor y mejor territorio posible, pero, a pesar de esa rivalidad y de las anteriores fricciones debidas a su distinta manera de enfocar el problema de la abolición de la esclavitud, sus fines fundamentales eran idénticos.

En primer lugar, su objetivo consistía en combatir el catolicismo, o lo que ellas llamaban "el papismo", acusado de fomentar el atraso de los pueblos, de oponerse al progreso y de impedir la democratización de las sociedades, obstaculizando la educación del pueblo. En este sentido, los enviados estaban convencidos de que "la miseria y la ignorancia tristísima en las que se encuentra el pueblo mexicano son la consecuencia de tres siglos y medio bajo el poder de la Iglesia Católica Romana".¹²

En segundo lugar, se proponían desarrollar sociedades religiosas que promovieran "la difusión de la biblia, el mejoramiento de la situación moral y material del pueblo y la educación de las masas populares, dándoles toda clase de

conocimientos útiles y provechosos, tanto humanos como divinos".¹³

Uno de los aspectos esenciales del protestantismo estadounidense, unificado ideológicamente y moldeado por los movimientos puritanos de "avivamiento" de principios del siglo XIX, era su carácter pragmático y ético. La misión de las sociedades protestantes estadounidenses no consistía en inculcar en las masas dogmas ni ritos, sino, antes bien, un estilo de vida ético, cuyos signos "cristianos" tangibles eran la abstención de ingerir bebidas alcohólicas y de fumar, el respeto del descanso dominical, la prohibición de los juegos de azar, la defensa de la monogamia, la preocupación por la educación y la prohibición de toda actividad licenciosa. Esta ética, que correspondía al lento proceso de formación de las nuevas capas sociales necesarias para el capitalismo en expansión -esto es, a la lenta transición de las sociedades rurales hacia el ritmo industrial del trabajo-, debía traducirse en el mejoramiento social y económico del individuo. Estas preocupaciones no fueron exclusivas de las sociedades protestantes y la mayoría de ellas se encontraron expuestas más tarde en las concepciones del catolicismo social mexicano del primer decenio del siglo XX. Empero, contrariamente al catolicismo dominante, legitimador de un orden social "natural" de derecho divino que no se ponía en tela de juicio, esas sociedades predicaban la conver-

sión y el esfuerzo individuales como el medio para alcanzar una "santidad intramundana" y modernizar la sociedad.¹⁴

Sus misioneros, educados en las grandes escuelas teológicas y normales -Harvard, Yale y Princeton, en el caso de los nortños; Vanderbilt y Richmond, en el de los sureños-, eran portadores de ese protestantismo civilizador, impregnado en la doctrina del "destino manifiesto", que los hacía sentirse los responsables de esparcir por el mundo la experiencia de la conversión individual y las obras educativas y sociales, cuyo modelo se encontraba en Estados Unidos.¹⁵

Además de estar seguras de tener en su poder las llaves de la "modernidad", esas sociedades se creían portadoras de los modelos sociales democráticos por el énfasis que sus sociedades religiosas de origen (presbiterianas, metodistas y congregacionalistas) habían puesto en el desarrollo de regímenes eclesiásticos de asambleas, sínodos y parlamentos que delegaban su autoridad en los presidentes y los obispos, quienes, a su vez, eran responsables ante las bases. Por todo ello, consideraban, como escribió uno de los misioneros llegados al país, que "el protestantismo es necesario para la consolidación del régimen republicano en México".¹⁶

Al igual que en las grandes luchas ideológicas y políticas que sacudían a Europa, en las que pretendía encontrarse del lado del progreso y de la modernidad, el protestantismo -condenado en 1864 por Pío IX como el camino al agnos-

ticismo y al socialismo- se proponía llegar a México, así como a otros países, para propagar las prácticas y los valores religiosos modernos como algo indisoluble.

Desde 1855, México se encontraba igualmente sacudido por el enfrentamiento entre los abogados de la tradición católica romana y una minoría liberal que buscaba imponer en el país los principios democráticos "modernos", plasmados finalmente en la Constitución de 1857 y en las Leyes de Reforma de 1859. Desde entonces, no obstante, esos principios habían sido constantemente traicionados por los mismos liberales con estados de urgencia, elecciones manipuladas y violaciones frecuentes a los principales derechos y libertades otorgados por la Constitución. Ésta, obra de una élite culta, imponía una serie de principios abstractos a un país tradicional en el que todavía perduraban los valores fundados sobre "la diversidad de las posiciones sociales y sobre los privilegios, garantes de las libertades".¹⁷

Consecuentemente, al ingresar a una sociedad en la que, hasta entonces, el actor religioso era colectivo y garante del orden corporativo y patrimonial, mientras que ellas llegaban a promover nociones nuevas que giraban en torno al individuo como actor religioso y social, las sociedades misioneras protestantes estadounidense habrían de encontrarse necesariamente al lado de las minorías liberales.

Esa convergencia se hizo evidente cuando, entre octubre de 1872, fecha de la llegada de los primeros misioneros presbiterianos, y mediados de 1873, la mayoría de los dirigentes religiosos reformistas mexicanos se vinculó con una u otra de esas sociedades. El vínculo no se estableció sin que hubiese tensiones e incluso reticencias, como se verá más adelante; pero fue el único recurso de los liberales religiosos para proseguir su lucha en contra de la Iglesia Católica y del modelo de sociedad que ésta defendía.

A su llegada, los misioneros estadounidenses contaban ya con información sobre el desarrollo del movimiento reformista mexicano, y tenían instrucciones de colaborar con él, crear sociedades religiosas propias con dirigentes mexicanos y "evitar escrupulosamente el llegar a identificarse con ningún partido político o tomar parte en movimientos civiles".¹⁸

A principios del mes de octubre de 1872 llegaron a la ciudad de México los tres primeros misioneros presbiterianos con sus esposas. Uno de ellos se quedó en la ciudad, antes de dirigirse a Guanajuato, para estudiar la situación creada por la Iglesia Mexicana de Jesús; el segundo partió hacia Villa de Cos, Zacatecas, donde lo esperaban Juan Amador y Severo Cosío; el tercero, en fin, se dirigió a San Luis Potosí, atraído por la abierta actitud que el general Juan Bustamante, ex gobernador juarista de la entidad, había mos-

trado hacia la distribución de la biblia y hacia las actividades religiosas liberales.¹⁹

Por su parte, la Sociedad Misionera Congregacionalista envió a Guadalajara a dos misioneros con sus esposas, los cuales llegaron a esa ciudad el 7 de noviembre del mismo año y se relacionaron inmediatamente con los medios anticatólicos y liberales de la ciudad y los alrededores. Poco después, en julio de 1873, envió a Monterrey a otros dos misioneros, también con sus esposas, y a una maestra soltera para tomar a su cargo las doce congregaciones fundadas mediante la acción conjugada de Melinda Rankin y Juan A. Sepúlveda.²⁰

El interés por México no era exclusivo de presbiterianos y congregacionalistas; los metodistas codiciaban también ese campo de actividades tan cercano a Estados Unidos. No obstante, en lugar de enviar primero a unos cuantos matrimonios misioneros, prefirieron comisionar a algunos de sus obispos para que realizaran inmediatamente la compra de propiedades. Así, en diciembre de 1872 llegó a la ciudad de México el obispo Gilbert Haven y, a finales de febrero siguiente, lo alcanzó el doctor William Butler, nombrado superintendente para hacerse cargo de las labores en México. Butler no era un neófito en materia de misiones, ya que había fundado una sociedad metodista en la India en 1865 y había sido secretario general de la Sociedad Misionera Interdenominacional (esto es, sin afiliación a ninguna iglesia

protestante específica), que respaldó las actividades en México de Riley, Amador y Rankin de 1870 a 1872. Ya para marzo de 1873, antes del regreso de Haven a Estados Unidos y de la llegada, en abril, de un segundo misionero con su esposa, Haven y Butler habían logrado efectuar la compra de la Capilla del ex Convento de San Francisco de la ciudad de México y de una parte del edificio de la Inquisición en Puebla.

Por su parte, para enero de 1873, la Conferencia Metodista de Luisiana, perteneciente a la Iglesia Metodista Episcopal del Sur de Estados Unidos, logró reunir también el dinero suficiente para un proyecto de misión en México, y envió al obispo Otto Keener, quien, a bordo del vapor Tabasco, partió de Nueva Orleans con rumbo a Veracruz y México, ciudad a la que llegó el día 20 del mismo mes y año. Keener se alojó en el Hotel Iturbide y de inmediato inició las negociaciones para comprar la Capilla de San Andrés, la cual obtuvo por un precio de 8,000 dólares; también compró un terreno cercano a la Alameda para un futuro edificio. Antes de volver a su país, a fines de abril, el emprendedor obispo dejó a cargo de la Capilla a Alejo Hernández, predicador mexicano convertido en Texas y que había fungido como pastor metodista en Corpus Christi, y prometió enviar enseguida al misionero Daves como encargado de la supervisión de las obras.²¹

En fin, la quinta organización protestante estadounidense, la Sociedad Misionera de la Iglesia Presbiteriana del Sur, se interesó en establecerse en Matamoros, Tamaulipas, ciudad fronteriza a la que envió al misionero Anthony Graybill a principios de 1874.²²

De esas cinco organizaciones, las más poderosas desde el punto de vista económico eran las que tenían su sede en Nueva Inglaterra, por lo que su presupuesto anual para México pudo alcanzar desde un principio sumas de entre 10,000 y 30,000 dólares para pagar a los misioneros y a los dirigentes y maestros mexicanos.²³

Integración del movimiento religioso reformista a las organizaciones protestantes estadounidenses y expansión de la disidencia religiosa

Una de las primeras consecuencias de la llegada de esa decena de matrimonios misioneros estadounidenses respaldados por organizaciones protestantes desconocidas hasta entonces en México fue la integración a éstas del movimiento religioso reformista ya existente en el país. Como ya hemos visto, desde hacía varios años existían serias tensiones entre los dirigentes mexicanos, tensiones que habían sido provocadas por las diferencias de organización entre las tendencias clerical y laica y que las rivalidades personales habían

exacerbado a finales de 1872. Los líderes de las congregaciones tenían muy pocas relaciones con la Iglesia de Jesús, en la que el misionero Henry Riley parecía haberse hecho de la iniciativa para encuadrar esa institución dentro de los principios de tipo anglicano.

Esa situación fue la que llevó al liberal masón Sóstenes Juárez, el principal dirigente del movimiento reformista, a interesarse inmediatamente por vincular su congregación y la red de contactos y sociedades religiosas del distrito de Chalco, Estado de México, a la sociedad misionera de los metodistas del sur, cuyos hombres eran Alejo Hernández y el misionero Daves.

Arcadio Morales, por su parte, se relacionó con los presbiterianos y llevó a la organización de éstos las congregaciones de las que él era el dirigente, tanto la de la ciudad de México como la red de congregaciones de los alrededores de Ozumba, Estado de México, las de Tizapán y San Pedro Mártir, Distrito Federal, y la del puerto de Veracruz.

En su caso, el Dr. Marcelino Guerrero, de Pachuca, Hidalgo, se unió a los metodistas del norte. El superintendente de éstos había establecido contactos con Richard Rule, el administrador de las minas de Real del Monte, quien, a su vez, lo había relacionado con las congregaciones mineras de Pachuca, Real del Monte y Omitlán.

En el estado de Zacatecas ocurrió un fenómeno similar con la adhesión de Juan Amador a la Sociedad Misionera Presbiteriana, la cual ganó con esto la red de congregaciones del estado y, además, por mediación de un liberal arruinado amigo de Amador, creó una nueva asociación religiosa en San Luis Potosí.

En el norte, Brígido A. Sepúlveda integró alrededor de doce asociaciones religiosas a los congregacionalistas. En Guadalajara, en fin, el ex sacerdote Felipe de Jesús Pedroza relacionó a los misioneros recientemente llegados con la red liberal regional, con lo que se formó una primera congregación en el pueblo "liberal" de Ahualulco del Mercado y otra más en la capital del estado; además, los puso en contacto también con los liberales de Tlajomulco.²⁴

Parece sorprendente la facilidad con la que prácticamente todos los dirigentes del movimiento religioso reformista adoptaron la supervisión de los extranjeros desconocidos, pero esa decisión puede explicarse quizá, por una parte, debido a la falta de facilidades otorgadas por el Estado, la cual se reflejó en las respuestas negativas a las solicitudes de templos, y, por la otra, a que los extranjeros les ofrecieron de inmediato edificios nuevos o recientemente comprados y salarios de 40 a 60 pesos mensuales, equivalentes o superiores a los ingresos de un artesano-profesión original de varios de ellos-; además, el hecho de

participar en organizaciones internacionales protestantes otorgaba a los dirigentes mexicanos una posición religiosa de la que carecían como laicos, ya que les ofrecía la oportunidad de ser reconocidos como "reverendos" o "pastores" y de ocupar al mismo tiempo los cargos de maestros en las escuelas que se abrían al lado de los templos. Por lo demás, las sociedades misioneras ponían a su disposición un aparato ideológico y, en particular, una prensa, ya creada o que se proponían crear, para combatir al catolicismo.²⁵

Uno solo de los dirigentes reformistas independientes de la Iglesia de Jesús se resistió a la integración y siguió adelante con un movimiento religioso autónomo, pues acusaba a los misioneros estadounidenses de haber llegado para anexionar México a Estados Unidos. Este hecho es significativo, ya que se trató de Agustín Palacios, el único ex sacerdote entre los principales dirigentes, todos laicos masones. Sin embargo, en 1878, cuando perdió su empleo en el gobierno y comprendió que su congregación de la calle del 5 de Mayo no prosperaba, también él se entregó a los metodistas.²⁶

La relación con los misioneros estadounidenses no fue fácil y, en ocasiones, sí una fuente de tensiones. Los misioneros se quejaban del bajo nivel intelectual de los reclutas de última hora, e incluso tuvieron que despedir a varios por no poseer los valores éticos de los protestantes estadounidenses, en especial en lo concerniente a los casos

de adulterio, alcoholismo e ineficiencia. Los despidos provocaron cierto descontento entre los dirigentes mexicanos del movimiento religioso reformista encabezado por Sóstenes Juárez, por lo que éste propuso crear una asociación de empleados de las sociedades misioneras de la ciudad de México para defender sus intereses.

En junio de 1874, Juárez y sus colegas decidieron formar una junta para ejercer un control general sobre los intereses de las misiones. Su propósito era proteger a los predicadores mexicanos de sus empleadores, de tal manera que éstos no pudieran seleccionar ni despedir a nadie sin antes presentar el caso a la junta, que sería la que decidiría en última instancia. Al mismo tiempo, El Monitor Republicano, periódico liberal que había apoyado la propaganda protestante en México, adoptó por primera y única vez una posición polémica en algunos de sus editoriales de ese mes, en los que expresaba la sospecha de que los misioneros estadounidenses abrigaban propósitos anexionistas.

Los misioneros William Butler, James T. Daves y Merrill N. Hutchinson, encargados de las tres sociedades misioneras con sede en la ciudad de México, se presentaron puntualmente cuando fueron convocados por la junta encabezada por Sóstenes Juárez, quien probablemente había preparado el terreno a través de la prensa liberal. No obstante, Daves y Hutchinson, atemorizados por la confrontación, dejaron que

Butler, que había adquirido una larga experiencia en la India, dirigiera el debate. Éste contraatacó duramente el proyecto, subrayando que, a su juicio, era absurdo e impracticable desde el punto de vista de los intereses particulares de cada empresa misionera, ya que, por ser independientes unas de las otras, se encontraban en la imposibilidad de aceptar el que cualquier otra institución decidiera por todas ellas. Al parecer, Juárez y sus colegas no tuvieron respuesta para oponerla al argumento y, así, propusieron sustituir la junta por una reunión periódica de todos en la que se buscara la edificación mutua.

Conforme al comentario del propio Butler, eso puso fin "al intento de Juárez de habilitarse como arzobispo de las misiones evangélicas en México".²⁷ Butler juzgó el incidente con todos los prejuicios de un espíritu colonialista y racista, considerándolo como "una búsqueda loca e impertinente de autoridad por parte de un grupo de jóvenes indisciplinados", por lo que sugirió que se recurriera a más misioneros estadounidenses para consolidar el trabajo iniciado y hasta que surgieran los líderes mexicanos formados en las escuelas teológicas que se estaban creando.²⁸ Empero, ese intento de unión orgánica iniciado por los dirigentes religiosos reformistas de la ciudad de México sólo es prueba de la viveza del deseo de conservar una iglesia nacional, un movimiento unido frente a los distintos intereses de las

misiones extranjeras. El resultado del enfrentamiento no constituyó una victoria para las misiones, sino, antes bien, provocó un modus vivendi entre los dirigentes reformistas: éstos habrían de valerse de la infraestructura y del dinero de las sociedades misioneras estadounidenses para continuar su lucha contra la Iglesia Católica Romana y para ampliar sus propias bases religiosas.

Mientras tanto, el interés por establecer asociaciones religiosas no católicas parecía crecer marcadamente. El misionero Hutchinson relata con sorpresa que "numerosas congregaciones surgen en las ciudades y en los pueblos casi espontáneamente".²⁹ En los pueblos cercanos a la capital federal, como San Lorenzo Tezonco y una decena más, se fundaban nuevas asociaciones;³⁰ pero también, lo cual es más sorprendente, hasta los misioneros y sus colaboradores mexicanos llegaban comisiones y delegaciones para que les enviaran pastores y maestros de escuela.

De pueblos tan lejanos como Nopala, Hidalgo, de los alrededores de Guanajuato e incluso del puerto de Acapulco, a varios días de camino, llegaron "indígenas" y ciudadanos a pedir ayuda; y, si bien las dos primeras delegaciones estaban compuestas, según el concepto del misionero, por "indígenas", la de Acapulco estuvo encabezada por Procopio Camilo Díaz, ex militar veterano de las guerras de Reforma y contra la intervención francesa, en las que se había ganado

el grado de comandante de batallón. Originario de Tixtla, Guerrero, Díaz era a la sazón el director de la imprenta del gobierno del estado y había publicado varios periódicos anticlericales.³¹ En otras ciudades se dieron fenómenos similares: algunos liberales de Tampico, Tamaulipas, y otros del puerto de Veracruz, de "entre las mejores familias", entraron en contacto con las sociedades misioneras.

En abril de 1873, en Guanajuato, el misionero Phillips se encontró "rodeado de inquiridores, una buena parte de ellos estudiantes del colegio del estado, que pedían leer la Biblia". El director del colegio, Antonio Hernández, "consideraba el protestantismo como un movimiento progresista", se decía amigo entusiasta de Phillips y ofreció a éste un aula del propio colegio; ofrecimiento que Phillips declinó "para no infringir las leyes".³² En San Luis Potosí, el misionero Thomson estableció igualmente excelentes contactos con los jóvenes estudiantes del colegio estatal. En Chilpancingo, Guerrero, cuarenta estudiantes de la institución de enseñanza del estado se habían convertido con tal fervor al protestantismo, que el misionero Hutchinson consideraba que ese colegio "era virtualmente suyo".³³

Es probable que algunos estudiantes liberales, al igual que ciertos intelectuales populares, se hayan interesado en la difusión del protestantismo como un medio para combatir con mayor empeño a la Iglesia Católica Romana. Los misione-

ros, por su parte, con el fin de atraérselos pretendieron crear una prensa de buen nivel, ya que, como hacía notar el misionero establecido en la ciudad de Zacatecas, "el público que lee en este país es sagaz, meditabundo y muy intelectual, mucho más que lo que imagina la gente de Estados Unidos".³⁴ Por lo mismo, se consideraba que, si el objeto era "el establecimiento de una reforma religiosa permanente en este país",³⁵ una de las prioridades debía consistir en lanzarse a la lucha intelectual. Esa fue la razón por la que los presbiterianos apoyaron, desde su fundación, el periódico de Juan Amador, La Antorcha Evangélica, que inició su segundo periodo de difusión a principios de 1873 y pasó de 500 a 700 suscriptores -localizados en diversas regiones del país-, con lo cual alcanzó "el mayor tiraje" en la región zacatecana, según un misionero.³⁶

Además de unos cuantos intelectuales, sólo una fracción reducida de la burguesía liberal se interesó en la prensa protestante, pero se abstuvo asimismo de acudir a los templos. Sólo el general Juan Bustamante, ex gobernador de San Luis Potosí (de 1867 a 1869), bautizó a una de sus hijas en el templo metodista de la ciudad de México en 1874.³⁷ Por su parte, el general Sóstenes Rocha, gobernador lerdistista de Zacatecas, participó en la ceremonia de apertura de los cultos presbiterianos en la capital de ese estado, pero lo

hizo más bien para mostrar la intención política del régimen liberal de defender la libertad de cultos.³⁸

El deísmo y el agnosticismo de muchos liberales impidieron que éstos se interesaran en adherirse al protestantismo o en ser miembros de las sociedades protestantes en formación; si bien, como Ignacio M. Altamirano, quien colaboró en la redacción y corrección del periódico presbiteriano El Faro durante un año (en 1888), o como José María Vigil, quien defendió al protestantismo en El Monitor Republicano, consideraban a ese cristianismo reformado como un excelente instrumento para educar e inculcar valores morales y democráticos al pueblo, así como para contrarrestar la acción del clero católico.

Consecuentemente, los primeros adeptos de las sociedades protestantes fueron, como lo hicieron notar los propios misioneros estadounidenses en su correspondencia, "gente pobre"; concepto que abarcaba a una gran variedad de sectores sociales específicos: por una parte, algunos obreros textiles, mineros y ferrocarrileros, ante todo; por la otra, algunos trabajadores rurales de regiones con conflictos agrarios agudos entre las comunidades y las haciendas.

Todas las congregaciones presbiterianas del estado de Zacatecas se encontraban establecidas en pueblos mineros y, según los informes presbiterianos, sus miembros no sólo eran muy pobres, puesto que recibían salarios de barreteros o

pepenadores -por lo que eran los menos remunerados de entre los trabajadores de las minas- sino que se veían sujetos a constantes migraciones. Cuando las minas cerraban -como fue el caso de Tecolotes, mina de plata cercana a Zacatecas, en agosto de 1873- los miembros de las sociedades religiosas presbiterianas se dispersaban hacia otras -Veta Grande y Pánuco, en la misma región, o, aun más lejos, Muleros, en el estado de Durango-,³⁹ donde a menudo encontraban una congregación ya existente a la que se unían; si no la había, intentaban organizarla para tener así puntos de arraigo.

Las sociedades metodistas se propagaron sobre todo en una segunda región minera del país, esto es, en el distrito minero del estado de Hidalgo, territorio controlado por la compañía Real del Monte, en el pueblo de este mismo nombre y en otros cercanos, como Omitlán, El Chico y la ciudad de Pachuca.⁴⁰

Los obreros textiles se vieron igualmente atraídos por la creación de sociedades religiosas no católicas. Ya examinamos el caso de los obreros de la fábrica La Hormiga, en Tizapán, Distrito Federal. En mayo de 1873, de entre el total de tres mil obreros de la fábrica, unos cien pertenecían a la congregación presbiteriana organizada por Agustín García, maestro de uno de los talleres de hilados; con sus contribuciones, los miembros del grupo compraron un terreno para una escuela y un templo, en el que se reunían

con regularidad.⁴¹ Además, cerca de la fábrica de hilados de San Fernando, en Tlalpan y San Pedro Mártir, había otras dos congregaciones presbiterianas integradas también por obreros textiles;⁴² y, en el vecino Estado de México, los pueblos de Miraflores y Tlalmanalco constituían otros dos centros de sociedades religiosas en los que los obreros textiles habían construido templo y escuela -en el primero de ellos, con el respaldo del inglés propietario de la fábrica-. Asimismo, en Río Grande, Veracruz, otro inglés, dueño de una fábrica textil, invitó a los presbiterianos a fundar una sociedad religiosa entre sus obreros en 1873.⁴³

Al igual que en la Inglaterra de principios del siglo XIX, el medio obrero de México se mostró receptivo a las nuevas organizaciones religiosas que rompían con la iglesia dominante. Esas congregaciones surgieron en México en el momento culminante del movimiento mutualista, que se dio, según Reynaldo Sordo, de 1872 a 1875.⁴⁴ En efecto, el éxito de las sociedades protestantes en el medio obrero se explica en gran parte por sus características mutualistas, que se reflejaban en la escuela, en las cajas de ahorro y en la solidaridad activa que proporcionaban además de los servicios religiosos. Por lo demás, las máximas mutualistas, como la del periódico El Socialista, que resumían la práctica asociativa en el "consérvate, instrúyete, modérate", eran similares a las de las asociaciones protes-

tantes.⁴⁵ En consecuencia, no es una mera casualidad el hecho de que, en los años siguientes, muchas de las congregaciones protestantes fueran la sede de sociedades mutualistas ni de que varios dirigentes religiosos hayan fundado sociedades obreras. Así, Brígido Sepúlveda fue el fundador de una de las sociedades obreras de Monterrey en 1874 y, de igual manera, Pablo González, jefe del taller del ferrocarril de Apizaco, Tlaxcala, y organizador y dirigente de la congregación metodista creó la sociedad mutualista "Unión y Concordia" en 1876.⁴⁶ Además, se puede observar un claro paralelismo entre la constitución de algunas sociedades obreras mutualistas y la fundación de ciertas asociaciones religiosas disidentes, como, entre 1869 y 1872, en Zacatecas, Real del Monte y Miraflores.⁴⁷

Ese paralelismo puede explicar el porqué era necesario "desvanecer en las provincias la idea de que el Círculo de Obreros era una asociación de protestantes y comunistas".⁴⁸ Esta idea, difundida por los dueños de las fábricas y sus capataces, a menudo españoles, refleja las presiones ideológicas ejercidas por ellos tanto sobre el movimiento obrero radical como sobre las asociaciones religiosas independientes. En el caso de los obreros "independientes", el rechazo al control ideológico católico ejercido en las fábricas o en las minas por los dueños, que se valían de los ritos religiosos católicos para mejor controlar a aquellos, se mani-

festaba en su anticlericalismo. Y éste, a su vez, se manifestaba bajo al menos dos aspectos: por una parte, el mutualista anticlerical radical, que negaba la religión, y, por la otra, el protestante antikatólico, pero no antirreligioso. Los obreros "independientes", mutualistas y protestantes, se quejaban a menudo por el dinero que les era descontado para crear un fondo, siempre mal administrado, para pagar al capellán, el culto, la escuela y los medicamentos; como fue el caso, en 1877, de la fábrica El Aguila, de Contreras, Distrito Federal.⁴⁹ El resultado de tales protestas era la expulsión frecuente de los disidentes, religiosos o no, que pretendían escapar al control de la fábrica o de la mina. Dos años más tarde, a finales de 1879, El Hijo del Trabajo denunció un caso de "tiranía sobre la conciencia", ocurrido en la fábrica textil La Fama, típico "de una misma situación en todo el Valle de México": en unión de un fraile y un preceptor, los "dos déspotas españoles" que dirigían la fábrica -y que habían sido acusados por el propio periódico de fomentar la embriaguez para mejor doblegar a los obreros e impedir la circulación de su periódico- expulsaron a varios obreros por ser protestantes.⁵⁰

Ahora bien, a pesar de todo lo dicho anteriormente, es muy probable que, por compartir el antikatolicismo de las socie-

dades mutualistas y por ser más bien un movimiento reformista, las asociaciones religiosas protestantes hayan entrado poco a poco en rivalidad con los círculos obreros más radicales. Es en este sentido como debe entenderse el comentario del misionero Thomson, quien en enero de 1875 escribió:

Vemos surgir un nuevo elemento en el país: los comunistas están ganando terreno. En todo el país se constituyen Clubes Rojos, y ya tenemos entre nuestros canjes tres o cuatro periódicos, órganos de esos clubes revolucionarios e igualitarios. Es cierto que combaten al catolicismo y, hasta ahora, hemos corrido con suerte, pero también combaten a toda religión y son generalmente destructivos, por lo que, si empiezan a confundirse, nosotros también podríamos sufrir.⁵¹

Un editorial de Juan Amador, publicado en enero de 1873, corrobora esta visión al afirmar: "No somos comunistas, y aceptamos el socialismo como el sublime pensamiento de la transformación de la sociedad por la paz, la justicia, la igualdad y la fraternidad universal."⁵²

En el medio obrero naciente de México, conmovido por la competencia de varias ideologías obreras, las sociedades religiosas disidentes fueron más bien portadoras de un so-

cialismo cristiano de carácter utópico, como lo deja entender el lema "Venid a mí todos los que gemís y estéis agobiados bajo el yugo de vuestros opresores, que yo os liberraré", parafraseado de la biblia y usado por Amador. En la misma época, otro socialista cristiano ejercía una marcada influencia entre los pueblos del distrito de Chalco, donde, como ya lo vimos, había brotado el movimiento reformista religioso. Ese socialista utópico se llamaba Plotino C. Rodhakanati, y quizás no sea una mera casualidad el que, en 1877, El Socialista afirmara de él:

Se había internado en tierra caliente, donde atacaba a los ricos, reprochándoles su egoísmo y su tiranía con los pobres, formando causa común con las congregaciones evangélicas para poder, de este modo, conseguir un apoyo moral en el evangelio y poder estigmatizar en un lenguaje áspero y virulento la conducta de los curas y de los que se dicen ministros de la religión cristiana, pero que unidos a la aristocracia han venido a ser los verdugos de los pueblos y no sus pastores.⁵³

En esta línea de razonamiento, podemos afirmar que el espacio abierto por las primeras congregaciones protestantes sirvió para canalizar el anticatolicismo exacerbado de los sectores obreros que luchaban en contra de la alianza de una

parte del clero y de los ricos, sectores obreros entre los que prosperaba un socialismo cristiano ambiguo, por utópico.⁵⁴

En segundo lugar, si bien la clase obrera en formación parece haber sido el medio privilegiado en el que surgieron los primeros brotes disidentes religiosos protestantes, no deja de sorprender la propagación que tuvo el movimiento en las zonas rurales ni las menciones que se hacen respecto a los grupos indígenas interesados en la nueva religión. A las congregaciones reformista ubicadas en los pueblos donde existían conflictos agrarios, como Tizayuca, Hidalgo, vinieron a añadirse nuevas congregaciones religiosas -absorbidas todas por las sociedades misioneras- de otros pueblos, como Nopala, en Hidalgo, o San Lorenzo Tezonco, en el Distrito Federal, amenazados por haciendas vecinas, lo cual parece confirmar el vínculo entre la autonomía religiosa y la lucha de las comunidades en contra de las haciendas.⁵⁵

En efecto, las haciendas constituyeron un espacio muy hostil a las nuevas organizaciones religiosas: cuando se intentó crear estas últimas, sus miembros tuvieron que enfrentar el rechazo violento, tanto de los dueños como de los administradores de las primeras. En 1874, el misionero Thomson consideraba que los hacendados del estado de San Luis

Potosí, por lo general españoles, eran "todos unos déspotas, tiranos y muy fanáticos" y le parecía que lo molestaban en su trabajo "mas que todos los sacerdotes, obispos y arzobispos juntos".⁵⁶ Todas las congregaciones protestantes fueron prohibidas en los territorios de las haciendas donde se intentó crearlas, y muy a menudo, cuando surgieron en comunidades cercanas que dependían de las haciendas, los trabajadores fueron despedidos o presionados. Tal fue el caso del rancho El Moral, entre la ciudad de Zacatecas y la de San Luis Potosí, en el que los cuarenta y siete habitantes presbiterianos, todos muy pobres, se vieron privados de las tierras en aparcería por haberse organizado en una congregación junto a un templo y una escuela.⁵⁷

Consecuentemente, tanto los misioneros como los miembros de las congregaciones estaban de acuerdo en que "la destrucción del sistema de haciendas era absolutamente necesaria para el progreso y la prosperidad permanentes del país" y, por lo mismo, defendían la pequeña propiedad.⁵⁸

Si bien parece clara la afinidad de elección de ranche-ros, aparceros y medieros de una ideología religiosa que reforzaba el esfuerzo individual y la pequeña propiedad, aún es necesario explicar el porqué algunos miembros de pueblos libres la adoptaron también. La formación de congregaciones protestantes entre poblaciones tradicionales se restringió más bien a algunas regiones (distrito de Tizayuca, Hidalgo,

distrito de Chalco, México, y centro sur de Tlaxcala). Es significativo el que el estado de Morelos, donde más tarde se daría el mayor movimiento revolucionario de pueblos libres, haya sido relativamente impermeable a la propagación protestante, con la excepción del distrito de Jonacatepec (colindante con el estado de Puebla) y el distrito de Jojutla (colindante con el estado de Guerrero). A manera de hipótesis, se puede suponer que la presencia de congregaciones protestantes se dio entre poblaciones tradicionales desestructuradas por el impacto de la modernidad (ferrocarril y fábricas) y la expansión de las haciendas. Es evidente que, en la rebelión de Julio López Chávez en el distrito de Chalco en marzo de 1868, el anticatolicismo, la defensa de las Leyes de Reforma y la adopción del liberalismo radical eran considerados como un último baluarte en contra de los latifundistas; y, si bien podría parecer que el anticatolicismo del movimiento de Chalco se encontraba en contradicción con la cohesión religiosa de los pueblos libres, la subsecuente adopción del protestantismo por parte de algunos sectores de esas poblaciones tradicionales reforzó el movimiento de resistencia en un momento de desestructuración acelerada de las relaciones sociales de producción tradicionales bajo el impacto de la modernidad vinculada al desarrollo del ferrocarril y al establecimiento de nuevas fábricas textiles, con

la consecuente proletarización de una parte de la población, como se verá de manera más amplia en el siguiente capítulo.

Por lo pronto, cabe hacer notar que la lucha de algunos pueblos libres en vías de desestructuración en contra de las haciendas en expansión, la creación de rancherías por parte de los campesinos que intentaban independizarse de aquéllas y, también, la búsqueda por parte de algunos sectores obreros de opciones al corporativismo católico en las fábricas explican la adopción de unos y otros de la práctica asociativa protestante, ya que ésta les permitía construir o defender un espacio en el que podían aspirar a escapar al control ideológico, político y, por ende, económico de los hacendados y de los dueños de las fábricas. En este sentido, el anticatolicismo que fomentaron fue la expresión de un intento por impugnar las estructuras de dominación, percibidas por los miembros de esas asociaciones como el fruto de la alianza de una fracción del clero con los dueños de las fábricas y de las haciendas.

En tercer lugar, además de los sectores obrero y rural, algunas guarniciones militares fueron el lugar privilegiado para el desarrollo de actividades protestantes, ante todo por la influencia de los oficiales. Varios de ellos habían sido colaboradores activos del cisma católico a partir de

1867, y entre los que seguían en el ejército existía un gran interés en fomentar las actividades religiosas disidentes. En el pueblo de Contadero, sobre la carretera de la ciudad de México a Toluca, el coronel de la guarnición invitó a los presbiterianos a establecer un templo y una escuela y ofreció pagar hasta 20 pesos mensuales al encargado.⁵⁹ En marzo de 1874, en la capital, un oficial de la guarnición de Santa Inés pidió al superintendente metodista celebrar un culto con unos setenta y cinco militares, incluidos algunos oficiales del Palacio de Gobierno.⁶⁰ Aunque esos intentos no fueron duraderos, por la misma situación de guerra civil que se vivió a partir de 1875, la simpatía de muchos oficiales de alta graduación del ejército juarista hacia la disidencia religiosa se refleja en unos treinta que dirigieron o apoyaron activamente el movimiento de reforma religiosa y, más tarde, la propagación del protestantismo (cf. Anexo II, Cuadro 1).

En algunas ciudades, las bases de las congregaciones nacientes fueron menos homogéneas; e.g., en San Luis Potosí, donde participaban, al lado del dirigente, un liberal arruinado vendedor de billetes de lotería, "una familia pobre, seis jóvenes de la clase trabajadora, el jefe de la oficina de correos y dos familias inglesas".⁶¹ Esos reclutamientos heterogéneos, en particular entre los pobres urbanos, les valieron críticas acerbas de la prensa católica, que tachaba

despectivamente a sus nuevos adeptos de "cristianos del maíz", por la ayuda económica que podían prestarles los misioneros estadounidenses; pero, si bien es cierto que, en algunas ocasiones de hambruna, los misioneros hicieron distribuciones de víveres, sus organizaciones no tenían ni los medios económicos ni el deseo de comprar clientes. Es probable que algunos de los participantes en las primeras congregaciones hayan llegado con tal esperanza, pero los propios misioneros estuvieron conscientes desde el principio de tales distorsiones y rechazaron ese tipo de motivación para atraer adeptos a las congregaciones.⁶²

En general, la base de la disidencia religiosa fue más bien homogénea, y se vio motivada por el anticatolicismo, por la búsqueda de nuevas formas de asociación que le permitieran resolver sus problemas económicos, por la solidaridad de los miembros y por la educación de sus hijos en el sistema de escuelas primarias que surgían al lado de los templos.⁶³

En cuarto lugar, si bien es cierto que las congregaciones eran obreras y campesinas, "indígenas", los dirigentes reclutados por los misioneros estadounidenses se distinguían en ellas por haber ocupado algún cargo como jefes de talleres o maestros de obras, o por haber sido jefes militares en las guerras anteriores.⁶⁴

De 51 dirigentes de congregaciones protestantes reclutados por los misioneros entre 1872 y 1877, 21 de los cuales habían sido oficiales en los ejércitos juaristas (cf. el Anexo II, Cuadro 1), se conoce la profesión anterior de 42 de ellos, esto es, del 92%. Si se toman las categorías profesionales elaboradas por Ciro Cardoso como parámetro para el período estudiado, resulta que 12 eran artesanos, 13 trabajaban para el Estado y la Iglesia Católica (de éstos, 10 eran ex sacerdotes), 7 eran trabajadores intelectuales, 3 se ocupaban en servicios diversos, uno era obrero textil y el último, minero.⁶⁵ De estas estadísticas se puede deducir que los líderes reclutados durante ese período pertenecían fundamentalmente a tres categorías sociales: el clero católico, los artesanos y los trabajadores intelectuales.

Según parece, una vez desaparecida la posibilidad de continuar adelante con el cisma católico mexicano, para los clérigos disidentes no existió otra alternativa que adherirse a las sociedades religiosas protestantes, las cuales les permitían seguir trabajando en un medio religioso similar al de su liderazgo católico. Además, los misioneros les ofrecieron desde un principio un espacio ideológico privilegiado, en el que pudieron expresar con todo el ardor de que eran capaces sus críticas a la Iglesia Católica Romana, confiándoles incluso la redacción de sus periódicos. Así, en 1877, los primeros redactores de El Abogado

Cristiano Ilustrado, semanario metodista, fueron tres ex sacerdotes: José María González, Trinidad Rodríguez y Jesús Medina.⁶⁶ En Guadalajara, en 1873, el misionero congregacionalista Watkins inició un periódico de combate intitulado La Lanza de San Baltazar con el ex sacerdote Felipe de Jesús Pedroza como redactor, y la primera tarea de éste fue publicar un ataque en contra del padre Agustín de la Rosa, abogado de un catolicismo intransigente.⁶⁷ Un poco más tarde, otro de los colaboradores privilegiados del semanario metodista de la ciudad de México fue Emilio Fuentes y Betancourt, ex sacerdote liberal de origen cubano, a quien se le confió la dirección.

Los misioneros no sólo encontraron intelectuales ya formados entre los ex sacerdotes disidentes sino también entre los artesanos. Algunos de éstos se interesaron en el movimiento de disidencia religiosa por la posición que ganaban en ese momento de crisis aguda para el artesanado en México. Juan Felipe Leal hace notar:

La posición social del artesano era de respetabilidad; a la luz de los patrones de estratificación social prevalecientes, podría afirmarse que, por encima de los artesanos, propietarios o asalariados, sólo se encontraban los militares, los funcionarios públicos de alta jerarquía y los grandes comercian-

tes, mineros y hacendados que residían en la ciudad. Al mismo nivel de los artesanos dueños de taller, estaban los empleados gubernamentales y particulares y por debajo de ellos se hallaban los obreros de fábricas, los sirvientes, los desempleados, los 'léperos' y los campesinos recién emigrados.⁶⁹

No obstante, en el decenio de 1870, los artesanos, en particular los de la ciudad de México, sufrían graves problemas económicos por la competencia que les hacían las fábricas, "provocando que muchos se dedicaran a barrer las calles y a cargar en los mercados".⁶⁹ Para esos trabajadores, cuyo oficio se veía amenazado por la competencia industrial, las nuevas sociedades religiosas ofrecían un doble atractivo: ejercer la conducción y la dirección de las asociaciones religiosas y recibir un sueldo mensual que correspondía a su categoría socioprofesional (de 40 a 60 pesos mensuales). Esos artesanos ya sabían leer, y muchos de ellos pertenecían a logias masónicas y habían tenido una participación activa en las luchas contra los conservadores y los clericales en años anteriores.

Ese liderazgo interesó desde un principio a los misioneros estadounidenses, no sólo por el nivel cultural de los artesanos, más elevado que el promedio, sino también por los adeptos y las redes de contactos liberales que llevaban con-

sigo a las congregaciones. Los artesanos no correspondían exactamente al tipo de dirigente protestante que los misioneros pretendían formar conforme a las pautas de las instituciones teológicas que habrían de organizar; empero, como ellos mismos lo escribían, el poder obtener tales reclutas les ahorra años de trabajo por las redes ya establecidas de éstos.⁷⁰

Fuere lo que fuere, las convergencias ideológicas fueron siempre más fuertes que las divergencias, las oposiciones, las tensiones y las fricciones; en especial, el anticatolicismo de todos fue un potente factor de cohesión, y las persecuciones que unos y otros tuvieron que sufrir fortalecieron la solidaridad de los grupos. Además, los principios liberales y democráticos que tanto los misioneros como los dirigentes protestantes mexicanos compartían contribuyeron igualmente a dar forma a una unidad de propósitos.

Ya para finales de 1872, los dirigentes mexicanos del movimiento religioso reformista consideraban que su "tarea es de inculcar en las masas los principios de adhesión a las instituciones democráticas que felizmente nos rigen". Para ellos, sus asociaciones religiosas se distinguían de las católicas porque en ellas "manda el pueblo y no el obispo" y "se practican las santas leyes de Reforma".⁷¹ La exaltación de los héroes "democráticos" nacionales -considerados como

tales en casos como el del padre Hidalgo, por ejemplo- y el respeto a la Constitución y a las Leyes de Reforma constituyeron algunos de los rasgos característicos del movimiento de reforma religiosa.⁷² También los misioneros estadounidenses consideraban que la educación y la moral iban a ser las salvaguardas de las instituciones democráticas, como afirmaba el misionero Hutchinson, y el protestantismo era considerado por ellos como "necesario para consolidar el régimen republicano".⁷³ Ese sentimiento de haber sido comisionados para instruir y moralizar al pueblo, idealizado como actor democrático, era una característica de los liberales religiosos, quienes creían que la reforma religiosa protestante que necesitaba México permitiría triunfar sobre las estructuras arcaicas de la Colonia, cuyo soporte esencial lo constituía, a su juicio, el catolicismo romano.

Con el liberalismo radical y contra la Iglesia Católica Romana

Las sociedades misioneras estadounidenses no ingresaron en México gracias únicamente a su poder económico o a la motivación ideológica de sus empleados; y tampoco la efervescencia 'asociacionista' por la que pasaba el movimiento liberal de reforma religiosa explica por sí sola la propagación de ese tipo de sociedades entre las minorías mencionadas. El

factor decisivo fue el apoyo político otorgado por los gobiernos liberales, sobre todo el de Sebastián Lerdo de Tejada. En particular, éste mantuvo abierto el espacio político necesario para el impulso de las actividades de las asociaciones religiosas protestantes, así como las de las espiritistas y masónicas. A este respecto, el gobierno de Lerdo de Tejada continuó aplicando la política iniciada por Juárez en 1861 en materia religiosa, pero sin buscar ya el provocar un cisma católico mexicano. Las nuevas organizaciones reformistas protestantes parecían suficientes para contener al clero, y Lerdo se contentó con seguir la línea de los elementos más radicales y más anticatólicos del liberalismo con la esperanza de "circunscribir la religión católica al claustro de la conciencia y de la moralidad privada".⁷⁴

En primer lugar, su gobierno adoptó una serie de medidas para fortalecer las disposiciones constitucionales en materia de religión. El 25 de septiembre de 1873 se proclamaron algunas adiciones y reformas a la Constitución, en las que se reafirmaba la independencia del Estado y de la Iglesia Católica y se establecía que no se podían dictar leyes que prohibieran religión alguna; también se hacía énfasis nuevamente en el hecho de que el matrimonio, al igual que todos los demás actos civiles, eran de la exclusiva competencia de las autoridades de este ramo y se insistía en que las instituciones religiosas no podían adquirir bienes rai-

ces. Poco después, el 4 de octubre siguiente, se prescribió la fórmula para que el presidente de la República y demás funcionarios protestaran guardar y hacer guardar esas adiciones y reformas. A finales del año siguiente, el 14 de diciembre de 1874, el Congreso promulgó un decreto mediante el cual fueron elevadas al rango de normas constitucionales las Leyes de Reforma; asimismo, se añadieron otras disposiciones mediante las cuales se prohibió la enseñanza religiosa en las escuelas dependientes del gobierno y se estipuló que las contribuciones parroquiales debían ser voluntarias.⁷⁵

El punto culminante de la política anticatólica lo constituyeron la prohibición de las pocas órdenes religiosas que aún quedaban en territorio mexicano y la expulsión, a finales de enero de 1875, de una cuatrocientas diez hermanas de la caridad.⁷⁶

No obstante, la política anticatólica no se limitó a la restricción de la libertad de movimientos de la Iglesia Católica Romana, también se buscaron los medios para alentar la difusión de la propaganda religiosa disidente; indirectamente, al menos, si se considera que el gobierno rehusó a todos los grupos reformistas de la ciudad de México el otorgamiento de edificios religiosos, preocupado por aplicar de una manera estricta la ley del 4 de diciembre de 1860. Esa fue la razón por la que, en un momento presupuestario difí-

cil para el gobierno, los edificios y templos confiscados desde los tiempos del primer gobierno de Juárez a la Iglesia Católica, tanto en la capital como en provincia, fueron vendidos a bajos precios a los extranjeros interesados en adquirirlos. Así, en la capital, los metodistas pudieron comprar el ex Convento de San Francisco y la Capilla de San Andrés y, en diciembre de 1872, Matías Romero ofreció al presbiteriano Hutchinson el Templo de la Profesa en alrededor de 20,000 dólares, si bien la crisis económica estadounidense, que afectó a las finanzas de las misiones, impidió que se realizara la venta. Aunque la venta de edificios religiosos no se hizo exclusivamente a los protestantes, ya que también pudieron adquirirlos algunas logias masónicas y ciertos particulares, esas acciones son indicadoras del reconocimiento que se otorgó a las sociedades protestantes desde su llegada a México. Otro factor que demuestra el respaldo que recibieron esas organizaciones durante el gobierno de Lerdo lo constituye el hecho de que, entre 1861 y 1914, fueron propuestos para su uso, alquiler y venta 30 edificios, 18 de los cuales (60%) fueron ofrecidos entre 1872 y 1877, mientras que, antes y después de ese período, sólo fueron ofrecidos 7 y 5, respectivamente.⁷⁷ (Cf. Anexo II, Cuadro 2).

Por otra parte, Lerdo de Tejada prestó también un apoyo firme a las nuevas asociaciones religiosas en los momentos en que la Iglesia Católica desarrollaba una activa oposi-

ción. Tal fue lo que ocurrió el 24 de abril de 1873, cuando los misioneros se presentaron en Palacio para saludarlo y le preguntaron si estaría dispuesto "a añadir su garantía personal a la protección constitucional que se les había extendido".⁷⁸ Lerdo les aseguró que su determinación era hacer de la tolerancia religiosa un hecho cumplido en el país, y reiteró su posición en el Diario Oficial del 9 de agosto del mismo año en los siguientes términos:

Aunque el fanatismo de otras formas de religión puede suscitar disturbios populares contra los protestantes, la opinión de todas las clases ilustradas está en favor de la completa tolerancia. Tengo placer en decir que los predicadores de la doctrina protestante se han distinguido por su conducta como ciudadanos, ciñéndose a la generalización de doctrinas de sana moralidad y religión práctica. El gobierno empleará todo esfuerzo para castigar toda infracción y desea que los sacerdotes protestantes lo pongan en aptitud de tomar medidas para la prevención de abusos de esta clase. He tenido mucha satisfacción de conocer a unos caballeros que tan concienzuda y laboriosamente se han dedicado a un objeto de gran utilidad práctica.⁷⁹

En provincia, el apoyo varió según las tendencias liberales en el gobierno de cada estado. Así, en San Luis Potosí, a la llegada de Thomson en 1873, los liberales anticatólicos radicales detentaban el poder por la fuerza de las armas, pero un año después lo perdieron en favor de los liberales moderados, por lo que Thomson tuvo que pedir al general Sóstenes Rocha, gobernador de Zacatecas y gran amigo de los presbiterianos, una carta dirigida al general Mariano Escobedo, gobernador de San Luis Potosí, en la que aquél solicitaba a éste que asegurara la libertad de cultos en la Hacienda de Las Cruces.⁸⁰ En León, Guanajuato, el gobernador del estado, general Francisco Antillón, alquilaba un local de culto a los metodistas y les aseguró una protección vigorosa en contra de los ataques católicos.⁸¹ En Querétaro, por el contrario, el gobernador era antiprotestante, por lo que fue el alcalde de la ciudad quien recibió al misionero Phillips "muy cordialmente" y le prometió hacer lo posible para "preservar el orden durante los cultos".⁸² La situación pasaba, de una ciudad a otra y de un pueblo a otro, de la protección activa a la indiferencia o a la persecución, según el tipo de relación de las autoridades con el clero católico. En Córdoba, Veracruz, el jefe político ofreció su apoyo a los metodistas para la compra de la Capilla de San Antonio, mientras que, en la vecina ciudad de Orizaba, el jefe político, pretendidamente liberal, quiso

multarlos por el uso indebido del cementerio, pues tal uso iba en contra de las leyes, lo que sólo sirvió para "ponerlo en una situación ridícula" cuando los misioneros recurrieron al gobernador, ya que éste reafirmó la libertad de culto.⁸³

De manera general, no obstante, en ese contexto de lucha exacerbada entre el gobierno lerdistista y la Iglesia Católica, en especial después de la expulsión de las hermanas de la caridad y del inicio de la agitación cristera, las nuevas asociaciones religiosas protestantes fueron percibidas por los lerdistas como aliados útiles.⁸⁴

Aunque las sociedades misioneras habían instruido a sus enviados para que evitaran el identificarse con ningún partido político o tomar parte en movimiento civil alguno, los misioneros se encontraron estrecha e irremediablemente vinculados con los intereses liberales anticatólicos. Así lo escribió, en marzo de 1874, el superintendente metodista William Butler, después de haberse entrevistado con Lerdo de Tejada a propósito del asesinato de un misionero: "El Presidente comprendió con toda claridad que él y nosotros tenemos que permanecer unidos o caer juntos en el asunto de la libertad religiosa."⁸⁵

La prensa liberal se mostró muy favorable desde un principio al movimiento mexicano de reforma religiosa y siguió apoyando la propaganda protestante, en continuidad con su respaldo anterior. Únicamente en junio de 1874, El Moni-

tor Republicano prestó oídos a las acusaciones en el sentido de que las sociedades misioneras tenían como propósito último la anexión de México a Estados Unidos; pero es muy probable que tal posición fuese sólo momentánea y que haya sido adoptada por la influencia de los líderes protestantes mexicanos, en conflicto precisamente en ese momento con los misioneros. Al mes siguiente, el periódico volvió a publicar editoriales en favor de la tolerancia religiosa y demostró la misma simpatía de siempre hacia la disidencia religiosa anticatólica, en especial cuando liberales, masones y protestantes empezaron a sufrir persecuciones crecientes e incluso algunos de ellos fueron asesinados.⁹⁶

En este punto vale la pena el preguntarse en qué medida era legítima la sospecha de que la disidencia religiosa protestante era fomentada por el gobierno o los intereses estadounidenses. En primer lugar, se puede considerar que Nelson, el ministro plenipotenciario de Estados Unidos en México, mismo que dirigía la legación de ese país en la capital a la llegada de los primeros misioneros, se mostró siempre reservado. Aunque él presentó a varios de éstos al Presidente Lerdo, lo hizo por obligación, mas no por convicción. Lo anterior lo confirman los comentarios del misionero Phillips, quien lo acusaba de "encontrarse enteramente bajo la

influencia de Madame Iturbide, una de las grandes simpatizantes de los jesuitas en México, quien hizo de Nelson un instrumento para enredar al gobierno cuando éste trató de expulsar a aquellos".⁸⁷

En julio de 1873, Nelson fue reemplazado por el coronel John W. Foster, presbiteriano convencido, quien desde su llegada ofreció sus servicios como persona, no como funcionario, a la junta misionera estadounidense. Foster intervino varias veces ante el gobierno mexicano para pedir y exigir castigos ejemplares en los casos de asesinato de misioneros en Ahualulco, Jalisco, en 1874, y en Acapulco, Guerrero, en 1875; pero actuó de igual manera en casos similares ocurridos en el país a ciudadanos estadounidenses comunes. La simpatía personal que siempre manifestó por la propagación del protestantismo no es un factor que permita afirmar que la apoyó deliberadamente con fines anexionistas o de otra índole. Un hecho que debe tomarse en cuenta es que las asociaciones protestantes formadas por las minorías disidentes no dependían de la embajada del vecino país para propagarse, como se ha pretendido hacer creer, sino que, antes bien, fue su anticatolicismo ardiente lo que las llevó a optar por las organizaciones misioneras protestantes para llevar adelante una lucha iniciada más de una década antes.

Por lo demás, si bien es cierto que el gobierno de Estados Unidos apoyó al gobierno liberal de Lerdo, el conducto para tal política nunca lo fueron las minorías religiosas.⁸⁸

En segundo lugar, la actitud de los empresarios de Estados Unidos en México confirma también la inexistencia de la intención de valerse de la religión como un medio político o económico con propósitos anexionistas. Aunque algunos propietarios anglosajones de fábricas o minas, ingleses en su mayoría (por anglosajones, se entienden tanto los estadounidenses como los ingleses), favorecieron la formación de congregaciones protestantes y la creación de escuelas bajo la conducción de los misioneros, los grandes empresarios ferrocarrileros estadounidenses, como Edward Lee Plumb, consideraban que las misiones protestantes de su país eran más bien un elemento perturbador, ya que, les parecía, las sociedades misioneras y la propagación del protestantismo contribuían a crear prejuicios negativos en contra de toda empresa estadounidense y, por ende, ejercían un efecto desfavorable sobre los proyectos y negocios ferrocarrileros.⁸⁹

La acusación proferida por los sectores católicos y conservadores de que el protestantismo era la vanguardia de la anexión de México a Estados Unidos se originaba en gran medida en su propia preocupación por la acusación que, a su vez, los liberales lanzaban contra ellos en el sentido de que la Iglesia Católica era el aliado del Vaticano, una ven-

depatrias que respondía ante todo a los intereses foráneos y de ninguna manera a los nacionales.⁹⁰ De la misma manera que la Iglesia Católica defendió siempre su mexicanidad, así los protestantes se apresuraron a enviar una carta de protesta al editor del Monitor Republicano, en junio de 1874, en la que le aseguraban que tanto los misioneros extranjeros como los dirigentes mexicanos del movimiento religioso protestante rechazaban la idea de la anexión o del desmembramiento del territorio nacional.⁹¹

Incluso algunos intelectuales liberales (en particular, además del caso ya considerado de Ignacio Manuel Altamirano, José María Vigil) se revelaron como entusiastas portavoces de la propaganda protestante en México; y éste último siguió con un extremo interés su propagación e influencia en los planos político y social. Vigil retomaba los argumentos liberales clásicos que consideraban al catolicismo como una rémora para el progreso y, según él, el catolicismo no había echado raíces profundas en México porque los indígenas lo habían percibido como un instrumento de coerción que dependía de una autoridad extranjera y había sido hostil a la independencia; además, por haberse colocado constantemente del lado de sus opresores, no era conciliable con la emancipación del pueblo, la libertad ni el progreso de la patria y, en consecuencia, tal institución, "fundada en el fraude, la fuerza y el embrutecimiento de los pueblos, debía desapare-

cer". Así, según Vigil, para nadie debería ser una sorpresa el que, en un contexto religioso como el mexicano, el protestantismo se haya desarrollado con rapidez; lo que Vigil "aplaudía sin reserva", porque sólo una reforma religiosa podía permitir que "termine una crisis harto peligrosa debido a la oposición entre una sociedad retrógrada y monárquica en la iglesia, progresista y liberal, en la plaza pública". El protestantismo constituía, pues, el camino medio para armonizar esas dos tendencias antagónicas, "porque en el siglo XIX ni el culto a Huizilopochtli, ni el cristianismo semirábigo de Felipe II pueden satisfacer las necesidades morales de un pueblo republicano que aspira a ocupar un lugar en la moderna civilización."²²

Vigil resumía así toda la concepción que los liberales radicales tenían de la disidencia religiosa y la utilización que esperaban hacer de ésta. Empero, la realidad social era rebelde a las intenciones liberales y, mientras que la plaza pública se encontraba en manos de la sociedad tradicional y de la Iglesia Católica, los discursos modernos y republicanos brotaban en el reducido espacio de las asociaciones liberales minoritarias. Muy rápidamente, tanto liberales como protestantes habrían de experimentar la resistencia de la sociedad tradicional a la intención política liberal de imponer las disposiciones constitucionales. A través de su jerarquía, la Iglesia Católica reaccionó inmediatamente a la

elevación a rango constitucional de las Leyes de Reforma y a la expulsión de las hermanas de la caridad. Las cartas pastorales se sucedieron para denunciar esos hechos, para excomulgar a los funcionarios que habrían de prestar juramento a la Constitución y para exhortar al pueblo mexicano a combatir a protestantes, liberales y masones.⁹³

A la par con sus jerarquías, que muchas veces alentaron a las masas para que se combatiera a los disidentes religiosos, unos cuantos sacerdotes de poblaciones rurales azuzaron al pueblo contra masones y protestantes. Las movilizaciones populares antiprottestantes fueron un hecho muy generalizado cuando se iniciaban las actividades del culto disidente en nuevas poblaciones. Así ocurrió, a partir de 1873, en Toluca y en Capulhuac, Estado de México, en Tizapán, Distrito Federal, en San Luis Potosí, S. L. P., en Jerez y Zacatecas, Zacatecas, y, en 1874, en Ahualulco, Jalisco.⁹⁴ A partir de 1875, esos movimientos persecutorios se dirigieron contra todos los liberales radicales, así como contra protestantes y masones, en Acapulco, Guerrero, en Dolores Hidalgo, Guanajuato, y en Tizapán, San Lorenzo Tezonco y Culhuacán, Distrito Federal. Según Juan Amador, esos movimientos antiliberales eran "ensayos para sondear el espíritu del gobierno y del país en general".⁹⁵ En particular, la expulsión de las hermanas de la caridad dio lugar a "sordos y siniestros rumores de una conflagración que el bando clerical tenía

preparada para incendiar el país".⁹⁶ Numerosas gavillas de insurrectos "cristeros" atacaban diligencias y bienes de los liberales, entre Toluca y San Luis Potosí, al grito religioso de: "¡Mueran los protestantes y los masones!"⁹⁷

En apoyo a la agitación antiliberal, el Plan de Nuevo Urecho, proclamado el 3 de marzo de 1875, dio cohesión a la reacción católica contra las medidas de los liberales, acusados de haber "herido el sentimiento religioso de la nación".⁹⁸ Su primer punto consistía en abolir la Constitución liberal, "impuesta por las armas y contra la expresa voluntad del pueblo mexicano"; y una de las primeras medidas sugeridas era el que se negociara un concordato con la Santa Sede y se convocara a un nuevo congreso para constituir el país en forma republicana, pero con el catolicismo como religión oficial.⁹⁹

El gobierno no únicamente tuvo que enfrentar una oposición católica exacerbada, desde principios de 1875, por las medidas anticlericales adoptadas, sino que, con la perspectiva de las elecciones de 1876 y de la reelección de Lerdo de Tejada, se constituyó una oposición liberal en torno al Plan de Tuxtepec, elaborado en diciembre de 1875, bajo la conducción del general Porfirio Díaz. El plan criticaba severamente la gestión del gobierno, acusado de elevar el abuso a categoría de sistema, con un desprecio total por la moral y la ley, y de usar de la fuerza y el soborno para hacer

triunfar siempre a los candidatos oficiales. Como primer punto, se declaraba la vigencia de la Constitución de 1857 y de sus adiciones aprobadas en el Congreso, incluidas las Leyes de Reforma, por cierto, y se hacía énfasis en la no reelección como condición absoluta. No cabe duda de que tanto el Plan de Tuxtepec como la actitud personal de Díaz se situaban en la continuidad de los principios y las acciones liberales y reformistas; Díaz descartó de esa manera la tentación de recurrir desde un principio a la ayuda o a la simpatía de los conservadores y de los católicos.¹⁰⁰ Sin embargo, ello no impidió que entre protestantes y liberales radicales y lerdistas corriera el rumor de que la Iglesia Católica ayudaba e incluso financiaba la revuelta tuxtepeca-
na.¹⁰¹ Esta sospecha se reforzó cuando muchos de los protestantes tuvieron que sufrir la leva impuesta por autoridades opuestas.¹⁰²

La persecución religiosa, redoblada en 1875 y 1876, y esa represión contra la disidencia religiosa contribuyeron a reforzar el sentimiento de que la suerte del protestantismo estaba ligada al régimen lerdistista.¹⁰³ A las acciones bélicas que siguieron a la proclamación del Plan de Tuxtepec, se sucedieron actos antiprotestantes favorables a ellas, como, por ejemplo, a la entrada de las tropas del general García de la Cadena a la Ciudad de Zacatecas, en la que se hicieron diversos intentos por destruir la residencia de los misione-

ros y quemar la capilla presbiteriana. Aun después, García de la Cadena se mostró reacio a proporcionar a los misioneros la protección que le solicitaban, debido, quizás, a los lazos entre lerdistas y protestantes. En Querétaro, el nuevo gobernador tampoco quiso otorgar las garantías constitucionales en materia de culto. Es probable que tales actitudes estuvieran dirigidas a evitar los excesos cristeros, atizados tanto por el anticatolicismo radical de los lerdistas como por el antiliberalismo de los católicos;¹⁰⁴ o, también, que fuesen el principio de una política realista que había tomado en cuenta, como lo observó un misionero, que, "desde el punto de vista numérico, el gobierno de Lerdo está débilmente apoyado por la opinión pública contraria a la 'Iglesia' y tiene que ser cauto de no llevar su acción demasiado lejos".¹⁰⁵

Por su parte, la Iglesia Católica aprovechó las circunstancias excepcionales para redoblar su lucha antiprotestante y favoreció movilizaciones populares; como fue el caso en Querétaro, en Guanajuato y en León.¹⁰⁶ En otros casos se hizo correr el rumor de que eran los protestantes quienes conspiraban contra el gobierno; como ocurrió en la ciudad de Oaxaca, donde, el 20 de junio de 1875, algunos antiprotestantes hicieron estallar unas bombas en el atrio de la Iglesia de la Concepción, que les había sido alquilada por el

propio gobierno, al grito de "¡Pronunciamiento!", provocando así la inmediata represión de las tropas.¹⁰⁷

Los católicos se valieron de todos los medios para poner fin a la disidencia religiosa que había prosperado a la sombra del régimen de Lerdo. En los lugares de culto fueron emplazados informantes, los cuales tomaban los nombres de los participantes para después publicarlos y, así, lograr que éstos fuesen despedidos de las empresas en las que trabajaban y bloqueados por los comerciantes, con lo que lograban marginarlos de la comunidad. A esas medidas se añadieron las excomuniones, como, en Guanajuato, la de Pedro Delgado, organizador de un club de estudiantes liberales, director de la Escuela de Artes, simpatizante de los protestantes y descrito como "liberal rojo".¹⁰⁸

En ese ambiente de delación e inseguridad política, la lucha ideológica cobró toda su intensidad; así en Jerez, Zacatecas, donde en todas las esquinas de la población se colocaron carteles en los que se atacaba al dirigente presbiteriano y sus creencias.¹⁰⁹ También surgieron periódicos católicos de combate, como La Antorcha Católica, en Zacatecas, y La Razón Católica, en San Luis Potosí, para contrarrestar la "funesta influencia" de los periódicos protestantes, que a menudo rivalizaban en los excesos verbales; como cuando El Heraldo de Toluca tachó a la Iglesia Católica, con términos apocalípticos, de "gran prostituta", de "Babilonia

borracha de sangre", y a los sacerdotes de "impostores y ladrones".¹¹⁰ El superintendente metodista criticó esos excesos como "amargas polémicas" y rehusó siempre dejarse llevar a efectuar él tales ataques, pero sí pidió a la junta misionera una prensa para contrarrestar la propaganda antiprotestante que realizaba la prensa católica exaltada.¹¹¹ En realidad, los ataques católicos se dirigían a menudo tanto contra los protestantes como contra los liberales. Así, en el Catecismo para uso del pueblo, publicado por José Ramón Arzac, canónigo de la Catedral de Guadalajara, se acusaba, al protestantismo, de "propugnar el retroceso, el fanatismo y el desorden en las sociedades" y, a la reforma liberal, de intentar "envilecer las inteligencias, prostituir las clases sociales y embrutecer a los pueblos mexicanos" por ser una "tardía y mezquina imitación del protestantismo".¹¹² En el año de 1877, el obispo de Tulancingo, Hidalgo, redactó una carta pastoral sobre el protestantismo y la masonería en la que demostraba que se trataba de demonios asociados y advertía a sus feligreses que evitaran todo contacto con esos dos grupos.¹¹³

Por supuesto, protestantes y liberales radicales andaban armados para protegerse de las turbas y a menudo hicieron uso también de la violencia. Así, en Ahualulco, donde en 1874 habían sido asesinados el misionero Stephens y su colaborador, impidieron la entrada al arzobispo tapatío Pe-

dro Loza en 1877.¹¹⁴ Según González Navarro, en el Estado de México, algunos protestantes y liberales radicales se introdujeron en el templo católico de una pequeña población, del que robaron las alhajas y rompieron las imágenes o las colocaron en posturas indecentes.¹¹⁵

Una de las primeras consecuencias de la agitación clerical y de las circunstancias políticas excepcionales fue el fortalecimiento de la alianza entre las minorías liberales y protestantes anticitólicas; otra, la identificación de los protestantes con el régimen de Lerdo de Tejada, ya que éste les había otorgado su protección y había buscado poner en práctica una política anticitólica sistemática. A ello se debió el que los sectores protestantes minoritarios sospecharan desde un principio del movimiento tuxtepecano y adoptaran sin crítica previa los rumores de la alianza de Díaz con el clero.

En noviembre de 1876, en la batalla de Tecuac, Díaz derrotó a las tropas lerdistas y, en diciembre del mismo año, entró a la capital. Por su lado, José María Iglesias, quien también se había pronunciado contra la reelección de Lerdo a la presidencia, abandonó la lucha en Guanajuato, mientras éste último huía al extranjero. En enero del año siguiente, Juan N. Méndez, presidente interino, convocó a elecciones, en las que triunfó Díaz. Desde los inicios de su mandato, Díaz se mostró fiel al Plan de Tuxtepec en materia religio-

sa, por lo que, para abril de 1877, las sospechas de los protestantes hacia el tuxtepecanismo parecían desvanecerse poco a poco. Según el comentario de un misionero, el gobierno de Díaz se mostraba más liberal que lo esperado¹¹⁶ y no parecía que fuese necesario modificar la política liberal.

A lo largo del gobierno de Lerdo, la disidencia religiosa se expandió, pasando de unas cincuenta sociedades reformistas a más de 125 en 1875, según fuentes oficiales.¹¹⁷ Si bien el movimiento se encontraba momentáneamente frenado, ello se debía a las precarias condiciones políticas que habían sacudido al país y no al nuevo gobierno de Díaz. Por lo demás, como ya se ha mencionado, un factor externo, la crisis económica que afectó a Estados Unidos, provocó la reducción del presupuesto de las sociedades misioneras, cuyas actividades se vieron paralizadas.¹¹⁸

Con todo, la agitación religiosa y política contribuyó en gran medida a reforzar el anticatolicismo de los sectores minoritarios que habían depositado en el gobierno de Lerdo de Tejada su esperanza de doblegar de una vez y para siempre a la Iglesia Católica Romana. La reacción popular a esa política liberal radical y el triunfo de los liberales anti-lerdistas fortalecieron la alianza entre los radicales reli-

giosos y los radicales liberales, que habían sufrido juntos persecuciones y represiones. Las reivindicaciones de esas minorías liberales radicales no cambiarían con el nuevo régimen de Díaz, y su aceptación del nuevo gobierno iba a depender de la actitud que éste asumiera ante la Iglesia Católica y del respeto que demostrara por las leyes constitucionales.

- ¹ Alcalá, 1984, p. 259.
- ² "Hutchinson to Ellinwood", México, 19 de marzo de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1872-1876, f. 68; Butler, 1918, p. 44; La Lanza de San Baltazar, 31 de julio de 1873, p. 4.
- ³ El Siglo XIX, 27 de marzo de 1870, p. 1; La Estrella de Belén, 24 de junio de 1870, p. 1.
- ⁴ El Siglo XIX, 19 de junio de 1870, p. 1.
- ⁵ "Ciudadanos de la ciudad de México al C. Gobernador del Distrito Federal", México, 30 de agosto de 1872, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Culto, 1872, L. 1, ff. 2-20.
- ⁶ "Arcadio Morales y otros al Sr. Gobernador del Distrito Federal", México, 27 de enero de 1873, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Culto, 1873, L. 14, ff. 2-18; "Agustín Palacios y otros al C. Presidente de la República", México, 19 de octubre de 1873, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Culto, 1873, L. 9, f. 1.
- ⁷ "Secretario de Gobernación a Agustín Palacios", México, 10 de octubre de 1873, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Culto, 1873, L. 9, f. 2; "Oficial Mayor de Gobernación a Arcadio Morales", México, 13 de febrero de 1873, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Culto, 1873, L. 14, f. 9.
- ⁸ "Pitkin to Irving", Bogotá, 23 de enero de 1872, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1872-1876, f. 193; Rankin, 1875, p. 164.
- ⁹ 54th Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the Year 1872, impreso para la Sociedad, Nueva York, 1873, pp. 10, 12 y 14; Handy, 1979, pp. 174-175.
- ¹⁰ 55th Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the Year 1873, impreso para la Sociedad, Nueva York, 1874, pp. 44-45.
- ¹¹ 35th Annual Report of the Missionary Society of the Presbyterian Church in the USA to the General Assembly celebrated in Detroit, Michigan, May 16-29, 1872, en Martínez López, 1972, p. 47.
- ¹² Samuel P. Craver, "La misión del protestantismo en México", en ACI, junio de 1877, p. 20; La Estrella de Belén, 10 de julio de 1870, pp. 1 y 2.
- ¹³ "La misión de El Faro", en EF, 19 de enero de 1885, p. 2.
- ¹⁴ "Reglas generales de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur en México", en EM, agosto de 1879, p. 29.
- ¹⁵ Handy, 1979, pp. 274-280; Beranger y Rougé, 1981, p. 221.
- ¹⁶ ACI, mayo de 1877, p. 15. En esta misma línea de razonamiento, John Wesley Butler, superintendente metodista en México, tradujo el libro de Emile de Laveleye intitulado El

porvenir de los pueblos católicos, en DH, 16 de octubre de 1894, p. 1.

¹⁷ Guerra, 1896, t. I, pp. 31 y 30-37.

¹⁸ "Bishop Matthew Simpson to William Butler", Filadelfia, 8 de diciembre de 1872, en AM-LWB, 1872.

¹⁹ "Thomson to Ellinwood", México, 8 de octubre de 1872, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1872, f. 25; Berta Westrup de Velasco, "Apuntes biográficos de Thomas Westrup", en MC, 5 de octubre de 1922, p. 843.

²⁰ "Kilbourne to Ellinwood", Monterrey, 15 de septiembre de 1877, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1877, f. 188; William Butler to Simpson", México, 25 de marzo de 1874, en AM-LWB, 1873-1876; ACI, noviembre de 1884, p. 61.

²¹ "Simpson to Butler", Filadelfia, 8 de diciembre de 1872, en AM-LWB, 1872; Mexican Mission of the Methodist Episcopal Church, The New Orleans Christian Advocate, Nueva Orleans, 27 de febrero de 1873, p. 2; Butler, 1902; The New Orleans Christian Advocate, 3 de abril de 1873, p. 4; 55th Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the Year 1873, publicado para la Sociedad, Nueva York, 1874, p. 141.

²² EF, 10 de junio de 1887, p. 85.

²³ "Butler to Eddy", México, 22 de agosto de 1874, en AM-LWB, 1873-1876; "Clark to Ellinwood", Boston, 30 de mayo de 1874, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1874, f. 173.

²⁴ "Bishop Keener to editor", en The New Orleans Christian Advocate, 26 de marzo de 1874, p. 1; "Butler to Simpson", México, 21 de agosto de 1874, en AM-LWB, 1873-1876; "Pitkin to Ellinwood", Villa de Cos, 10 de marzo de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 70; "Phillips to Ellinwood", México, 9 de agosto de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 116; "Butler to Gilman", México, 5 de febrero de 1875, en AM-LWB, 1873-1876; 55th Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the Year 1873, impreso para la Sociedad, Nueva York, 1874, pp. 140-142; "Clark to Ellinwood", Boston, 16 de julio de 1877, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1877, f. 174; ACI, noviembre de 1884, p. 61.

²⁵ Annual Tabular View for the Year 1874-1875, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1875, f. 192. Los principales periódicos eran La Antorcha Evangélica (Villa de Cos, Zacatecas, 1873), La Lanza de San Baltazar, Guadalajara, 1873), El Heraldillo Cristiano (Toluca, 1874), El Abogado Cristiano Ilustrado (México, 1877), El Evangelista Mexicano (México, 1879), El Faro (México, 1885) y El Testigo (Guadalajara, 1887).

²⁶ "Phillips to Ellinwood", México, 9 de agosto de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 116; "Hutchinson to Ellinwood", México, 11 de septiembre de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1873, f. 124; "Butler to Palacios", México, 29 de julio

de 1881, en AM-LJWB, 1880-1885; "Butler to Drees", México, 30 de agosto de 1880, en AM-LJWB, 1880-1885.

²⁷ MR, 12 de junio de 1874, p. 1, y 17 de junio de 1874, p. 1; "Thomson to Ellinwood", Zacatecas, 3 de julio de 1874, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1874, f. 177; "Butler to Simpson", México, 20 de julio de 1874, en AM-LWB, 1873-1876; "Butler to Eddy", México, 31 de julio de 1874, en AM-LWB, 1873-1876.

²⁸ "Phillips to Ellinwood", México, 30 de enero de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 53.

²⁹ "Phillips to Ellinwood", México, 30 de enero de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 53.

³⁰ "Phillips to Ellinwood", México, 26 de abril de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 85; "Hutchinson to Ellinwood", México, 23 de noviembre de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1873, f. 134; "Hutchinson to Rankin", México, 13 de mayo de 1876, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1876, f. 102.

³¹ "Hutchinson to Eddy", México, noviembre de 1874, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1874, f. 191; "Butler to Dashiell", México, 8 de diciembre de 1874, en AM-LWB, 1873-1876; "Alejo Hernández to Editor", en The New Orleans Christian Advocate, 8 de agosto de 1873, p. 4; EF, 15 de diciembre de 1895, p. 191.

³² "Hutchinson to Eddy", México noviembre de 1874, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1874, f. 191; "Phillips to Ellinwood", Guanajuato, 2 de abril de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 77.

³³ "Hutchinson to Ellinwood", México, 28 de septiembre de 1875, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1875, f. 45; "Thomson to Ellinwood", San Luis Potosí, 16 de junio de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 102.

³⁴ "Phillips to Ellinwood", Zacatecas, 29 de enero de 1877, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1877, f. 171.

³⁵ Ibidem.

³⁶ "Pitkin to Ellinwood", Villa de Cos, 14 de febrero de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 63.

³⁷ "Butler to Eddy", México, 22 de agosto de 1874, en AM-LWB, 1873-1876.

³⁸ "Phillips to Ellinwood", Zacatecas, 26 de diciembre de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1873, f. 141.

³⁹ "Pitkin to Ellinwood", Zacatecas, 16 de agosto de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1873, f. 143; "Thomson to Ellinwood", San Luis Potosí, 13 de enero de 1874, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1874, f. 150; "Pitkin to Ellinwood", Fresnillo, 11 de julio de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 108.

⁴⁰ 59th Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the Year 1877, impreso para la Sociedad, Nueva York, 1878, p. 161.

⁴¹ "Phillips to Ellinwod", México, 16 de mayo de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 94; EF, 15 de noviembre de 1938, p. 10..

⁴² "Phillips to Ellinwood", México, 26 de abril de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 85; Manuel Zavaleta, "Gratas remembranzas", en El Nuevo Faro, octubre de 1923, p. 4.

⁴³ "Phillips to Ellinwood", México, 14 de julio de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 106; 58th Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the Year 1876, impreso para la Sociedad, Nueva York, 1877, pp. 141-142.

⁴⁴ Reynaldo Sordo Cedeño, "Las sociedades de socorros mutuos, 1867-1880", en HM, 1983, pp. 129 y 79.

⁴⁵ El Socialista, 11 de febrero de 1872, citado por Reynaldo Sordo Cedeño, op. cit., p. 86; Hobsbawm, 1979, pp. 36 y ss.

⁴⁶ "Butler to Simpson", México, 12 de noviembre de 1874, en AM-LWB, 1873-1876; EF, 10 de agosto de 1902, p. 117; ACI, 12 de mayo de 1904, p. 153.

⁴⁷ González y González, 1956, pp. 420, 421, 437 y 439.

⁴⁸ Idem, p. 437.

⁴⁹ MR, 24 de octubre de 1877, p. 3; y 6 de junio de 1876, p. 2.

⁵⁰ El Hijo del Trabajo, 11 de enero de 1880, p. 1.

⁵¹ "Thomson to Ellinwood", Zacatecas, 8 de enero de 1875, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1875, f. 8.

⁵² AE, 30 de enero de 1873, p. 2

⁵³ El Socialista, citado por García Cantú, 1980, p. 178. Notas históricas de conversaciones con el Pbro. José Antonio Carrión recogidas por el Sr. Lorenzo J. Saucedo en México, D.F., el 6 y el 8 de agosto de 1947, mimeo, 11 pp., p. 5, Archivo de la Iglesia Episcopal de México.

⁵⁴ Para la prensa protestante posterior, socialismo se convirtió en sinónimo de cooperativismo y mutualismo; véase, e. g., ACI, 10 de abril de 1890, p. 53, y 15 de septiembre de 1890, p. 125.

⁵⁵ William Wallace, "Field Report of William Wallace for the year 1910", Coyoacán, 18 de enero de 1911, en PCBFM-MCR, vol. 258, Field Reports, 1911.

⁵⁶ "Thomson to Ellinwood", San Luis Potosí, 13 de enero de 1874, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1874, f. 150.

⁵⁷ "Wallace to Ellinwood", Zacatecas, 5 de octubre de 1878, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1878, f. 57.

⁵⁸ "Thomson to Ellinwood", San Luis Potosí, 13 de enero de 1874, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1874, f. 150; ACI, 10 de mayo de 1892, p. 71, y 15 de septiembre de 1894, p. 151.

⁵⁹ "Phillips to Ellinwood", México, 28 de agosto de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 119.

⁶⁰ "Butler to Reed", México, 6 de marzo de 1874, en AM-LWB, 1873-1876.

⁶¹ "Thomson to Ellinwood", San Luis Potosí, 5 de enero de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 55.

⁶² ACI, diciembre de 1877, p. 66; González Navarro, 1957, p. 471; ACI, septiembre de 1877, p. 42.

⁶³ En 1876, los metodistas contaban con 9 escuelas primarias y 2 orfanatorios; cf. 58th Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the Year 1876, impreso para la Sociedad, Nueva York, 1877, pp. 141-142. A mediados de 1876, por su parte, los congregacionalistas mantenían en la región de Monterrey 8 escuelas primarias con 150 alumnos; cf. "Clark to Ellinwood", Boston, 16 de julio de 1877, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1877, f. 174.

⁶⁴ No hemos considerado la variable militar como profesión de origen porque todos los dirigentes reclutados que fueron militares lo habían sido durante las guerras de Reforma y contra la intervención francesa, pero no lo eran en el momento de su ingreso a las sociedades misioneras, aunque sí conservaban sus grados; cf. el Cuadro N° 1, Anexo II.

⁶⁵ La información proviene de Annual Report of the Missionary Society of the Methodist..., op. cit., 1873-1880; Annual Tabular View for the Year 1874-1875, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1875, f. 192; "Phillips to Ellinwood", Zacatecas, 31 de diciembre de 1875, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1875, f. 60; Souvenir Book of the Golden Anniversary or Jubilee of the Methodist Episcopal Church in Mexico (1873-1923), Cupsa, México, 1924; véase, además, Cardoso, 1980, p. 18.

⁶⁶ ACI, 19 de abril de 1877, p. 1, abril de 1879, p. 6, y noviembre de 1881, p. 58.

⁶⁷ La Lanza de San Baltazar, 31 de julio de 1873, p. 1.

⁶⁸ Leal y Woldenberg, 1980, p. 146.

⁶⁹ Calderón, 1955, p. 97. Guillermo Prieto lo hizo notar en la propia época: "En cuanto tenía chaqueta y más de dos camisas, el artesano pensaba ingresar al club y ser por lo bajo protestante o regidor, o cuando menos francmasón"; Guillermo Prieto, Viaje a los Estados Unidos, Imprenta del Comercio de Dublán y Chávez, México, 1877-1878, 3 vols., vol. 1, p. 203.

⁷⁰ "Butler to Eddy", México 12 de octubre de 1874, en AM-LWB, 1873-1876.

⁷¹ "Agustín Palacios et al. al C. Presidente de la República", México, 19 de octubre de 1873, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Culto, 1873, L. 2, f. 2; "Arcadio Morales et al. al Sr. Gobernador del Distrito Federal", México, 27 de enero de 1873, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Culto, 1873, L. 14, f. 2; "Ciudadanos de la ciudad de México al C. Gobernador del Distrito Federal", Méxi-

co, 30 de agosto de 1872, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Culto, 1872, L. 1, f. 2.

⁷² El periódico La Lanza de San Baltazar, del 18 de septiembre de 1873, p. 1, describe a Hidalgo como "el cristo de la independencia, el redentor del pueblo mexicano, el Moisés que salvó a su pueblo". También se encuentran expresiones similares referidas a Juárez, a quien se describía como "el misionero de Dios, el apóstol cuya vida fue la de un justo", en El Federalista, 21 de julio de 1874, p. 2.

⁷³ MR, 25 de julio de 1874, p. 2.

⁷⁴ Díaz, 1977, p. 182.

⁷⁵ Pérez Lugo, 1926, pp. 239, 241 y 242; véase también el decreto del 13 de mayo de 1873 del Congreso de la Unión, en el que se prohibían las manifestaciones y actos religiosos de cualquier culto fuera de los templos, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Culto, 1873, L. 19, f. 5; AE, 13 de noviembre de 1873.

⁷⁶ Alcalá, 1984, pp. 261-262.

⁷⁷ "Phillips to Ellinwood", México, 2 de diciembre de 1872, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1872, f. 37; "Phillips to Ellinwood", México, 27 de diciembre de 1872, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1872, f. 47. Acerca del templo usado por la logia masónica, véase El Siglo XIX, 3 de junio de 1888, p. 3.

⁷⁸ "Hutchinson to Ellinwood", México, 25 de abril de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 83.

⁷⁹ Diario Oficial, 9 de agosto de 1873.

⁸⁰ "Phillips to Ellinwood", Zacatecas, 26 de diciembre de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1873, f. 141.

⁸¹ "William Butler to Dashiell", México, 1876, en AM-LWB, 1873-1876.

⁸² "Maxwell Phillips a Porfirio Díaz", Zacatecas, 8 de abril de 1877, en Archivo del General Porfirio Díaz, Ed. Elede, México, 1956, t. XXI, pp. 65-66; "Phillips to Ellinwood", Querétaro, 19 de abril de 1876, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1876, f. 94.

⁸³ "Cooper to Butler", Orizaba, 23 de agosto de 1873, en AM-LWC, 1873-1877.

⁸⁴ Así lo hacen notar El Siglo XIX, 11 de marzo de 1874, p. 1, 25 de marzo de 1874, p. 1, y 7 de abril de 1874, p. 1; y MR, 30 de enero de 1875, p. 3, 11 de febrero de 1875, p. 3, 9 de mayo de 1876, p. 1, 16 de mayo de 1876, p. 3, 3 de agosto de 1876, p. 1, y 19 de agosto de 1876, p. 1.

⁸⁵ "Butler to Simpson", México, 25 de marzo de 1874, en AM-LWB, 1873-1876.

⁸⁶ MR, 25 de julio de 1874, p. 2, 30 de enero de 1875, p. 3, 11 de febrero de 1875, p. 3, 18 de febrero de 1875, p. 3.

⁸⁷ "Phillips to Ellinwood", México, 6 de junio de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 99.

⁸⁸ "Foster to Ellinwood", Evansville, 27 de febrero de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 66; "Foster to Ellinwood", Evansville, 5 de mayo de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 90; "Foster to Ellinwood", Evansville, 26 de noviembre de 1875, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1875, f. 53; "Butler to Dashiell", México, 20 de octubre de 1875, en AM-LWB, 1873-1876; Zorrilla, 1969, pp. 526-528.

⁸⁹ "Thomson to Ellinwood", México, s. f., en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 3; Calderón, 1955, pp. 717 y 732; "Ellinwood to Hutchinson", Omaha, 15 de julio de 1874, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1874, f. 180.

⁹⁰ Sinkin, 1979, p. 144.

⁹¹ "Jonás Valdespino, Francisco Aguilar y Arcadio Morales to the Editor of The Monitor", carta traducida en PCBFM-MCR, vol. 52, enero de 1875, f. 1.

⁹² José María Vigil, "Catolicismo y protestantismo", en El Porvenir, 23 de noviembre de 1875, p. 1; idem., "La propaganda protestante", en MR, 19 de febrero de 1879, p. 1.

⁹³ "Instrucción pastoral de los Arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara a su venerable clero y sus fieles con ocasión de la ley orgánica del 10 de diciembre próximo pasado expedida por el Soberano Congreso Nacional y sancionada por el Supremo Gobierno en 14 del mismo mes", en El Mensajero Católico, 15 de abril de 1875, p. 22; "Manifestación que hace el obispo de León a su venerable clero, fieles diocesanos y a todo el mundo católico contra el proyecto de ley orgánica que se discute en el Congreso General", México, 1875, en Alcalá, 1984, p. 263; Ramón Camacho, Carta Pastoral que el Illmo. Sr. D. Ramón Camacho, obispo de Querétaro, dirige a sus diocesanos con motivo de una invitación pública del Sr. Maxwell Phillips para el establecimiento de un templo evangélico en esa ciudad, Imprenta Católica, Toluca, 1876; AE, 4 de febrero de 1875, p. 1.

⁹⁴ "Allen to Ellinwood", México, 28 de febrero de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 67; "Hutchinson to Ellinwood", México, 19 de marzo de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 68; "Hutchinson to Ellinwood", México, 7 de marzo de 1874, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1874, f. 159; MR, 27 de septiembre y 29 de octubre de 1873; Haven, 1875, pp. 446-449 y 466-467; MH, junio de 1874, p. 187.

⁹⁵ AE, 25 de febrero de 1875, p. 4, 19 de abril de 1875, p. 4; "Hutchinson to Eddy", México 4 de mayo de 1875, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1875, f. 26; El Siglo XIX, 7 de abril de 1874, p. 1; MR, 30 de enero de 1875, p. 3, 19 de febrero de 1875, p. 3, 11 de febrero de 1875, p. 3, 9 de mayo de 1876, p. 1, 18 de mayo de 1876, p. 3; The Two Republics, 5 de febrero de 1875, p. 3; "Thomson to Eddy", Zacatecas, 28 de febrero de 1875, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1875, f. 13.

⁹⁶ AE, 28 de abril de 1875, p. 1.

⁹⁷ AE, 28 de abril de 1875, p. 4, 12 de mayo de 1875, p. 1; "Thomson to Ellinwood", Zacatecas, 14 de mayo de 1875, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1875, f. 29; MH, diciembre de 1875, p. 309.

⁹⁸ Cosío Villegas, 1959, p. 777.

⁹⁹ Ibid., pp. 776-777.

¹⁰⁰ Ibidem, pp. 799-800.

¹⁰¹ "Thomson to Eddy", Zacatecas, 20 de octubre de 1876, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1876, f. 129; "Thomson to Eddy", Zacatecas, 10 de noviembre de 1876, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1876, f. 130. Sinkin afirma que el clero apoyó la rebelión tuxtepecana con la esperanza de recibir un mejor trato de Porfirio Díaz; Sinkin, 1979, p. 145.

¹⁰² "Butler to Dashiell", México, 10 de marzo de 1876, en AM-LWB, 1873-1876; AE, 15 de mayo de 1876, p. 4; 58th Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the Year 1876, impreso para la Sociedad, Nueva York, 1877, p. 143; "Hutchinson to Ellinwood", México, 14 de marzo de 1876, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1876, f. 79.

¹⁰³ "Phillips to Ellinwood", Zacatecas, 30 de junio de 1875, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1875, f. 31; "Phillips to Ellinwood", Veracruz, 27 de noviembre de 1876, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1876, f. 132; AE, 16 de junio de 1875, p. 4, 7 de julio de 1875, p. 4.

¹⁰⁴ MR, 9 de mayo de 1876, p. 1, 18 de mayo de 1876, p. 3, 17 de junio de 1876, p. 3, 22 de junio de 1876, p. 4, 19 de agosto de 1876, p. 3; "Phillips to Ellinwood", San Luis Potosí, 19 de junio de 1876, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1876, f. 112; "Thomson to Ellinwood", Zacatecas, 8 de septiembre de 1876, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1876, f. 124; "Thomson to Eddy", Zacatecas, 10 de diciembre de 1876, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1876, f. 133; "Phillips to Ellinwood", Querétaro, 19 de abril de 1876, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1876, f. 94.

¹⁰⁵ "Butler to Dashiell", México, 6 de febrero de 1875, en AM-LWB, 1873-1876.

¹⁰⁶ "Butler to Dashiell", México, 31 de marzo de 1876, en AM-LWB, 1873-1876; "Phillips to Ellinwood", Veracruz, 19 de noviembre de 1876, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1876, f. 131; "Phillips to Ellinwood", Querétaro, 30 de abril de 1876, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1876, f. 98.

¹⁰⁷ AE, 7 de julio de 1875, p. 4, 26 de enero de 1876, p. 4; Vázquez, 1985, p. 237.

¹⁰⁸ "Phillips to Ellinwood", Guanajuato, 2 de abril de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 77; "Phillips to Ellinwood", Guanajuato, 28 de marzo de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 7; "Cooper to Butler", Orizaba, 12 de

agosto de 1873, en AM-LWC, 1872-1877; ACI, septiembre de 1877, p. 42; MR, 28 de noviembre de 1882, p. 1.

¹⁰⁹ "Pitkin to Ellinwood", Zacatecas, 29 de mayo de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 97.

¹¹⁰ "Phillips to Ellinwood", Zacatecas, 6 de noviembre de 1874, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1874, f. 184; "Thomson to Eddy", Zacatecas, 28 de febrero de 1875, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1875, f. 13; "Butler to Simpson", México, 13 de enero de 1875, en AM-LWB, 1873-1876; "Thomson to Ellinwood", San Luis Potosí, 31 de marzo de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 76.

¹¹¹ "Butler to Simpson", México, 10 de junio de 1874, en AM-LWB, 1873-1876.

¹¹² Arzac, 1877, p. 7.

¹¹³ Juan Bautista Ormaechea y Ernaiz, Carta pastoral sobre protestantismo y francmasonería que dirige a sus diocesanos el Illmo. Sr. Obispo de Tulancingo, Imprenta de Lara, México, 1877.

¹¹⁴ MR, 6 de diciembre de 1877, p. 3; La Lanza de San Baltazar, 13 de marzo de 1874, p. 1; AE, 21 de julio de 1875, p. 3; "Phillips to Ellinwood", Zacatecas, 31 de marzo de 1875, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1875, f. 22.

¹¹⁵ González Navarro, 1957, p. 473.

¹¹⁶ "Hutchinson to Ellinwood", México, 3 de marzo de 1877, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1877, f. 154.

¹¹⁷ El Porvenir, 23 de noviembre de 1875, p. 1.

¹¹⁸ "Butler to Gilman", México, 5 de febrero de 1875, en AM-LWB, 1873-1876; "Clark to Ellinwood", Boston, 16 de julio de 1877, en PCBFM-MCR, vol. 54, 1877, f. 174.

CAPITULO III

EXPANSION Y DIFUSION DE LAS

SOCIEDADES PROTESTANTES

1877-1911

Las sociedades religiosas protestantes se difundieron ampliamente sobre una gran parte del territorio nacional entre 1877 y 1911. Esa expansión tuvo su mayor auge durante los diez primeros años que siguieron al triunfo del movimiento de Tuxtepec, para luego mantenerse básicamente en las regiones y en las ciudades donde se habían formado las sociedades.

Entre 1877 y 1882, las congregaciones protestantes casi duplicaron su número, que pasó de 125 a 239; pero su mayor desarrollo tuvo lugar durante los ocho años siguientes, lapso en el que alcanzaron la suma de 566, y después su desarrollo se vio frenado, ya que en 1911 sólo había alrededor de 600 en toda la República (cf. Anexo II, Cuadro 3). Estas cifras cobran toda su significación cuando se las compara con las de sociedades similares. El total, por ejemplo, de las logias masónicas vinculadas a la Gran Logia del Valle de México, de rito escocés, era de unas 117 en el año de 1893, incluso después de la fusión de la mayoría de ellas en un

organismo único: la Gran Dieta Simbólica de los Estados Unidos Mexicanos. Como puede verse, esa red de logias era 5 veces menos importante que la de las congregaciones protestantes.¹ No existen datos estadísticos disponibles sobre otras organizaciones religiosas disidentes como, por ejemplo, las sociedades espiritistas, que también tuvieron auge en ese período; pero es muy probable que las redes religiosas protestantes hayan sido las que alcanzaron uno de los más altos grados de difusión entre las asociaciones liberales modernas.

Fueron varios los factores que contribuyeron a la expansión de las sociedades protestantes a lo largo de lo que se ha llamado el porfiriato. En los siguientes capítulos se examinarán el apoyo educativo que esas sociedades proporcionaron a sus miembros y los factores políticos y religiosos que provocaron ese marcado interés por las organizaciones anticatólicas entre determinados sectores de la población. Por lo pronto, lo que nos interesa es centrar este estudio en la propagación geográfica de esas sociedades, con el propósito de descubrir algunas pautas de su difusión, ya que, si bien cubrieron gran parte del territorio del país, no en todas las regiones tuvieron la misma concentración. Por lo tanto, en este capítulo intentaré explicar cuáles fueron las causas de la mayor o menor presencia geográfica de dichas asociaciones y cuáles los factores regionales, económicos y

sociales que pudieron influir en ella, así como cuáles fueron los sectores sociales que prestaron atención a esas nuevas prácticas y creencias.

Uno de los elementos de carácter general que es conveniente tomar en cuenta es la estabilidad que tuvo el régimen político organizado a partir de 1877. La continuidad política del régimen y la paz social relativa -interrumpida a menudo por protestas sociales regionales y locales-² se debieron a la capacidad del triunfador de la batalla de Tecoac, Porfirio Díaz, para vincular al poder central los intereses de los grandes caudillos regionales y para someter a éstos a las prioridades del desarrollo económico. Esta política, establecida por la élite política liberal ligada a Díaz, fue posible gracias a que al proyecto político liberal se añadieron los intereses de la oligarquía y de los inversionistas extranjeros.³

Bajo esa conducción política, el país vivió rápidas transformaciones económicas a partir de los años de 1880; y uno de los principales instrumentos de ese desarrollo económico lo fue el ferrocarril, cuyo auge, según Coatsworth, se dio en 1882.⁴ En pocos años, la red ferroviaria paso de unos mil kilómetros (en 1880) a 6,000 kilómetros (en 1884), y no cesó de acrecentarse después. El ferrocarril desempeñó varias funciones, entre las cuales destaca la de haber ase-

gurado un mayor control político del país, ya que permitió reprimir rápidamente los brotes de rebelión y el bandidaje, endémico hasta entonces. Otra consistió en unir las regiones productoras de materias primas con los mercados de los países exportadores de bienes manufacturados y de capitales financieros, lo que aceleró la dependencia de México respecto al capital extranjero y contribuyó a deformar la economía, puesto que se dio prioridad a la especialización en la producción de exportación.⁵ Esa evolución estructural favoreció también la concentración de la propiedad de la tierra, ya iniciada con los regímenes liberales anteriores y sus leyes de desamortización de los bienes de manos muertas. El capital extranjero, no obstante, permitió la renovación de la minería en crisis y el desarrollo de la industria textil, entre otras.⁶

Las consecuencias inmediatas de la transformación acelerada de la economía fueron de corte social, sobre todo. En primer lugar, surgió un proletariado nuevo empleado en los centros de mayor inversión extranjera, como las minas, la industria textil y los ferrocarriles. En segundo lugar, se formó también un sector urbano de servicios, con el crecimiento de algunas ciudades, y el Estado contó con una mayor capacidad financiera para sostener a una vasta burocracia y extender los servicios de la educación. En tercer lugar, en fin, se produjo una acelerada dependencia de la

población -rural en su inmensa mayoría- respecto de las haciendas, las cuales, a medida que se modernizaban, reclutaban a una creciente mano de obra asalariada, formada por jornaleros cuyo trabajo era temporal. El crecimiento de las haciendas en detrimento de las comunidades rurales provocó conflictos agrarios constantes; no obstante, como lo ha hecho notar González Navarro en sus artículos, la expansión de las haciendas fue relativa y el desarrollo de una agricultura de exportación favoreció el auge de una economía ranche-ra, de pequeños y medianos propietarios, cuyo nivel de vida mejoró gracias a los productos de exportación como el café y el plátano, entre otros.⁷

La transformación acelerada de la economía y sus consecuencias en el plano social contribuyeron a modificar la importancia de cada una de las distintas regiones del país. Mientras que el centro, cuyas haciendas de tipo tradicional se orientaban más bien hacia el mercado interno, sufrió un decaimiento relativo durante el período, en otras regiones surgieron zonas de una economía pujante que provocaron migraciones demográficas hacia esos nuevos polos económicos en expansión.⁸ El norte y noroeste del país se convirtieron en focos de desarrollo creciente gracias a la industria minera, pero también a las haciendas algodoneras de La Laguna. El sureste y la Península de Yucatán vieron transformarse sus economías tradicionales de subsistencia con la exportación

de productos de monocultivo, como el henequén, al igual que con el café, el hule y el plátano. Incluso en el centro del país, los espacios "periféricos", como las Huastecas, vivieron un auge agroexportador vinculado a una activa economía de plantación.

Esa modificación de la importancia de las distintas regiones del país se reflejó en las nuevas modalidades de difusión de las sociedades protestantes. Hasta 1877, éstas se concentraban en el Valle de México, la región minera de Zacatecas y los alrededores de Monterrey. A partir del primer período de Díaz, las asociaciones religiosas disidentes se establecieron de manera privilegiada en la región del Golfo de México, el Pacífico norte y el norte; si bien no dejaron de crecer en el centro, donde extendieron su influencia hasta las regiones periféricas en expansión, como las Huastecas y la sierra de Puebla; mientras que, en el Pacífico sur, prácticamente incomunicado hasta principios del siglo XX, su propagación fue muy limitada. ¿Cuáles fueron entonces las causas y las pautas de esa progresión en los distintos espacios regionales considerados, esto es, el centro, el Golfo y el norte?

El centro

Ya vimos cómo surgieron las sociedades religiosas reformistas en el Valle de México, tanto en el distrito de Chalco como en los alrededores de la ciudad de México. Durante el periodo en estudio, las asociaciones protestantes, continuadoras del cisma reformista, consolidaron su posición en esta parte del Estado de México, e incluso se extendieron al recién creado estado de Morelos. No obstante, su principal expansión se dio de manera sistemática en cuatro regiones específicas: el distrito de Zitácuaro, Michoacán, a partir de 1877; las Huastecas hidalguense y potosina, a partir de 1879; la sierra norte de Puebla, a partir de 1880; y el centro sur del estado de Tlaxcala, a partir de 1885. En cada uno de esos espacios geográficos se concentraron redes de 10 a 40 congregaciones protestantes, mientras que su presencia fue menos marcada en el resto de la región centro. Cuatro factores distintos aunque interrelacionados favorecieron su propagación: las luchas agrarias entre las haciendas y las comunidades rurales; la proletarización de ciertos sectores rurales, debida a la expansión de la industria textil; la existencia de una tradición liberal anticatólica; el auge de las economías rancheras; y las oposiciones geopolíticas regionales.

En el Valle de México, la lucha de algunas comunidades rurales en vías de desestructuración en contra de las haciendas en expansión fue un poderoso factor que impulsó a algunos miembros de pueblos indígenas a organizarse en asociaciones religiosas disidentes anticatólicas. Como lo hace notar con precisión Luz Elena Galván, las haciendas no sólo acaparaban las tierras sino que también ejercían un control cultural y social sobre los pueblos vecinos;⁹ y uno de los agentes de ese control era el clero católico, o así lo percibían al menos los indígenas disidentes. Ya en 1868, la rebelión de Julio López se vio marcada por fuertes acentos anticatólicos, y esa doble oposición, al clero y a los hacendados, fue uno de los motivos del surgimiento de las nuevas congregaciones reformistas y, más tarde, protestantes.¹⁰ Los pueblos del distrito de Tezontepec, Hidalgo, se mostraron particularmente combativos bajo la conducción de Francisco Islas, abogado liberal defensor de los derechos de las poblaciones de Tizayuca, Acayuca y San Agustín Tlaxiaco en contra de una decena de haciendas vecinas. En enero de 1878, la agitación agrarista se agudizó, y hubo "ranchos quemados, plantíos de maguey destruidos y desiertos inhabitados".¹¹ El Monitor Republicano se quejaba de ese "comunismo" que, según sus temores, podía extenderse a los estados vecinos y "hacía la propiedad imposible". Islas, como apoderado que era de los pueblos vecinos, contestó en varias

ocasiones a El Monitor Republicano, negando que hubiese tal comunismo y haciendo énfasis en que la violencia provenía de los hacendados, quienes seguían apropiándose de las tierras de las comunidades, a pesar de que éstas tenían constancias de propiedad legítima.¹² A principios de marzo de ese año de 1878, el pueblo de Tizayuca perdió su litigio contra la Hacienda de San Javier, hecho que reforzó entre los indígenas la opinión de que en los tribunales no se les hacía justicia y de que "ésta siempre se inclinaba del lado de los hacendados que disponían de mejores influencias".¹³ Ya desde el inicio del litigio, en 1870, el pueblo de Tizayuca era centro de una asociación religiosa reformista, y después, bajo la influencia metodista, surgieron asociaciones de ese tipo en los pueblos vecinos de Acayuca, San Agustín y Tezon-tepec, entre otros.¹⁴ Francisco Islas se convirtió en el pilar de la sociedad metodista, además de que puso a su disposición un terreno para la construcción del templo. A este propósito, es interesante hacer notar que algunas de las firmas de las personas que contribuyeron a la construcción del templo son las mismas que las que se encuentran en las protestas enviadas por los representantes de los pueblos a El Monitor Republicano, lo cual demuestra la continuidad que se dio entre la protesta agraria y la protesta religiosa anticatólica.¹⁵ Es muy probable que, una vez perdidos los litigios contra las haciendas y ante la imposibilidad de lle-

var a cabo con éxito una rebelión armada, la adhesión a la disidencia religiosa protestante metodista haya dado continuidad a la protesta agraria en el plano políticorreligioso. La disidencia religiosa era una manera de rechazar el control ideológico de las haciendas y de desarrollar un liberalismo cuya combatividad se basaba en su propio anticatolicismo. En efecto, en las cartas enviadas por Islas a El Monitor Republicano en los años siguientes a 1877, el abogado unía a la denuncia de las violaciones a las Leyes de Reforma la de los funcionarios que imponían las limosnas y la de la explotación económica del pueblo a través de las fiestas religiosas. Este hecho es revelador de la coherencia de nuestra afirmación al decir que la construcción del espacio ideológico y organizativo liberal radical tuvo como base su anticatolicismo y la lucha contra las haciendas.¹⁶ Sin embargo, el carácter limitado de la afiliación a las asociaciones religiosas disidentes por parte de los miembros de las poblaciones tradicionales nos hace suponer que ello ocurrió en sectores rurales específicos muy desestructurados por el embate de la modernidad a través del ferrocarril y el establecimiento de fábricas cercanas, junto con la expansión de las haciendas.

El fortalecimiento y la ampliación de las redes religiosas disidentes en el distrito de Chalco, donde con el ferrocarril surgían nuevas fábricas textiles, así como la ex-

pansión de la disidencia religiosa hacia el vecino distrito de Texcoco y los pueblos cercanos del Distrito Federal, parecen confirmar la correlación entre la adopción de prácticas religiosas anticatólicas y la resistencia cultural y social a las haciendas en un contexto de desestructuración de las sociedades tradicionales bajo el impacto de la modernidad (cf. Anexo I, Mapa 1). Según Molina Enríquez, el 80% de la tierra del Estado de México se encontraba en manos de las haciendas; no obstante, los distritos de Chalco y Texcoco constituían la excepción, ya que, todavía en 1917, en el primero sólo había 31 haciendas y 32 ranchos y en el segundo, 19 haciendas y 30 ranchos.¹⁷ A lo largo del porfiriato, las comunidades rurales y rancherías de estos distritos vivieron cambios acelerados, tanto por la creciente escasez de tierras como por la aparición del proletariado textil y la presencia del ferrocarril. Junto con esas mutaciones, se produjo una desintegración progresiva de la trama social, reflejada en fenómenos como la prostitución y el alcoholismo, que aparentemente empezaron a acrecentarse; como en Ozumba, donde las pulquerías pasaron de dos a cuarenta y tres durante el período, según el pastor presbiteriano local.¹⁸ Cada una de las congregaciones presbiterianas de este pueblo, y las de otras tres poblaciones vecinas, estaban compuestas por entre 10 y 30 familias, cuyos miembros eran en su mayoría jornaleros de las haciendas cercanas del esta-

do de Morelos durante la temporada del corte de la caña, mientras que el resto vivía de sus ranchos. En contraste con el medio en que vivían, los miembros de esas sociedades religiosas, "indios de pura sangre", eran descritos como gente limpia y sana; además, disponían de una pequeña capilla, administrada por los propios jefes de familia, y contaban con una escuela primaria anexa.¹⁹

La desintegración de la trama social también se daba en algunas localidades del sur de la capital federal, como en San Lorenzo Tezonco -pueblo igualmente despojado de sus tierras comunales por una hacienda vecina-, donde abundaban el alcoholismo y la vagancia a finales del porfiriato. Cuando perdieron sus tierras, los habitantes sólo tuvieron la alternativa de alquilarse como jornaleros en la hacienda o de vivir de pequeños negocios en los mercados de la capital; pero, sin importar la opción que eligiesen, sólo lograban sobrevivir en condiciones económicas muy difíciles. También en el caso de San Lorenzo Tezonco, la congregación presbiteriana -de unos 187 miembros adultos en 1883- constituyó un centro de reestructuración en un contexto amenazador.²⁰ Jornaleros y rancheros compartían una misma situación económica precaria y, si bien los primeros ya habían perdido sus tierras, los segundos vivían bajo la constante amenaza de perder la que les quedaba; como lo prueba el testimonio del coronel Silvestre López, uno de los primeros agitadores reli-

giosos reformistas del distrito ya en 1870, quien, en vísperas de la Revolución, se quejaba a Díaz de que, por ciertas obras públicas, se le destruía el "ranchito que con tantos afanes y economía había podido adquirir, único patrimonio con que contar para mantener a su numerosa familia".²¹

La oposición a los grupos de hacendados que controlaban la política local y regional se reflejó en las cartas enviadas por los líderes religiosos protestantes para denunciar las procesiones religiosas violatorias de la ley y las faras electorales, así como la persecución de que eran objeto los campesinos; como fue el caso cuando algunos pequeños agricultores de Amecameca intentaron formar una sociedad agrícola.²² También en esa localidad, los rancheros protestantes masones se oponían a los hacendados y al cura.

Esa lucha sorda que pasaba por la oposición religiosa e ideológica protestante adquiría en ocasiones el cariz de una guerra de castas, como, por ejemplo, en Ixtapan del Oro, Estado de México, donde varias veces se enfrentaron los "indios protestantes y masones" a "la gente de razón" católica, que controlaba el poder político en la cabecera.²³

Un tercer caso reproduce pautas similares de diferenciación social y regional a través de la disidencia religiosa. En el valle del Atoyac, entre Tlaxcala y Puebla, en abril de 1879 se produjo la efímera rebelión agrarista dirigida por el coronel Alberto Santa Fe en los distritos de San

Martín Texmelucan y Huejotzingo, en los límites de los estados de Puebla y México.²⁴ En esa misma región, en los dos pueblos ya mencionados y en San Felipe Teotlalcingo, surgieron organizaciones religiosas metodistas en el decenio de 1880.²⁵ Esa región resultó ser una de las pocas favorables a la disidencia religiosa en el estado, con la excepción del distrito de Izúcar de Matamoros y la sierra norte. Friedrich Katz nos recuerda que en los estados de Tlaxcala y Puebla existían grandes haciendas pulqueras, ganaderas y trigueras en las que "los hacendados seguían recurriendo al peonaje por endeudamiento para defenderse de la competencia que representaba la industria textil, que pagaba salarios más elevados".²⁶ En este contexto, las modalidades que adquirió la difusión del metodismo en el estado de Tlaxcala son reveladoras de la interrelación que existía entre la pequeña propiedad, la autonomía de los pueblos y la adopción de una ideología religiosa disidente (cf. Anexo I, Mapa 2).

En la zona norte del estado de Tlaxcala (distritos de Ocampo, Morelos y Juárez), donde predominaban las haciendas pulqueras, cerealeras y ganaderas de 1,000 a 5,000 hectáreas y el campesinado era en su mayoría acasillado, no pudo penetrar el metodismo, ni ninguna otra forma de disidencia religiosa.²⁷ Por el contrario, en el valle del Atoyac -que era una zona de pueblos concentrados con un sistema de micro-aparcería- y en el centro sur del estado -donde predominaban

el minifundio campesino y una agricultura parcelaria de pueblos y barrios dispersos, intercalados con ranchos de 50 a 500 hectáreas-, los pueblos tenían una tradición de protesta y movilización contra las haciendas,²⁸ y más de veinte de ellos fueron sede de congregaciones metodistas a partir de los años de 1880 y, sobre todo, durante el primer decenio del siglo XX.²⁹

Los sectores campesinos con una tradición de lucha contra las haciendas podían capitalizar la ideología anticatólica en su oposición a la alianza del clero y los hacendados, lo cual ocurrió a menudo en pueblos como Tzompantepec.³⁰ También es posible que, en diversos lugares, las congregaciones de jornaleros y aparceros hayan visto la creación de una comunidad religiosa disidente y la erección de un templo como el paso previo para intentar cambiar su situación juridico-política. En el distrito de Pinos, Zacatecas, por ejemplo, la ranchería de El Carro, convertida en foco protestante, obtuvo así su independencia del municipio de La Noria de los Angeles en el decenio de 1890. En el estado de Morelos, asimismo, algunos jornaleros que intentaban independizarse de la Hacienda de San Nicolás fundaron su ranchería en 1883 bajo el nombre de Jicarero e inmediatamente después formaron una congregación metodista. Contrariamente a éstos, que gozaban de plena tranquilidad, los adeptos disidentes de los

pueblos vecinos de Jantetelco y Amayuca encontraron dificultades, ya que "se les negaba el terreno necesario para sus siembras, se prohibía al comercio venderles lo que fuere y a todos los vecinos se les impedía ocuparlos como jornaleros".³¹

Las congregaciones religiosas disidentes surgieron igualmente en las regiones donde, junto con la pequeña propiedad rural y la tradición de resistencia de las comunidades a las haciendas, existían centros fabriles textiles cuyos trabajadores ejercían una actividad mixta, fabril y rural a la vez.³² Ya he subrayado anteriormente cómo, en el decenio de 1870, los presbiterianos y los metodistas tuvieron aceptación entre algunos obreros textiles de Tizapán, Tlalpan, Miraflores y Tlalmanalco. Sin duda, el pueblo de Miraflores constituyó una excepción por la amplitud de la influencia del metodismo, tanto sobre los obreros de la fábrica como sobre los habitantes de la región. En esa población, de unos 1,500 habitantes, el paternalismo del dueño inglés, que se manifestaba en su administración de tipo anglosajón, favoreció la educación de los trabajadores y sus familias. En 1890, la fábrica "sostenía algunos círculos de trabajadores" entre los que circulaba "un mayor número de periódicos y cantidad de ejemplares que en poblaciones más importantes", según El Monitor Republicano.³³ La escuela metodista y la congregación religiosa dieron forma a un pue-

blo obrero "distinto de otros", tanto, que en 1905 llamó nuevamente la atención de otro periodista, quien hizo la siguiente descripción de sus habitantes:

La sociedad es regularmente culta, compuesta de fabricantes en su mayoría, pero que se apartan mucho de la condición desordenada de la clase obrera de otros centros manufactureros. Allí los obreros son sanos, robustos y alegres, de ojos negros y mirada firme, esbeltos y morenos, dan el brazo a sus esposas que llevan con chal de listones verdes y negros, dos trenzas y túnica de lana; así es el pueblo de Miraflores: poético, sano, sobrio, trabajador, valiente y progresista, porque allí no hay brazos de sobra.

Y "porque", añadía el comentarista metodista, "por dos generaciones nuestro instituto ha educado a los hijos de ese pueblo obrero".³⁴

A finales del decenio de 1880, el metodismo se difundió igualmente en otras fábricas textiles de los estados de Tlaxcala y Puebla. En Atlixco, Puebla, con el apoyo de las autoridades liberales del poblado, se fundó en 1888 una congregación compuesta por obreros textiles que provenían de poblaciones cercanas y a quienes, a partir de 1902, se les unieron algunos obreros de la fábrica vecina de Metepec;

así, éstos tuvieron también una escuela primaria para sus hijos.³⁵ Asimismo, en el corredor Puebla-Tlaxcala -en el que, entre Apizaco y Panzacola, operaban unas doce fábricas textiles- se localizaba una gran concentración de congregaciones metodistas integradas por campesinos-obreros textiles; como, por ejemplo, en Papalotla, muchos de cuyos habitantes trabajaban en la fábrica de Panzacola.³⁶ En Santa Ana Chiautempan, la familia del pastor metodista y futuro revolucionario, Benigno Zenteno, estaba compuesta por trabajadores textiles, campesinos y comerciantes.³⁷

Contrariamente a lo que ocurría en algunas fábricas propiedad de anglosajones, en la mayoría de las demás era mal vista la conversión a la disidencia religiosa, ya que constituía una manera de resistirse al control religioso de los capataces españoles. Y, por resistirse a ese control y por no colaborar con limosnas a los ritos religiosos católicos que se celebraban dentro de las fábricas los días de los santos patronos, los obreros protestantes fueron despedidos a menudo.³⁸ Esa rebeldía los condujo en ocasiones a buscar la creación de sociedades obreras e incluso los llevó a participar de manera activa en las huelgas de Río Blanco, en 1907, y de Tizapán, en 1910.³⁹ Así, el hecho de que varios dueños se hayan opuesto con vigor a la implantación de las congregaciones protestantes entre sus trabajadores, como en

Metepec, Puebla, se debió muy probablemente a la autonomía que propiciaban tales asociaciones.⁴⁰

Un tercer factor determinante de la propagación de las asociaciones religiosas protestantes fue la existencia de la tradición liberal anticatólica, viva aún en ciertas regiones. En el distrito de Zitácuaro, Michoacán, ocurrió un fenómeno excepcional a partir de 1877 por la amplitud y el vigor que tuvo el movimiento de disidencia religiosa. Centenares de ciudadanos de la cabecera de distrito y de otras once poblaciones organizaron sociedades religiosas presbiterianas que, ya para 1882, sumaban 16 congregaciones con aproximadamente 2,664 miembros adultos entre sus afiliados, esto es, un 10% de la población adulta del distrito.⁴¹ Ese proceso de conversión "en masa", cuyos centros fueron los municipios de Zitácuaro, Jungapeo y Tuxpan, tuvo lugar en una región de tradición liberal combativa en la que, desde la Independencia, se había vivido una historia de "luchas heroicas de indios contra españoles".⁴²

Durante la guerra de los tres años, el distrito entero se levantó en armas al lado de Juárez, y nuevamente en contra de la intervención francesa, lo que provocó que la cabecera fuese incendiada cinco veces, dos de ellas en la época de la generación que comenzó a convertirse a la disidencia religiosa.⁴³ El anticlericalismo -que era fundamentalmente

un anticatolicismo- de un importante sector de la población propició su adhesión a las asociaciones religiosas anticatólicas liberales, portadoras de valores democráticos y modernos y cuyas escuelas encajaron con la tradición liberal, exacerbada más tarde por los intentos católicos de reconquistar el espacio perdido. Se trató también, es cierto, de un fenómeno religioso, pero fue fundamentalmente un fenómeno político, lo cual se ve confirmado por la intervención activa del jefe político liberal en la protección de la disidencia e incluso por su apoyo personal a la participación. Lejos de haber sido propagada por los misioneros estadounidenses, la disidencia fue difundida por ciertos líderes liberales mexicanos, entre quienes destacó el ex comerciante, recientemente ordenado pastor, Hexiquio Forcada, de quien más tarde Regeneración haría el siguiente retrato:

Su exterior es de bronce, pero tiene un alma blanda y sencilla. Su preocupación son las gazmoñerías del clero prostituido. Su carácter tranquilo da a su rostro tal expresión de beatitud que sería un santo si no fuera un hombre. Entra a la lucha como los apóstoles de las buenas causas, dando a su voz una entonación tal de mansedumbre que hace volver a la calma a los exaltados y realiza la confraternidad de los espíritus explosivos.⁴⁴

Si bien el talento de oradores liberales innatos como Forcada despertó el interés, la difusión fue facilitada muchas veces por las logias masónicas que prepararon el terreno anticlerical; como en Tuxpan, Michoacán, donde los dirigentes protestantes de la congregación participaban en la Logia Melchor Ocampo.⁴⁵

El protestantismo fue una religión de jornaleros, pero también de rancheros, como lo comprueba la existencia de congregaciones en unas quince rancherías del distrito, además de los tres municipios mencionados. En El Aguacate, por ejemplo -rancho del municipio de Tuxpan rebautizado por sus dueños liberales masones con el nombre de Ortiga de la Reforma-, se creó en 1884 una congregación de 221 miembros, la cual contó con templo y escuela, propiciada ésta por los dueños para sus trabajadores.⁴⁶ En este distrito, la oposición entre rancheros y hacendados pasaba también por la variante religiosa y, mientras que muchos rancheros se mostraron entusiasmados por la nueva ideología y sus servicios educativos, los hacendados, por el contrario, la rechazaron; como fue el caso del dueño de la Hacienda La Mora quien, al saber que su administrador, un presbiteriano, la había fomentado, lo prohibió sobre todo el vasto territorio de sus haciendas azucareras, entre Zitácuaro y Tuxpan.⁴⁷ Además, en cuanto religión de las élites liberales masónicas del distrito, el protestantismo presbiteriano ayudó a reforzar

la diferenciación religiosa e ideológica respecto a un Estado que practicó una activa política de conciliación con la Iglesia Católica. Ante la centralización administrativa creciente, la exaltación de los valores liberales a través de una religión anticatólica fortaleció grandemente la autonomía regional y la integración ideológica del distrito.⁴⁸

Un caso similar se produjo en las Huastecas hidalguense y potosina, donde el propio Hesiquio Forcada y sus colegas propagaron el presbiterianismo a partir de agosto de 1879 en el pueblo de Pisaflores, Hidalgo, y sus alrededores.⁴⁹ Pisaflores era un rancho precursor, fundado en 1843 por Ciria-
co Angeles y su asociado Mucío Rubio, cuya población se desarrolló cuando la región sirvió como santuario juarista durante la intervención francesa. Además, las leyes de desamortización, aplicadas por Juárez y, sobre todo, por Lerdo de Tejada en la región, provocaron una inmigración constante, lo que permitió que la ranchería se convirtiera en municipio en 1873.⁵⁰ Franz J. Schryer⁵¹ ha demostrado ampliamente cómo, a lo largo del porfiriato, toda la región de Pisaflores vio florecer una economía ranchera en expansión que pasó del cultivo tradicional de la caña para la fabricación regional de aguardiente a la plantación de matas de café, que llegaba a los mercados internacionales a través de las casas comerciales de San Luis Potosí.⁵² Y fue en esa población ranchera de Pisaflores -además de en Jiliapán, Jacala,

Zimapán y ranchos vecinos- donde a partir de 1879 empezaron a surgir asociaciones religiosas protestantes, hecho inadvertido por Schryer. En agosto de 1879, Forcada dio comienzo a los actos religiosos en la propia casa del patriarca Angeles con la presencia de todo el pueblo de Pisaflores, que entonces contaba con unos 1,000 habitantes.⁵³ En ese distrito, los presbiterianos experimentaron fenómenos similares a los de Zitácuaro con las conversiones "en masa" y, así, se formaron congregaciones de 100 a 300 miembros adultos en Pisaflores, Jiliapán y Jacala, poblaciones a las que proporcionaron escuelas y pastores-maestros.⁵⁴

En esa región de fuerte tradición liberal y anticatólica, la presencia de la Iglesia Católica era escasa debido a la desamortización temprana de los bienes del clero en la Huasteca, por lo que eran más bien los clérigos de Ixmiquilpan quienes hacían visitas ocasionales. Ello explica el por qué en Zimapán, pueblo minero y ranchero, "ni el panteón, ni la plaza ni ninguna calle llevaban nombres de santos católicos, sino, antes bien, los nombres de Ruscán, Garibaldi, Juárez y los demás héroes de la independencia nacional".⁵⁵ Además, se trataba de una región en expansión demográfica, por las constantes migraciones, y en auge económico, lo que no tardó en provocar una diferenciación económica entre los propietarios de los ranchos y sus trabajadores; sin embargo, predominó más bien una integración social, debido al estilo

de vida similar que llevaban jornaleros y rancheros. éstos, que tenían casa propia, no se diferenciaban de sus asalariados ni en el vestir ni en el hablar, lo que explica, según Schryer, los pocos conflictos agrarios en la región durante el porfiriato.⁵⁶

Las asociaciones religiosas disidentes se expandieron hacia la Huasteca potosina vecina; ahí, el propio Forcada fundó sociedades religiosas presbiterianas en Río Verde, Tamazunchale, Ciudad Valles y Rayón, pueblo donde finalmente se estableció y formó un frente anticatólico con los liberales del municipio; entre los cuales se contaba Jesús Sáenz, maestro de escuela y jefe de la sociedad espiritista.⁵⁷ Este paralelismo de acción de las sociedades masónicas, protestantes y espiritistas -aunque en ocasiones éstas dos últimas fueron competidoras- nos remite a la formación de ese espacio liberal anticatólico fortalecido más tarde por las persecuciones y las críticas a la política de conciliación del gobierno de Díaz con la Iglesia.⁵⁸

Una última zona de la Huasteca hidalguense respondió favorablemente también a la difusión de las nuevas sociedades protestantes. Se trató de la Vega de Meztlán, entre Zacualtipan, Hidalgo, y Tantoyuca, Veracruz. Desde los años de 1880, se formaron dos redes de congregaciones, metodistas esta vez, una en torno a Zacualtipan y la otra en torno a Huejutla, región donde, según un informe metodista, "el pue-

blo era generoso, libre de fanatismo e inclinado a las ideas modernas".⁵⁹ También en esta región, los rancheros y sus trabajadores fueron los miembros de congregaciones que siguieron la pista de las sociedades masónicas. En San Felipe Orizatlán, Veracruz, con el apoyo de la logia masónica, se reunían en la capilla metodista más de cien personas de la mejor sociedad "en una época de mejoras materiales que precedía otra de mejora intelectual", según el pastor y masón Leopoldo Díaz.⁶⁰ En el pueblo vecino de Platón Sánchez, donde prevalecía el anticatolicismo, la mayor parte de los amigos y miembros de la congregación metodista eran socios de la logia masónica.⁶¹ Para esos adeptos del metodismo, fue simbólica la figura del futuro jefe revolucionario madeirista Fidencio González, rico ranchero de San Pedro Huazalingo, distrito de Huejutla, Hidalgo, y miembro de la logia Hijos de Hidalgo del vecino pueblo de Calnalí. Desde 1898 se celebraban cultos metodistas en la casa de González, quien finalmente fue aceptado como miembro de la sociedad de esa denominación en 1902. Mientras que Eustiquio Mendoza Vargas lo describía en términos feudales como "el gran cacique de la sierra", el pastor metodista lo pintaba con matices que más bien correspondían al tipo de ranchero rico, integrado a su medio, que no se diferenciaba de su entorno: "Don Fidencio, a la vez administrador y dueño de su rancho de varios kilómetros cuadrados, cuidaba las plantas como a

sus realeños, es decir, los 597 habitantes del caserío ubicado sobre las márgenes del Río San Pedro." En el rancho se cultivaban plantíos de caña de azúcar, maíz, naranjos y plátanos, y los trabajadores, "todos de raza indígena y escasa cultura", disponían de dos escuelas primarias metodistas, en las que, en 1910, había 57 niños en una y 22 niñas en la otra.⁶²

También en este caso, la disidencia religiosa prosperó en una región liberal de economía ranchera en expansión. Esa región precursora contrastaba con los llanos de economía tradicional de la parte baja del estado de Hidalgo, donde, en los distritos de Tulancingo e Ixmiquilpan, las sociedades protestantes eran objeto de una férrea persecución y un fuerte rechazo.⁶³

Así, este último factor, el de las oposiciones regionales, puede explicar la rápida progresión de las prácticas religiosas anticatólicas que permitían reforzar la diferenciación y las autonomías regionales. En Michoacán, el distrito de Zitácuaro, prácticamente el único distrito liberal -con Uruapan, según algunos-, se oponía a su vecino distrito "católico" de Maravatío, e incluso al resto del estado. La Huasteca hidalguense liberal, por su parte, se diferenciaba de las partes bajas, donde la Iglesia Católica estaba firmemente implantada y era muy influyente. Asimismo, en el estado de Tlaxcala, los tres distritos rancheros y anticatóli-

cos del centro sur se oponían a los tres distritos del norte, de hacendados y católicos. En fin, la última oposición regional que parece confirmar esa tendencia se dio entre la sierra norte de Puebla y las llanuras del estado. En la sierra, el distrito de Tetela de Ocampo -cuyo pueblo de Xochiapulco vivió experiencias similares a las de Zitácuaro y fue incendiado también durante la intervención francesa-⁶⁴ era de tradición liberal anticatólica y contaba con una reputación liberal intachable; mientras que, en el vecino distrito de Zacapoaxtla, los clericales y conservadores poblados se habían levantado en 1856 con el propio cura a la cabeza.⁶⁵ En Tetela de Ocampo, Xochiapulco y Teziutlán se creó en 1880 una decena de congregaciones metodistas con los dos primeros distritos como centro. Los introductores fueron los propios caudillos liberales Juan N. Méndez y Juan Crisóstomo Bonilla, cuyas familias formaron los primeros núcleos de las congregaciones.⁶⁶ En ese contexto de las rivalidades políticas entre la sierra y la ciudad de Puebla, Juan N. Méndez, al decir El Amigo de la Verdad, se valió de esas redes protestantes y masónicas para intentar consolidar su influencia en la parte baja del estado,⁶⁷ en particular entre los que ese periódico católico llamaba despectivamente los "indígenas ignorantes protestantes" de Atzala, Chiautla y Chietla.⁶⁸ Vinculado como estaba a los habitantes de la sierra, el metodismo sólo fue un elemento de fortalecimiento

del espacio liberal serrano, al igual que un espacio de oposición disimulada a la política de conciliación con la Iglesia que desarrollaron las autoridades llaneras a partir de 1885.⁶⁹

El estudio de la concentración geográfica de las congregaciones protestantes en el centro del país nos revela la existencia de una religión de minorías liberales rurales en ciertas regiones en las que, hasta 1911, habrían de mantenerse estables; e incluso fortalecerse, ya que la Iglesia Católica intentaba reconquistar aún aquellos espacios en los que su presencia era débil.⁷⁰ La disidencia religiosa prosperó también, además de en esas regiones, en las ciudades y otros puntos diseminados, que constituyeron otros tantos espacios liberales radicales. Las ciudades capitales de los estados del centro fueron todas sedes de congregaciones religiosas disidentes, cuyo auge se debió en gran parte a las escuelas secundarias, normales y comerciales que pudieron crear. En Orizaba, Puebla, Pachuca, México, Toluca, Querétaro, Guanajuato, San Luis Potosí, Aguascalientes y Guadalajara existieron esos colegios de hombres o mujeres a los que protestantes y liberales anticatólicos enviaban a sus hijos; mientras que en Tlaxcala, Tulancingo, Salamanca, Celaya y León, donde no hubo ese tipo de instituciones, la influencia de las asociaciones protestantes fue menor y la persecución

en su contra, mayor.⁷¹ Como decíamos, su influencia se extendió más bien en el campo, donde ciertas poblaciones diseminadas, que constituían focos liberales en los que la perspectiva de una religión anticatólica y de las escuelas que ofrecía pareció atractiva, se adhirieron a las nuevas organizaciones. Cerca de Silao, Guanajuato, por ejemplo, se formaron congregaciones en los ranchos de Romita y La Aldea. En este último, la familia Navarro demostró ser una de las más decididas, ya que en 1891 envió a su hijo Cándido, futuro general revolucionario, a estudiar dos años en el Instituto Metodista Mexicano de Puebla. Asimismo, cerca de Orizaba, los rancheros vecinos de la estación de Atoyac simpatizaron con el metodismo y formaron también una congregación en 1898, época en la que aumentaba el anticatolicismo entre los medios liberales. En Jalisco, por otra parte, mientras que Los Altos eran totalmente refractarios a tales asociaciones, éstas siguieron a la logias en la parte sur del estado, en pueblos liberales como Tlajomulco y Sayula.⁷²

Región del Golfo y del Caribe

Hasta principios del decenio de 1880, la región del Golfo y del Caribe casi no había sido alcanzada por la influencia de las asociaciones protestantes. Los únicos lugares donde se establecieron fueron el Puerto de Veracruz (1869) y el eje

ferroviario de comunicación con la ciudad de México: Orizaba (1873) y Jalapa (1876). Las excepciones fueron el puerto tamaulipeco de Tampico (1875), al norte, y un intento fallido en la ciudad de Mérida (1877), al sur.⁷³ A pesar de su tradición liberal, esos estados costeros habían sido despreciados por los líderes religiosos reformistas y por los misioneros estadounidenses debido al peligro real de la fiebre amarilla, a la escasez de su población y a su relativo aislamiento.⁷⁴

Durante los dos últimos decenios del siglo XIX, no obstante, esa región vivió un auge económico sin precedentes basado en una economía agroexportadora de productos tropicales. La capacidad potencial de esas regiones se vio alentada en general por el crecimiento continuo de la demanda de materias primas de los países industriales, cuya economía se encontraba en expansión, y por la cercanía del mercado de Estados Unidos, en particular. En los puertos y ciudades costeras se establecieron importantes casas comerciales encargadas de encaminar los productos hacia los barcos de las compañías estadounidenses. Al mismo tiempo, los propietarios de plantaciones ribereñas y costeras, estadounidenses y alemanes sobre todo, adquirieron grandes extensiones de tierras, con el incentivo de las autoridades de los estados, para el cultivo del café, la caña de azúcar, el arroz, el hule y frutales, entre otros productos.⁷⁵ Así, en los esta-

dos de Veracruz, Campeche y Tabasco, los cultivos tradicionales del cacao y el maíz dejaron el lugar a la explotación intensiva del café, el hule y el plátano en particular.⁷⁶ En la Chontalpa, Tabasco, por ejemplo, algunas compañías de Estados Unidos, como la Utah Mexican Rubber Corporation, invirtieron en la explotación del hule; además, se exportaban limones al puerto de Galveston, Texas. En 1909, el secretario de la Cámara de Agricultura hablaba de una revolución agrícola con la siembra de unas 800,000 cepas de plátano roatán, que iban a dejar una derrama de 80,000 pesos mensuales a los cultivadores del estado.⁷⁷ También se crearon las primeras monterías modernas dedicadas a la explotación de la caoba y otras maderas preciosas, que eran llevadas a los puertos de Minatitlán, Coatzacoalcos y Frontera, entre otros, aprovechando el curso de los ríos.⁷⁸

En el estado de Yucatán se fomentó una próspera economía basada en el cultivo del henequén, que cubrió vastas extensiones del norte, el centro y el este del estado, y en las líneas del ferrocarril, que llevaba el producto al Puerto de Progreso. Por otra parte, en el oeste y suroeste del estado, a lo largo de una línea de ferrocarril que unió una serie de pueblos con el Puerto de Campeche, se desarrolló una economía naranjera, sobre todo en Tikul y sus alrededores.

También se construyeron otras líneas de ferrocarril para agilizar la economía regional, como fue el caso en el Istmo de Tehuantepec, con las concesiones otorgadas a compañías extranjeras a finales del siglo XIX.⁷⁹

Esas transformaciones económicas aceleradas favorecieron las grandes propiedades y se produjo el auge de latifundistas y de una burguesía comercial cuyas firmas monopolizaron las redes económicas. Junto con las grandes propiedades, en las topografías menos favorables al desarrollo de éstas, se mantuvieron numerosos ranchos cuyos dueños se beneficiaron grandemente del auge comercial general; mientras que las comunidades tradicionales se vieron afectadas por la expansión de aquellos y de las haciendas, lo que a menudo provocó conflictos agrarios agudos; como en el sur del estado de Veracruz, por ejemplo.⁸⁰ En fin, ese desarrollo económico regional tuvo severas consecuencias sobre la escasa mano de obra, cuyos únicos medios de trabajo fueron el régimen de servidumbre de las haciendas o el de semiservidumbre de los aserraderos, basados ambos en el endeudamiento; los más privilegiados entre los trabajadores fueron los jornaleros de los ranchos.⁸¹

Esa rápida mutación económica de la región fue también favorable para la difusión de las nuevas ideologías debido a la migración de población que provocó el auge económico y al trastorno de las comunidades tradicionales, orientadas ahora

principalmente hacia una producción para la exportación.⁸² Como en el centro del país, las haciendas y las grandes plantaciones fueron un terreno poco propicio para las sociedades protestantes. En particular, el centro y el este de Yucatán se mostraron totalmente impermeables a su acción, y sólo unas cuantas compañías estadounidenses establecidas en Tabasco y Campeche se interesaron por sus servicios religiosos y educativos.⁸³ Por el contrario, en el oeste de Yucatán, a lo largo de la vía del ferrocarril, surgieron varias congregaciones. En Maxcanú primero, en 1893, poco después de la sublevación de este pueblo contra los hacendados en expansión (1891-1892), y más tarde en la región productora de naranja: Tikul, Muna, Teabo, Oxxutzab, Tekak y Akil. En esta última localidad, las principales familias de la población, el presidente municipal y el maestro de la escuela participaban en las actividades de la congregación presbiteriana en 1907, y de manera similar, en el pueblo vecino de Tikul, los socios de la congregación protestante, que integraron una junta patriótica liberal, influían en la vida cívica del lugar. En el suroeste de Yucatán, en contraste con el resto del estado, el liberalismo, el protestantismo y la economía naranjera promovida por los rancheros parecían ir de la mano.⁸⁴

En el estado de Veracruz, algunos sectores sociales de la conflictiva región del sur se interesaron ya desde 1885

por El Faro, el periódico anticatólico liberal editado por los presbiterianos de la ciudad de México, a quienes pidieron pastores y maestros; sin embargo, los presbiterianos no pudieron responder a la demanda por falta de personal preparado, y sólo fue hasta 1903 cuando un pastor presbiteriano se estableció en Coatzacoalcos para dar satisfacción al interés religioso de comerciantes, trabajadores de la vía del ferrocarril y miembros de las comunidades indígenas vecinas.⁸⁵ Pero mucho tiempo antes, la red de congregaciones siguió los contactos masónicos y anticatólicos en el resto del estado; así ocurrió en Tlacotalpan (1887), Veracruz (1869), Tlacolula (1885), Chiconamel y el distrito de Tantoyuca (1898), al igual que en el puerto tamaulipeco de Tampico (1875). Además, los presbiterianos se propagaron ya desde 1885 en otros once ranchos y rancherías, así como en la capital del estado y en el Puerto de Veracruz. Los metodistas, por su parte, estaban presentes, además de en Orizaba, en San Andrés Tuxtla (1888) y Tuxpan, en Veracruz, y en el pueblo oaxaqueño limítrofe de Tuxtepec, liberal por tradición, donde una decena de familias, dueñas todas de ranchos, disfrutaba de una escuela primaria sostenida por ellas mismas.⁸⁶ El anticatolicismo militante y la tradición liberal anticatólica unían a unas treinta congregaciones protestantes en una amplia red que cubría casi todo el estado y en la cual participaban rancheros acomodados, indígenas de las

comunidades de Tlacolulam y Misantla y empleados y trabajadores urbanos de ciudades como Jalapa y Veracruz.⁸⁷

En Tabasco, de igual manera, fueron los rancheros y las comunidades indígenas quienes adoptaron la organización de sociedades religiosas disidentes; en este caso, no obstante, lo que nos permite comprender la adopción de organizaciones protestantes en tierras tan poco pobladas y tan mal comunicadas como la Chontalpa son otros factores, como la débil presencia de la Iglesia Católica y las luchas políticas entre los intereses regionales.

La Iglesia Católica siempre tuvo una presencia muy reducida en las regiones costeras de Veracruz, Tabasco y Campeche. Los obispados fueron creados tardíamente en Jalapa (1863) y San Juan Bautista (1880), y entre las poblaciones urbanas de la región reinaba cierto escepticismo, reforzado por la vida relajada de muchos clérigos. Éstos vivían más bien como profesionales urbanos de las limosnas, de sus actividades anexas, comerciales o agrícolas, o de la usura, mientras que la población rural mantenía un catolicismo popular que se limitaba a la devoción a los santos y que estaba impregnado de prácticas religiosas tradicionales y paracristianas.⁸⁸

Por lo demás, la Iglesia Católica contaba con pocos bienes inmuebles en la región, con excepción de Yucatán, y su influencia política fue reducida hasta finales del dece-

nio de 1870; incluso muchos sacerdotes tenían fama de ser liberales, como el padre Manuel Gil y Sáenz, historiador de Tabasco, el primer obispo tabasqueño, Leonardo Castellano, y los sacerdotes de la ciudad de Orizaba, por ejemplo.⁸⁹ La escasez del clero, así como la reputación de Veracruz, conocido en la tradición liberal popular como "el Sinaí" donde se habían dado las Leyes de Reforma, habían reforzado entre los liberales la imagen de una región "poco fanática", con una endeble presencia católica,⁹⁰ por lo que a muchos líderes protestantes, como el pastor metodista José Rumbia, les parecía prometedora. En 1888, Rumbia confirmó esa impresión al escribir desde San Andrés Tuxtla: "Adios religión y fuego, sólo quedan el pescado, el agua loja, la nieve, los trajes nuevos, el paseo, las matracas y los judas encohetados. No cabe duda que la herejía se abre paso."⁹¹ Incluso en muchos pueblos, como en Huimanguillo, Tabasco, parecía prevalecer más bien un indiferentismo religioso, que en realidad encubría prácticas heterodoxas espiritistas y fetichistas, reveladoras de una gran autonomía religiosa de una población alejada y dispersa entre la que la visita de algún clérigo era ocasional.⁹²

Si bien parece que, hasta principios de los años 1880, las relaciones de los protestantes con ese clero liberal fueron menos conflictivas que en el centro del país, la situación cambió rápidamente a partir de entonces. En Vera-

cruz, en 1883, el obispo de Jalapa publicó una carta pastoral antiprotestante y antiespiritista. En Tabasco, a la llegada del nuevo obispo, Perfecto Amézquita, en 1886, se emprendió desde San Juan Bautista un intento de reconquista católica de la Chontalpa con los Josefinos y la presencia regular de sacerdotes en los principales centros de población.⁹³ Esa campaña de reconquista tuvo lugar en un contexto de división aguda entre los liberales tabasqueños, cuya fracción moderada buscó aliarse con el clero para afirmar su hegemonía política. Este tipo de conflictos se dio muy a menudo en otros lugares, como en Tlacotalpan, Veracruz, por ejemplo, donde la alianza de protestantes y masones, en el poder hasta 1889, fue sustituida a partir de entonces por la de la nueva burguesía comercial con el clero católico.⁹⁴

El caso tabasqueño, empero, merece un poco más de atención por su ejemplaridad. Después de la victoria de las tropas y los dirigentes liberales chontalpeños sobre los franceses en 1864 y de la toma de San Juan Bautista, los triunfadores se dividieron en dos facciones: una llamada "radical", anticatólica, y la otra calificada de "progresista", moderada en asuntos religiosos. Mientras que la primera estaba integrada por militares chontalpeños, como los coroneles Gregorio Méndez Magaña y Eusebio Castillo, la segunda estaba encabezada por la burguesía comercial urbana de la capital del estado y era representada por el Dr. Simón

Sarlat. En 1872, los "progresistas" triunfaron en las elecciones, lo que provocó el exilio de los chontalpeños y sus aliados.⁹⁵ Diez años más tarde, en diciembre de 1882, un movimiento "popular" chontalpeño hizo caer al gobernador Wenceslao Briseño, un par de meses después del asesinato de su predecesor, y dio el mando del estado al coronel "radical" Eusebio Castillo. éste estableció una política liberal intransigente y sólo duró en el poder hasta octubre de 1887. Entonces, con el apoyo del centro, Sarlat -"que sólo con el clero anda haciendo miquis"- retomó el poder y, a partir de 1894 y casi hasta el final del período, Díaz logró imponer al general Abraham Bandala como gobernador.⁹⁶

Esos conflictos entre los liberales explican el por qué en la Chontalpa, precisamente durante el dominio político de la facción liberal "radical", ocurrió un fenómeno similar al observado en el distrito de Zitácuaro, Michoacán, y en la Huasteca hidalguense. A principios de 1881, en la ciudad de México, el coronel Gregorio Méndez insistió a los misioneros presbiterianos para que enviasen hombres a esa región, en la que, decía, las condiciones eran muy favorables porque "no había sacerdotes, la gente estaba dispuesta al protestantismo y el gobernador y los hombres prominentes eran amigos".⁹⁷ Los primeros cuatro pastores presbiterianos -mexicanos, liberales y masones- llegaron a San Juan Bautista a fines de 1883, con cartas de recomendación para el gobernador Casti-

llo y para Manuel Sánchez Mármol y otros liberales "radicales".⁹⁸ A pesar de la simpatía activa del gobernador, la capital fue un espacio difícil para los propagandistas protestantes, a diferencia de los tres municipios chontalpeños, a donde se dirigieron inmediatamente. Siguiendo la pista de las logias masónicas de Comalcalco, Paraíso y Cárdenas, en breve establecieron congregaciones y escuelas primarias, y lograron una rápida adhesión de los anticatólicos y "radicales" chontalpeños. El corresponsal de El Monitor Republicano hacía notar que "el protestantismo gana terreno diariamente en un momento de crecimiento del partido reaccionario".⁹⁹ En efecto, ya desde antes de la caída del gobierno de Castillo, que carecía del apoyo de las casas comerciales de la capital del estado, la oposición "progresista" contra la disidencia religiosa era fuerte;¹⁰⁰ sin embargo, la persecución fortaleció la propagación de las sociedades presbiterianas, que crecieron a lo largo y ancho de la Chontalpa, más, inclusive, después de que los "radicales" perdieran el poder. Así, se crearon redes de congregaciones rancheras vinculadas a los tres centros antes mencionados (cf. Anexo I, Mapa 3) y se vieron surgir capillas presbiterianas en rancherías como Arroyo Hondo y San Felipe Río Nuevo -en el municipio de Cárdenas-, las poblaciones ribereñas de La Ceiba y Los Pérez -cercanas a Paraíso-, las comunidades indígenas de Tecominuacán, Hidalgo y Zaragoza y las ranche-

rías de Barra de Santa Anna y Tortugueros, al tiempo que en Paraíso y Comalcalco se creaban fuertes congregaciones y escuelas.¹⁰¹

Totalmente ausente del centro hacendado del estado, el presbiterianismo reforzó el espacio liberal "radical" ranchero de la Chontalpa con sus escuelas primarias, cuyos nombres de héroes anticatólicos, como Melchor Ocampo (en Comalcalco), o de los propios coroneles Méndez (en Paraíso) y Castillo (en Cárdenas) eran simbólicos del estado de ánimo "antiprogresista" de los chontalpeños.¹⁰² Además, cabe mencionar el factor racial, que parece haber influido en las oposiciones regionales entre la capital y la Chontalpa. Mientras que, según afirmaban tanto los dirigentes presbiterianos como El Diario del Hogar, la capital estaba dominada por "comerciantes españoles de mala ley", la Chontalpa estaba habitada más bien por una escasa población mestiza e indígena.¹⁰³

Por una parte, esas familias españolas dueñas de las principales casas comerciales de la capital del estado sostenían al poder liberal "progresista", que favorecía sus intereses y cultivaba una activa política de conciliación con la Iglesia Católica. Por la otra, en contraste, la Chontalpa se estructuraba como un espacio liberal "radical" que adoptaba una religión disidente, no sólo protestante sino también espiritista y masónica, que la diferenciaba del

centro del estado.¹⁰⁴ Los rancheros chontalpeños se quejaron a menudo de la burguesía comercial de San Juan Bautista, que fijaba a su gusto los precios del mercado, servía de intermediaria necesaria para la exportación y los hacía sufrir presiones comerciales que se sumaban al creciente centralismo político y fiscal ejercido desde la capital del estado.¹⁰⁵

En consecuencia, como lo veremos más adelante, no es sorprendente el que, en tal contexto, la figura del indígena presbiteriano Ignacio Gutiérrez Gómez haya surgido tiempo más tarde como el símbolo de esa rebeldía. Gutiérrez Gómez había sido peón de montería en las propiedades de Policarpo Valenzuela -el único chontalpeño autóctono del grupo de liberales juaristas que había tenido éxito económico-, cuya casa comercial rivalizaba con las de los españoles de San Juan Bautista. El joven leñador se había convertido al presbiterianismo a causa, sin duda, de la afinidad de la ideología puritana con ese enorme espíritiru emprendedor que lo llevó a liberarse, junto con su familia, del adeudo contraído, lo cual constituía un caso excepcional. Ya en 1895, Gutiérrez Gómez había creado su propia casa comercial en la ranchería de San Felipe Río Nuevo, desde donde controlaba una buena parte del comercio de la caoba hacia los puertos de Frontera y de la Barra de Santa Anna. Ante tal éxito, las presiones de sus rivales de la capital del estado no se

hicieron esperar, y éstos provocaron su aprehensión bajo falsos pretextos. Liberado gracias a las gestiones de Policarpo Valenzuela, Gutiérrez Gómez regresó a su pueblo, reconstruyó su negocio y se hizo próspero nuevamente, pero ya transformado en un tenaz opositor del régimen estatal.¹⁰⁶ Por otra parte, dos de las primas de Gutiérrez Gómez, que habían estado estudiando en la escuela normal presbiteriana de San Angel, Distrito Federal, regresaron a Cárdenas para abrir el colegio presbiteriano "Eusebio Castillo" para señoritas en 1897, lo cual, junto con el desarrollo de sus negocios, fortaleció a Gutiérrez Gómez como líder presbiteriano de San Felipe Río Nuevo. El biógrafo de Gutiérrez Gómez lo describe como un autodidacta que se interesaba en la teología, la medicina y las leyes, mientras mantenía lazos religiosos y políticos con el resto de la Chontalpa.¹⁰⁷

Esas redes de miembros y simpatizantes de las congregaciones presbiterianas incluían a las familias liberales de Cárdenas y Huimanguillo (Gamas, Colorado, Martínez de Escobar, etcétera) cuyos nombres se encuentran entre las numerosas firmas al pie de las muchas cartas que tanto esos pueblos como los de Tenosique (familias Pino y Suárez, entre otras), Frontera, Paraíso (los Méndez Magaña) y Comalcalco (los Lázaro y los Collado) enviaron a la sede central presbiteriana de la ciudad de México en 1888 y 1889.¹⁰⁸ En vista del auge del grupo liberal "progresista" de San Juan Bau-

tista, ellos pretendían fortalecer el espacio liberal "radical" chontalpeño con pastores y maestros que predicaran "los sanos principios de la moral de Jesucristo". Para 1910, el presbiterianismo contaba en Tabasco con unos 2,000 miembros militantes, pero influía, según la estimación de un misionero, sobre unos 15,000 habitantes (de entre los 180,000 del estado), esencialmente en la Chontalpa. Como indicaba ese mismo misionero, el movimiento había sido político en sus principios, pero había dejado de serlo hacia 1909; lo cual, como veremos más tarde, sólo era una ilusión óptica.¹⁰⁹ Las redes religiosas liberales radicales estaban firmemente implantadas, y la rebelión maderista de Gutiérrez Gómez supo usarlas de nuevo a finales de 1910.

Y, si la Chontalpa fue un caso ejemplar del uso político de la disidencia religiosa para abrir un espacio geopolítico regional, las sociedades religiosas protestantes de la ciudad de Mérida fueron implantadas también con el apoyo de los liberales marginados del poder, las familias de los comerciantes Ramón y Alonso Aznar;¹¹⁰ en este caso, sin embargo, lo que impidió el intento de capitalización de la disidencia religiosa por parte de esa familia fue la falta de un espacio geopolítico similar al de la Chontalpa tabasqueña y el hecho de que el control político se encontrara en manos de los hacendados.

El norte

Contrariamente al centro del país, el norte fue, hasta principios de los años 1880 y desde el punto de vista que nos interesa, un espacio vacío, de población escasa, asentada desde los tiempos de la Colonia en la frontera con los "indios bárbaros". En la vasta región del norte se pueden distinguir dos subregiones: el Pacífico del norte, integrado por los estados de Sonora, Sinaloa y las dos Bajas Californias, y el norte propiamente dicho, con los estados de Chihuahua, Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas, Durango, San Luis Potosí, Zacatecas y Aguascalientes. A partir del decenio de 1880, esas dos subregiones, separadas por la Sierra Madre Occidental, experimentaron un desarrollo económico bastante similar, basado en la expansión de la red ferroviaria, las inversiones extranjeras en el sector minero, el desarrollo de la agricultura de exportación en los lugares donde había riego y la cría extensiva del ganado sobre vastas haciendas; factores, todos, que se combinaron para transformar la economía regional. En un principio, el auge minero había girado en torno a la explotación de los metales preciosos, la plata y el oro; pero, a partir del decenio de 1890, se incrementó la producción de metales industriales y de combustibles, de tal manera que, para 1910, los metales preciosos sólo representaban el 53.9% de la producción minera mexicana.

na.¹¹¹ La creciente demanda de minerales no preciosos provocó el desplazamiento de la producción, de las regiones tradicionales (Zacatecas y Durango), hacia los estados de Coahuila, Chihuahua y Sonora y, por ende, estimuló las migraciones de población hacia los nuevos asentamientos mineros. El comercio y las inversiones extranjeras también se vieron favorecidos por la política de pacificación puesta en práctica por el gobierno de Díaz, tanto contra las tribus tradicionalmente bélicas como contra el bandidaje endémico de las regiones alejadas de los centros de poder. La construcción de una extensa red ferroviaria fue un factor decisivo para asegurar la rápida pacificación y para agilizar el comercio y las exportaciones. Las líneas del ferrocarril, construidas según un eje norte-sur, abrieron la región al comercio con Estados Unidos, unieron los centros de producción de materias primas con los mercados externos y produjeron una rápida modernización de la agricultura, así como de las industrias en general. El polo de desarrollo creado en el norte contribuyó al crecimiento de nuevos centros urbanos con la migración de miles de trabajadores hacia las minas o los campos de algodón, entre otros. Todos esos cambios crearon una sociedad dinámica, precursora y de frontera, distinta, tanto en su economía como en su mentalidad, a la del centro del país, y aun más a la del Pacífico sur indígena que formaba el México tradicional.¹¹²

En contraste con el centro del país, la Iglesia Católica tenía históricamente poca presencia en esa región fronteriza, donde las antiguas misiones se vieron marginadas con gran rapidez por el crecimiento de nuevos pueblos y ciudades. Durante mucho tiempo, la única sede episcopal fue la de la ciudad de Durango (1621), y las nuevas diócesis de Sonora y Chihuahua fueron creadas hacia finales del siglo XIX (1883 y 1891, respectivamente). En muchas poblaciones no había sacerdote alguno o, si lo había, residía en ellas sólo temporalmente; incluso muchas ciudades tuvieron que conformarse con la presencia de un solo clérigo hasta finales del siglo XIX.¹¹³ En consecuencia, la Iglesia Católica ejercía una menor influencia que en otras regiones sobre una población que seguía siendo fundamentalmente católica, pero cuya mentalidad estaba menos impregnada de los valores religiosos y sociales tradicionales y se mostraba más abierta a otras ideologías, religiosas o no. Ello explica el porqué los censos de población, como el de 1910, revelan porcentajes de protestantes incomparablemente más altos que en otras regiones: 2.02% en Coahuila, 1.39% en Chihuahua, 1.17% en Nuevo León y 3.39% en Sonora. También es significativo el que el porcentaje de la gente sin religión haya sido dos veces más alto que para el resto del país: 0.27% en Coahuila, 0.25 en Sonora y, el más alto, 1.42% en Chihuahua.¹¹⁴

La menor presencia de las estructuras de control religioso católicas favoreció la difusión de las sociedades protestantes, así como la de las espiritistas y las liberales radicales.¹¹⁵ A esa débil presencia real de la Iglesia Católica se suman los factores económicos y políticos en la explicación de la rápida expansión de las sociedades protestantes en la región. Hasta 1880, esas asociaciones religiosas habían surgido únicamente en los alrededores de Monterrey; pero, a partir de entonces, la acción combinada del ferrocarril, la agricultura de exportación, la urbanización reciente y la tradición liberal anticatólica provocó su propagación hacia regiones nuevas.

El ferrocarril

Durante el gobierno de Manuel González, las vías del ferrocarril estadounidense llegaron a las ciudades fronterizas: El Paso y Laredo en 1881, Nogales en 1882 y Eagle Pass en 1883, y se dio impulso a las más importantes concesiones otorgadas por el gobierno de Díaz durante el cuatrienio anterior. De esa manera, entre 1880 y 1884, el ferrocarril central unió la ciudad de México con el Paso del Norte; el ferrocarril de Sonora puso en contacto la frontera con el Océano Pacífico, de Nogales a Guaymas (octubre de 1882); la compañía constructora nacional dio comienzo a los trabajos

en Piedras Negras, Coahuila (noviembre de 1882), y llegó a Monclova, Nuevo León (marzo de 1884); en fin, se construyó otra vía de Laredo a Monterrey y Saltillo y un tramo más de Matamoros a Reynosa y Las Cuevas.¹¹⁶

Todas las sociedades misioneras estadounidenses atribuyeron una gran importancia al desarrollo del ferrocarril, no solamente porque agilizaba las comunicaciones y abarataba los costos del transporte sino porque transformaba las mentalidades tradicionales en "el espíritu del progreso".¹¹⁷ El ferrocarril acercó hasta los más lejanos centros mineros; en 1893, por ejemplo, los presbiterianos demoraban todavía dos días para llegar a caballo de Saltillo a la congregación de Concepción del Oro, Zacatecas; cuatro años después, el ferrocarril que los llevaba a ese mismo pueblo recorría el trayecto en unas horas.¹¹⁸ Pero, sobre todo, con el desplazamiento de los hombres, el ferrocarril facilitaba la propagación de las ideas nuevas, de tal manera que se produjo un florecimiento de sociedades protestantes a lo largo de las líneas en construcción o recientemente construidas. Así, en 1888, las sociedades metodistas se distribuían en cinco distritos de actividad en el norte, cada uno correspondiente a las cinco líneas del ferrocarril existentes en la misma fecha y que conectaban con el otro lado de la frontera¹¹⁹ (cf. Anexo I, Mapa 4).

Por su parte, las propias compañías ferrocarrileras se interesaron en la formación de asociaciones protestantes entre sus trabajadores, y algunas congregaciones se componían exclusivamente con ellos, como en Empalme, Sonora, y en la ciudad de Aguascalientes.¹²⁰ En algunos casos, las compañías promovieron la construcción de templos y favorecieron los desplazamientos de los pastores protestantes, otorgándoles descuentos, como solían hacerlo en Estados Unidos.¹²¹ Este apoyo fue tan evidente, que en el decenio de 1880 se acusó a la empresa del ferrocarril del centro de no aceptar empleados católicos, sin importar su nacionalidad, y de sólo permitir en sus convoyes la venta de periódicos protestantes o anticatólicos.¹²² Ante todo, lo que interesaba a las empresas era la disciplina ética que fomentaban las sociedades protestantes entre los trabajadores. En unas estadísticas elaboradas en 1895 por una de las empresas, el misionero Lucio S. Smith reveló que el 58% de los accidentes ferroviarios se debía a la embriaguez, por lo que dichas empresas tendían a reclutar "hombres de genuina vida de temperancia", en particular entre los maquinistas, y el antialcoholismo de los adeptos del protestantismo les proporcionaba hombres "sobrios, exactos, cumplidos y cuidadosos en el desempeño de su trabajo".¹²³ A ese respecto, la Asociación Cristiana de Jóvenes -fundada en la ciudad de México en 1894 y cuyo presidente era Henry P. Webb, presidente también de la Compañía

Constructora Nacional Mexicana- era "el único club ferrocarrilero de México donde no se bebía alcohol ni se jugaba". Esta asociación tenía filiales en varias ciudades del norte del país, como Aguascalientes, Monterrey y El Paso; en 1903, la sede de la ciudad de México contaba con unos 126 socios mexicanos.¹²⁴ Aunque no se tienen datos de la afiliación religiosa de los trabajadores ferrocarrileros, podemos deducir que éstos constituían uno de los sectores sociales privilegiados para la acción de las sociedades protestantes debido a la convergencia del tipo de ética que éstas fomentaban con las exigencias de las compañías constructoras.

Los pueblos rancheros y mineros

Si bien es cierto que el ferrocarril facilitó las comunicaciones, su desarrollo tuvo también como consecuencia un mayor control e ingerencia por parte del Estado en los asuntos propios de las comunidades rurales, cuya economía se vio por ende amenazada por las presiones centralizadoras en lo político y en lo fiscal. En el oeste de Chihuahua se dio un claro paralelismo entre la difusión de algunas sociedades religiosas congregacionalistas y la resistencia de algunas poblaciones rancheras al dominio político y fiscal del poder estatal. En Cusihiuriachic, por ejemplo, la rebelión de abril de 1886 fue una protesta encabezada por Teodoro Casa-

vantes contra las elecciones municipales manipuladas en la que se mezclaron acciones en contra de las medidas fiscales, como lo indica la toma de los fondos de la oficina recaudadora de rentas y de la administración del timbre;¹²⁵ al año siguiente surgió en ese pueblo, minero y agrícola a la vez, una congregación protestante en la que tomaban parte el nuevo alcalde, el juez de paz y cuatro maestros de escuela, al tiempo que el periódico liberal presbiteriano El Faro logró atraer a 94 suscriptores de entre los habitantes, "número que ningún otro alcanzaba".¹²⁶

En esa región de minas y ranchos, las congregaciones protestantes se diseminaron desde el oeste de Chihuahua hasta el este de Sonora, a lo largo de la Sierra Madre Occidental¹²⁷ (cf. Anexo I, Mapa 5). En esa región en expansión, varias compañías estadounidenses habían iniciado sus labores en la minería desde 1881, y las múltiples explotaciones mineras constituyeron a menudo un complemento económico para los ranchos cercanos. La interacción de minas y ranchos explica la presencia de congregaciones en ambos centros: los habitantes de las rancherías se transformaban en mineros y protestantes -como Hilario Narváez, miembro de la sociedad protestante de Santa Bárbara, quien recordaba desde la mina de Palo Blanco "los frondosos naranjos y platanares, el delicioso perfume de las flores" de su ranchería de Dolores-, mientras que los mineros venidos de otros lugares llevaban

el protestantismo a los ranchos -como en Las Cuevas, donde el fundador de la congregación era un minero de Parral-.¹²⁸ El misionero Alden Case, que conoció muy bien la región de Parral y la de Ciudad Guerrero y del Valle de San Buenaventura, recordaba al miembro tipo de las sociedades protestantes del oeste de Chihuahua de la siguiente manera:

 Mi trabajo me ha puesto constantemente en contacto con una clase entre los muy ricos y los muy pobres. Muchos poseen una casa humilde, un pedacito de tierra, uno o varios animales de labranza, algunas cabezas de ganado, ovejas o cabras. Estos pequeños finqueros, con sus limitadas cosechas de maíz y frijol, a veces de trigo, con algunos puercos y pollos, su propia leña, leche y queso casero, viven con algo de independencia y comodidad.¹²⁹

 Esa tradición de independencia estaba presente junto con el liberalismo, en particular en esa zona que William Beezley describe como de transición entre las comunidades rancheras y el distrito de la Sierra, donde predominaban pueblos indígenas y poblaciones mineras.¹³⁰ No es una mera casualidad el que los distritos de Guerrero, Hidalgo, Juárez y Galeana hayan sido el espacio privilegiado de la implantación protestante en el oeste de Chihuahua. Se trataba de una región de economía ranchera complementada por ingresos

anexos, producto del trabajo minero asalariado. Además, el distrito de Guerrero en particular tenía una tradición de autonomía municipal, y de luchas reiteradas (en los años de 1879, 1888, 1891, 1892 y 1899, entre otros) para defender esa autonomía contra las injerencias crecientes del Estado en los asuntos propios de las comunidades.¹³¹

La aceptación de la disidencia religiosa entre los círculos más combativos fue rápida. A su llegada a la ciudad de Chihuahua a fines de 1882, el misionero congregacionalista estableció sus primeros contactos con el círculo liberal radical, anticatólico y juarista: una de las primeras casas que se abrieron a los cultos protestantes fue la del coronel juarista Ignacio Orozco, en la que, en 1884, asistía a las celebraciones protestantes un grupo de hombres, tíos y primos de la familia, quienes viajaban por negocios a la capital desde sus pueblos de la sierra y tenían curiosidad por oír "lo que los protestantes tenían que decir". Esos hombres provenían en su mayoría del pueblo de San Isidro (distrito de Guerrero), donde en 1887 organizaron una asociación protestante similar a la de la ciudad, congregación a la que, además del presidente municipal, pertenecían Pascual Orozco y su esposa, Amada Orozco y Vázquez, Albino Frías y su familia, los Molinar y otras tantas personas, "todas relacionadas mediante lazos matrimoniales, o de otra índole, a nuestra familia clave de la ciudad de Chihuahua", como ano-

taba el misionero; quien no acababa de sorprenderse, ya que subrayaba que "todos sin excepción saben leer y son más inteligentes que el promedio rural y gozan de excelentes relaciones al nivel regional".¹³² Michael Meyer hizo notar la cualidad emprendedora de esas familias de San Isidro que más tarde serían clave para el estallido revolucionario maderista en Chihuahua.¹³³ En este momento cabe preguntarse por qué esas familias favorecieron la propagación protestante, y nuestra respuesta es que, muy probablemente, las sociedades religiosas protestantes permitieron reforzar las redes liberales ya existentes y -con la autonomía religiosa que propiciaban- la autonomía local e incluso regional respecto al control del Estado, aliado siempre de manera más estrecha con la Iglesia Católica. Las congregaciones religiosas protestantes se difundieron también en las poblaciones vecinas de Ciudad Guerrero, Temosachic, Santo Tomás, San Pedro y Namiquipa y hacia los centros agrícolas de San Buenaventura y Galeana.¹³⁴ Entre los adeptos de la red protestante liberal se contaban, en los años siguientes, los hijos de las familias Orozco y Frías; entre otros, Pascual Orozco (hijo) y Refugio Frías, quienes se casaron en el templo de la pequeña congregación de San Isidro.¹³⁵ Esa red estaba integrada asimismo por obreros mineros, como José de la Luz Blanco, de Temosachic, y rancheros, como Teófilo Romero, de San Buenaventura, además del predicador local en Galeana,

Luis García. Como vemos, ese protestantismo era una religión de minorías formadas por rancheros y liberales, descritos por un misionero como "esforzados, emprendedores e inusitadamente liberales en cuanto a la religión".¹³⁶

El protestantismo fue también una religión de minorías mineras. Las congregaciones surgieron en los pueblos mineros de Chihuahua (distrito de Parral), Sonora (distrito de Sahuaripa), en los pueblos de Coahuila transformados por las inversiones mineras (Sierra Mojada, Múzquiz, Las Esperanzas, Monclova), en Durango (Nombre de Dios, Aviño, Velardeña), en Zacatecas (Concepción del Oro y Mazapil, además de los pueblos donde ya se habían establecido desde los años de 1870) y en San Luis Potosí (Matehuala y Catorce)¹³⁷.

La presencia de las congregaciones protestantes parece ser tan sistemática en los pueblos mineros en los que se hicieron inversiones estadounidenses, que ello hace sospechar que tal presencia pudo responder a una estrategia de las compañías mineras similar a la de las ferrocarrileras. Es cierto que en algunos casos, como en Múzquiz, Las Esperanzas y Santa Rosa, Coahuila, la compañía carbonífera construyó un templo para el uso común de varias sociedades protestantes y que, en otros, la compañía financió el salario del pastor y maestro de escuela, como en Batopilas, Chihuahua, y Concepción del Oro, Zacatecas;¹³⁸ sin embargo, esa ingerencia de las compañías en los asuntos religiosos no parece haber sido

la regla. En realidad, los misioneros estadounidenses temían la acción de la compañía -como en La Cananea, Sonora- y consideraban que era desfavorable para su contacto con los trabajadores mineros, lo que los llevó a rehusar ofrecimientos o a tomar precauciones para que no se confundiese la acción protestante con la de la compañía.¹³⁹

La presencia de las congregaciones protestantes en las localidades mineras la explican más bien las escuelas primarias ubicadas al lado de los templos, mismas que constituyeron un atractivo para los obreros; también, las congregaciones protestantes ejercían funciones similares a las de las sociedades mutualistas, e incluso fomentaban éstas, como en Concepción del Oro, en 1906¹⁴⁰ (cf. Anexo II, Cuadro 4).

Regiones en expansión económica

Las asociaciones protestantes se concentraron igualmente en regiones donde predominaba una agricultura de exportación vinculada a un comercio activo y a la creación de industrias; ejemplo de ello fue la región de La Laguna, en los límites de los estados de Durango y Coahuila. Esa zona experimentó un fuerte flujo de trabajadores migrantes, tanto por el desarrollo de la irrigación, que permitió el cultivo comercial del algodón sobre nuevas tierras, como por la llegada del ferrocarril del centro (1882) y del internacional

(1892). Junto con el desarrollo de los intereses agrícolas y comerciales, surgieron las industrias y crecieron las ciudades donde antes sólo existían rancherías, como fueron los casos de Torreón, Lerdo y Gómez Palacio.¹⁴¹ Resulta significativo el hecho de que el primer pueblo de la región donde se organizó una sociedad protestante haya sido San Pedro de las Colonias, un pueblo joven fundado en 1874 por ex soldados juaristas dueños de ranchos algodoneros.¹⁴² La sociedad religiosa presbiteriana creada en 1879 creció rápidamente hasta alcanzar 280 miembros adultos en 1881, año en el que los rancheros tuvieron una de las disputas más violentas por el agua del Río Nazas e "impidieron con las armas en la mano las obras que el hacendado Santiago Lavín ejecutaba en su presa de Santa Rosa".¹⁴³ En esa acción, los rancheros de San Pedro de las Colonias recibieron la ayuda de algunos hombres del pueblo vecino de Matamoros de La Laguna, donde inmediatamente después se organizó otra congregación presbiteriana y, un poco más tarde, se construyó un templo en el lugar más céntrico de la población, lo cual refleja el apoyo y el reconocimiento de las familias dirigentes del pueblo, esos rancheros que habían logrado proteger sus intereses de los latifundistas.¹⁴⁴

Las sociedades religiosas protestantes interesaron a esos pequeños rancheros, que buscaban mantener su independencia en medio de las grandes plantaciones, ya que los ri-

cos propietarios de éstas aprovechaban las crisis económicas provocadas por las sequías cíclicas para extender sus tierras, basándose en los endeudamientos y en las quiebras de los primeros.¹⁴⁵ Los miembros de la congregación protestante de San Pedro de las Colonias se vieron particularmente afectados por esas sequías cíclicas, como lo revela la curva de evolución de la membresía entre 1879 y 1898, cuyas bajas corresponden al fenómeno climático (cf. Anexo II, Cuadro 5). Esa evolución intermitente nos permite deducir que una parte importante de los socios protestantes no era de rancheros, sino más bien de aparceros y jornaleros de las haciendas, que padecían una situación económica precaria y que, por lo tanto, eran particularmente móviles. Cuando tenían que desplazarse, las redes de congregaciones les servían como contactos y como espacio de solidaridad y ayuda económica; tal fue el caso en el mismo San Pedro de las Colonias, cuando, en 1887, a raíz de la sequía, se fundó en la congregación presbiteriana una sociedad fraternal para auxiliar a los pobres, hecho que nos revela una de las funciones importantes de esas asociaciones religiosas.¹⁴⁶

La red de asociaciones protestantes se difundió en casi todos los poblados de La Laguna y sus integrantes fueron cada vez más y más esos trabajadores eventuales, y polivalentes, ya que muchas rancherías de aparceros desaparecieron con el surgimiento de una clase de propietarios ricos. Como

ocurrió en La Concepción, ranchería en la que se fundó una congregación presbiteriana en 1884 y mismo que ya para finales del siglo XIX había desaparecido.¹⁴⁷ Mientras tanto, las congregaciones de las nuevas ciudades de Torreón y Lerdo crecían con la afluencia de nuevos trabajadores. En Gómez Palacio, población fundada en 1885, en torno al ferrocarril, ya en 1890 existían cuatro congregaciones protestantes distintas, un tranvía y cinco fábricas.¹⁴⁸ Las sociedades protestantes reclutaron a sus miembros esencialmente entre esa mano de obra móvil de condición económica particularmente precaria. Se trataba de trabajadores originarios de ranchos y rancherías expulsados por el crecimiento demográfico y la falta de tierras, pero también de obreros mineros que abandonaban las regiones mineras en declinación, como la zacatecana: uno de los primeros miembros de la congregación de San Pedro de las Colonias fue un habitante de Villa de Cos, Zacatecas.¹⁴⁹ Los desplazamientos de esos trabajadores eventuales, jornaleros y obreros eran considerables; los mismos peones itinerantes que trabajaban en La Laguna durante las cosechas, una vez terminadas éstas o en tiempos de sequías, emigraban hacia las ciudades fronterizas y los campos agrícolas del sur de Estados Unidos, donde se integraban a las congregaciones protestantes. Chihuahuita, el barrio mexicano de El Paso, Texas, contaba con tres asociaciones protestantes en 1898 y, según el estudio de Mario T. García, con

la creciente migración del primer decenio del siglo XX se formaron otras siete congregaciones entre una población de trabajadores manuales de los ferrocarriles, de la fundidora y demás empresas de la ciudad.¹⁵⁰ La diseminación de congregaciones protestantes mexicanas en el sur de Texas confirma ese reclutamiento entre trabajadores itinerantes, como la confirma también la mención que hace la prensa protestante del regreso de muchos de ellos debido a la crisis económica de Estados Unidos de 1907-1908.¹⁵¹

Religión de minorías, religión de peones itinerantes, el protestantismo fue religión, también, de peones enriquecidos; como un tal Don Valentín, quien en Linares, Nuevo León, trabajó por 37 centavos diarios "como la mayoría de la clase pobre de México, pero desde que es protestante aprendió, entre otras cosas, la gran ventaja de alquilar su propio rancho y de ser independiente".¹⁵² En Nuevo León, los conversos al protestantismo fueron a menudo personas similares a los rancheros del oeste de Chihuahua. El informe presbiteriano de 1910 sobre Linares indicaba: "El tipo de gente que se ha adherido al protestantismo forma una clase inusualmente próspera. Un gran número de nuestras familias posee su propio naranjal pequeño o una propiedad en el pueblo".¹⁵³ Esa propagación de las sociedades protestantes en rancherías y ranchos se dio también en el distrito de Allende, Nuevo León, donde se encontraban presentes en seis asen-

tamientos de ese tipo, además de en la propia cabecera de distrito. De igual manera, en 1889 los presbiterianos tenían bases en 12 poblaciones de 50 a 300 habitantes al norte de Patos, Coahuila; en esa zona, la mayoría de los miembros de esas congregaciones presbiterianas era de aparceros y jornaleros. Pero la situación de esos pequeños propietarios, aparceros y jornaleros era fluctuante, sujeta a las variaciones de los mercados exteriores y a las condiciones climáticas. Un misionero hacía notar que, después de la sequía de 1893-1894, ya no existía diferencia económica entre ellos. Los aparceros no habían levantado ni la quinta parte de la cosecha durante los tres últimos años y habían vendido todo lo que tenían para comprar maíz; los jornaleros, por su parte, trabajaban por 25 centavos al día para pagar el bulto de maíz a 50; con lo que unos y otros se endeudaban con las haciendas.¹⁵⁴

El aparcerero Juan Sáenz, padre de los futuros revolucionarios Aarón, Moisés y Josué Sáenz, fue uno de esos típicos adeptos del protestantismo en el norte. Juan Sáenz empezó a trabajar a los 12 años de edad como ayudante de un vendedor ambulante; después vivió en Monterrey, donde intentó estudiar en la escuela primaria nocturna mientras hacía trabajos eventuales de día. Más tarde, en 1885, ya casado con Concepción Garza, se adhirió al protestantismo y empezó a alquilar un pequeño rancho en la Hacienda del Mezquital, mu-

nicipio de San Francisco Apodaca, donde los presbiterianos pusieron una escuela a disposición de él y de sus vecinos, pertenecientes a la misma congregación.¹⁵⁵ Para Sáenz, el presbiterianismo ofrecía normas de vida austera y, a la vez, la posibilidad de dar a sus hijos la educación primaria, secundaria y, como sería el caso de Moisés, universitaria. Así fue como decenas de rancherías de los estados de Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas, gracias a su interés por las asociaciones protestantes, obtuvieron una escuela; situación que revela, al igual que un liberalismo activo, un deseo de superar la precaria condición en que se encontraban.¹⁵⁶

Un protestantismo urbano

Con todo y que las bases del protestantismo norteco fueron rurales como en las otras zonas del país, también fue tomando forma una red de congregaciones urbanas relacionadas con las escuelas secundarias, normales, comerciales y teológicas que esas mismas sociedades fundaron. La educación se vio particularmente alentada por los gobernadores porfiristas en los estados de Coahuila y Nuevo León, donde los hijos de los miembros de las congregaciones protestantes rurales encontraron condiciones favorables para educarse. Esto arrojó como consecuencia el que, a partir del decenio de 1890, los maestros de esas escuelas y los jóvenes estudiantes, tanto

de las escuelas normales oficiales como de las protestantes, integraran las congregaciones urbanas protestantes de Monterrey, Saltillo y Chihuahua. En Saltillo había tres escuelas normales protestantes para mujeres; en Monterrey, el Instituto Laurens, metodista; y, en la ciudad de Chihuahua, los colegios Palmore y Chihuahuense asumían funciones similares para jóvenes de ambos sexos. Andrés Osuna, José María Cárdenas y Aarón y Moisés Sáenz, en Saltillo, y Jonás García, Joel Rocha y Gregorio A. Velázquez, en Monterrey, son representativos de esos maestros de escuela y estudiantes de origen rural, educados en las escuelas protestantes, que integraban las congregaciones urbanas y empezaron a dirigir colegios de educación propios o colaboraron con el proyecto educativo estatal.¹⁵⁷ La mayoría de esos hijos de rancharos, aparceros y jornaleros prefirió la seguridad del servicio público, por lo que fueron excepcionales los que se dedicaron a los negocios privados.¹⁵⁸ Esos jóvenes fueron más bien profesionales y empleados urbanos al servicio del Estado, surgidos junto con el auge económico del norte, y símbolo de las aspiraciones del sector rural del que provenían, pero, a la vez, sensibles a las condiciones precarias en que vivía el pueblo. Se trataba de un sector social en ascenso; sin embargo, su origen social y su vinculación con la red de congregaciones rurales y urbanas protestantes los hicieron sensibles a los profundos problemas que afectaban al país.

Esos maestros de escuela, pastores, periodistas -que, como más tarde relatara Gregorio A. Velázquez, habían heredado los principios liberales de sus padres-, ejercieron el liderazgo del movimiento protestante en el plano nacional a través de las redes de organización unitarias establecidas a partir de 1893. Su experiencia nacional, así como su origen social, su educación liberal radical y su mayor nivel de educación en el contexto rural de donde provenían explican el porqué después constituyeron un semillero de secretarios privados de muchos generales, a la vez que se integraron al movimiento revolucionario que conmovió al país a partir de 1910.¹⁵⁹

El norte de México fue un terreno propicio para la difusión de las sociedades religiosas protestantes, cuya expansión en esa región del país fue paralela al desarrollo económico vinculado al ferrocarril, la minería, la agricultura comercial, la industria y el comercio. Como se ha visto, se establecieron en particular en tres zonas: la Sierra Madre Occidental (este de Sonora y oeste de Chihuahua), La Laguna (duranguense y coahuilense) y en un espacio continuo que abarcaba el centro-norte de Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas y el sur de Texas; y reclutaron a sus miembros de entre los sectores sociales afectados por los cambios económicos: rancheros-mineros en Chihuahua, trabajadores eventuales y aparceros en La Laguna, rancheros y aparceros en Nuevo

León y la Huasteca tamaulipeca y mineros en Zacatecas, Durango y Coahuila. Con todo, algunas zonas fueron poco propicias para esas asociaciones religiosas disidentes: el centro y el norte de Chihuahua, el centro y el noroeste de Durango, el estado de Sinaloa, el centro de San Luis Potosí y el centro y el sur de Tamaulipas; regiones todas donde predominaba la hacienda tradicional y ganadera, que siempre fue, como lo subrayaron en varias ocasiones los misioneros, un obstáculo para sus actividades.¹⁶⁰

La presencia de las sociedades protestantes en el Estado de Durango fue muy ilustrativa de las dificultades y de las afinidades encontradas por ellas. La ciudad de Durango era sede de la más antigua diócesis católica del norte (1621), y siempre fue un campo de acción difícil para los protestantes. Unicamente en 1890 recibieron apoyo y protección del jefe político y, todavía en 1912, el arzobispo hizo publicar una carta en la que excomulgaba a los que entraran en contacto con las escuelas protestantes establecidas en la capital del estado.¹⁶¹ Resulta significativo el hecho de que en la región minera de la Sierra Madre duranguense sólo se haya establecido una congregación protestante, en Santiago Papasquiari -"zona minera tradicional, apenas modernizada, mas primitiva y tradicionalmente insegura"-,¹⁶² en contraste con lo que ocurrió en las zonas serranas chihuahuense y sonoreense, donde surgieron decenas de esas aso-

ciaciones. Tampoco les fue favorable la parte central de Durango, formada por haciendas tradicionales orientadas hacia el mercado regional. Por el contrario, el oriente del estado, de agricultura de irrigación, haciendas de cultivos comerciales (La Laguna) y minas renovadas por el capital estadounidense (Mapimí, Aviño, Velardeña, Nombre de Dios), fue centro de varias de esas asociaciones religiosas.

El éxito relativo conocido por esas asociaciones en el norte de México estuvo vinculado al cambio en el estilo de vida provocado por las transformaciones económicas. La escuela primaria a un costado del templo protestante fue un incentivo para esos sectores en permanente movilización, que aspiraban a una mejor educación para sus hijos, y la red urbana de escuelas superiores atrajo a muchos hijos de rancheiros o de trabajadores eventuales y mineros que, a partir del último decenio del siglo XIX, formaron la base social de las congregaciones urbanas. En Coahuila, un informe de 1902 estimaba en unos 10,000, de entre una población de 280,000 habitantes, los miembros y simpatizantes del movimiento protestante, es decir, el 3.75%. Es difícil confiar en las estadísticas oficiales o en las de las misiones; no obstante, cuando se toma en consideración que el censo nacional de 1910 indica un 2.02% de población protestante, se puede medir la importancia numérica relativa de esas congregaciones

en uno de los estados norteros donde su difusión fue mayor.¹⁶³

La capacidad organizativa en los planos regional y nacional

La difusión del protestantismo en las tres regiones antes mencionadas (Centro, Golfo y Caribe y Norte) revela una correspondencia, un paralelismo, entre la propagación de las nuevas prácticas asociativas religiosas y las transformaciones económicas y sociales. Por otra parte, la región del Pacífico sur fue la prueba "en contrario" de ese paralelismo. Constituida por los estados de Colima, Guerrero, Oaxaca y Chiapas, esa región tuvo "en su seno a la población más miserable de todo el territorio nacional y la economía más atrasada y marginada del proyecto económico liberal".¹⁶⁴ En esa zona del país predominaba una agricultura de subsistencia, las inversiones mineras eran restringidas y el ferrocarril fue construido limitada y tardíamente.¹⁶⁵ Las sociedades misioneras protestantes mostraron un escaso interés por esa región, donde sólo establecieron escuelas primarias, a pesar del apoyo decidido de algunos liberales. En Guerrero, el gobernador Francisco O. Arce se mostró favorable al presbiterianismo, y en el decenio de 1880 se organizaron congregaciones y se establecieron escuelas primarias protestantes en algunos pueblos y rancherías;¹⁶⁶ pero se

trató de grupos poco numerosos, y dispersos en poblaciones a veces muy alejadas, como Placeres del Oro, en la sierra guerrerense, además de Huitzuco y Chilpancingo, donde se formaron congregaciones más importantes.¹⁶⁷ En Oaxaca, los metodistas se asentaron en la capital y en unos cuantos pueblos en los que predominaba una agricultura comercial y que tenían fama de ser liberales, como Tuxtepec y Zaachila, así como, a lo largo de la vía del ferrocarril de México, Cuicatlán y Huitzo. El resto del estado, de economía tradicional de subsistencia, se mostró totalmente cerrado a esas asociaciones, a pesar del apoyo del gobernador liberal Benito Juárez Maza, "un franco simpatizante y amigo particular" del protestantismo.¹⁶⁸ En Chiapas, en fin, los repetidos intentos tardíos de los presbiterianos -a partir de 1902, al concluirse la vía del ferrocarril- encontraron unos pocos adeptos en Tuxtla Gutiérrez y Tonalá.¹⁶⁹

Ese pobre desarrollo de las congregaciones protestantes en la región del Pacífico sur confirma que, además del apoyo liberal, los cambios económicos, con sus nuevos estilos y maneras de vida, fueron decisivos para una expansión sólida del protestantismo. Esos cambios fueron hechos notar a menudo por los dirigentes protestantes, quienes observaron las transformaciones, en ocasiones muy rápidas, en los usos y las costumbre de algunas zonas rurales. Así ocurrió en Santa Anna Atzacán, Veracruz, población vecina de Orizaba,

de la que alguien hizo notar que los indígenas conversos metodistas "usaban ahora el pantalón, las enaguas y el saco;"¹⁷⁰ en pueblos limítrofes de los estados de México y Guerrero, donde los miembros de la congregación presbiteriana "ya fabricaban su pan, se vestían de pantalón y saco, comían carne para el consumo diario, tenían casas de pared y teja, acudían al médico, habían suprimido al brujo y se preocupaban por la instrucción de sus hijos".¹⁷¹ Esos cambios en los usos y las costumbres, signos de cierta modernidad provocada por un relativo mejoramiento económico, los volvemos a encontrar en poblaciones rurales del norte del país, donde la adopción de las formas de asociación religiosas protestantes parecían corresponder al cambio.¹⁷² Sin embargo, no podemos reducir la explicación de la propagación de un fenómeno religioso nuevo, protestante por lo demás, a las solas condiciones económicas; por lo que, si con el estudio de otras formas de asociación modernas, como la masonería y las sociedades espiritistas, se logra demostrar que éstas se propagaron con éxito en el mismo terreno que las protestantes, eso nos permitiría establecer la relatividad de la tesis weberiana. La reducción que pretende imponer la tesis weberiana respecto a una afinidad entre la ética protestante y el espíritu emprendedor "capitalista" es, al menos, parcial.¹⁷³ Es cierto que los sectores sociales que se convirtieron fueron los que se vieron afectados por las

transformaciones económicas, pero su cohesión no dependió de su situación económica ni de una ideología que la legitimaba; los adeptos del protestantismo formaban más bien un sector social heterogéneo en expansión que se encontraba en una situación económica precaria y sujeta a los auges y tropiezos de la economía capitalista dependiente. Y es esa situación económica precaria lo que explica la apertura de tales sectores sociales a las nuevas formas de asociación, que representaron para ellos redes regionales de apoyo en las que podían experimentar una solidaridad activa y volver a poner en práctica un liberalismo radical. En este sentido, para entender el porqué de la propagación de la disidencia religiosa, es importante tomar en consideración el carácter regional de su difusión.

A finales del porfiriato, el protestantismo se concentraba fundamentalmente en cinco regiones en las que predominaban intereses políticos disidentes respecto a los centros estatales y nacionales de poder. Tanto en la región centro-sur de Tlaxcala como en el distrito de Huejotzingo, Puebla, y en el de Chalco, México, existían tensiones entre los pueblos que buscaban hacer valer sus derechos consuetudinarios y las haciendas en expansión.¹⁷⁴ En la Chontalpa tabasqueña, diversos factores -como la debilidad del clero católico, un liberalismo precoz y la expansión protestante- se conjuga-

ron para fortalecer los intereses autónomos regionales en pugna contra la élite porfirista de San Juan Bautista.¹⁷⁵ En la sierra de Puebla, así como en la Huasteca, se produjo un fenómeno "serrano", como lo denomina Alan Knight,¹⁷⁶ en una región relativamente aislada, recientemente integrada al estado nacional, poblada por comunidades rurales que rechazaban los controles políticos y fiscales del Estado. En el oeste de Chihuahua, el distrito de Guerrero, con una larga historia de protestas, se contraponía al dominio urbano y hacendario de la ciudad de Chihuahua.¹⁷⁷ En el corredor Torreón-Salttillo-Monterrey, en fin, se constituyó un norte moderno, antagónico del control ejercido por el poder central porfirista.¹⁷⁸

En esos cinco espacios sociales, el protestantismo se difundió a la par del liberalismo, que se había radicalizado por su anticatolicismo; por ende, lo que mejor explica el auge regional de las asociaciones de ese signo, así como la precaria situación económica de sus adeptos, como se verá en un próximo capítulo, es el factor religiosopolítico.

Una vez que se logra poner de manifiesto el predominio de los intereses regionales, se comprende que se trató de un movimiento religioso minoritario cuyo arraigo rural lo aleja mucho de una mera reproducción de modelos extranjeros. Quizás parezca una contradicción el afirmar el carácter rural y endógeno de la expansión de las sociedades protestantes y

considerar a la vez que el protestantismo era una religión "moderna" de origen exógeno, una religión adoptada por sectores sociales "en transición", legitimadora del esfuerzo individual y de prácticas democráticas. Es necesario hacer notar que esas sociedades eran portadoras de modelos de asociación nuevos, ajenos a la sociedad tradicional y, por lo tanto, importados, como era el caso de las otras sociedades de ideas;¹⁷⁹ no obstante, tanto su anticatolicismo exacerbado como su vínculo con el liberalismo radical y su constante reinterpretación de la tradición liberal mexicana durante los actos cívicos religiosos, al igual que su arraigo predominantemente rural, dieron a esas sociedades protestantes una característica propia, distinta a la del protestantismo anglosajón, el cual, no obstante, no dejaba de influir en ellas mediante la presencia de sus misioneros. Para entender la función específica de esas sociedades protestantes, cabe citar a José María Vigil, quien las percibía como "una verdadera transacción entre los deberes patrióticos y las creencias religiosas" que permitía aliar religión y liberalismo para formar "un contrapeso efectivo a las influencias clericales" y tradicionales.¹⁸⁰

El énfasis que se hacía en el individuo que se adhería personalmente a las nuevas organizaciones y la ruptura, implícita en esa decisión, con las prácticas religiosas patrimoniales y corporativas, para las que el actor religioso era

más bien colectivo, constituían conceptos que en sí mismos eran modernos. Esa noción difundida por el protestantismo, en el sentido de que el individuo era el único actor religioso y social posible, significaba, como lo anota François-Xavier Guerra, una novedad radical en las sociedades que sólo conocían actores corporativos.¹⁸¹ Esta visión del hombre y de la sociedad, de la cual eran partícipes las sociedades religiosas protestantes, explica la difusión de éstas, al mismo tiempo que la de otras asociaciones similares, entre las minorías liberales. Por ello encontramos a dichas sociedades protestantes en el mismo terreno que las sociedades espiritistas y las logias masónicas, un terreno esencialmente rural y periférico, fuera de las redes urbanas. Las fronteras entre las sociedades protestantes y las espiritistas eran poco claras, y en muchas ocasiones eran traspasadas, para gran enojo de los misioneros estadounidenses.¹⁸² García Cantú hace observar que, en México, el espiritismo fue "una corriente predominantemente social[...], una forma de protesta, de oposición a la injusticia social mediante un sentimiento religioso que admitía, con la presencia de Dios en todos los actos humanos, el libre albedrío para hacer el bien".¹⁸³

Puesto que el espiritismo fue también ardientemente anticatólico, no es de sorprender el que las fuentes espiritistas revelen que en el decenio de 1880 muchos líderes pro-

testantes también fueron adeptos de esa ideología. En efecto, a menudo la prensa protestante hizo frente común con el anticatolicismo exacerbado de los espiritistas, en particular en los momentos de persecución.¹⁸⁴ En la Chontalpa tabasqueña, algunos pastores y miembros de las congregaciones presbiterianas fueron espiritistas; asimismo, en el norte "moderno", la figura de Pascual Orozco hijo, quien fuera espiritista y protestante a la vez, es simbólica de ese tras-paso de fronteras en el seno de las minorías liberales radicales.¹⁸⁵ En el caso de las logias masónicas, esa frontera era aun más difusa, sobre todo en el medio rural, ya que la mayoría de los líderes protestantes fueron miembros de logias masónicas, como lo hace notar el Boletín Masónico de 1893.¹⁸⁶ En muchas poblaciones rurales, como Comalcalco, Tabasco, y Tuxpan, Michoacán, los miembros de la logia masónica lo eran también de la congregación protestante y viceversa; y en Paraíso, Tabasco, al igual que había pastores protestantes que al mismo tiempo eran espiritistas, así había otros que celebraban las ceremonias masónicas, como la del solsticio del fin de año.¹⁸⁷ Esa doble afiliación fue tan común, que en 1888 los misioneros estadounidenses, entre los cuales había también varios masones, intentaron poner un freno, sin lograrlo, a esa intervención de los pastores en actividades que no fuesen estrictamente protestantes.¹⁸⁸ De manera similar y sin conseguirlo tampoco, intentaron impedir

las prácticas sincréticas típicas de la autoridad religiosa en el medio rural, como las actividades médicas y terapéuticas realizadas regularmente por los pastores protestantes.¹⁸⁹ Ese sincretismo, latente o manifiesto, explica el arraigo de las prácticas religiosas modernas en algunas zonas rurales. Empero, las denuncias contra masones, protestantes y espiritistas, tantas veces repetidas por la prensa y las autoridades católicas, nos confirman la existencia también de un frente religioso liberal anticatólico.¹⁹⁰ Ese frente incluía a los librepensadores, a menudo deístas, que, si bien rechazaban las prácticas religiosas, apoyaban a las escuelas protestantes, mediante su participación frecuente en los jurados de exámenes, y consideraban a las sociedades protestantes como sus aliados tácticos en el enfrentamiento con el orden social católico y político porfirista.¹⁹¹

La manera como se difundieron las prácticas religiosas protestantes explica esos traspasos de fronteras en el seno de las minorías liberales, en las que un mismo individuo podía ser masón, espiritista y protestante a la vez. La adhesión a las nuevas organizaciones implicaba la conversión individual, pero ésta se daba en el marco de las relaciones naturales y adquiridas ya vigentes, no en un vacío social. En la congregación de San Isidro, Chihuahua, por ejemplo, los socios protestantes estaban unidos por lazos familiares con los Orozco y los Frías. Esas relaciones y redes de fa-

milias liberales fueron un vehículo excelente para la propagación de la disidencia religiosa. En el caso de los ranchos, la adhesión del jefe de familia llevaba también a la participación de toda la familia en la nueva estructura religiosa, lo que incluía muchas veces a los propios trabajadores, que se beneficiaban con la escuela primaria protestante impulsada por el dueño, como ocurrió en el rancho El Aguacate del municipio de Tuxpan, Michoacán.¹⁹² En muchas rancherías y pueblos recientes, la participación de las autoridades de la comunidad en las nuevas actividades religiosas fue decisiva para asegurar el éxito; así, en Pisaflores, Hidalgo, el fundador de la localidad y las principales familias se adhirieron al presbiterianismo junto con todo el pueblo, descrito por El Diario del Hogar como "único punto en la República donde las elecciones se verificaban honradamente, pero siempre refiriéndose al fundador del pueblo".¹⁹³

Además de los lazos familiares, otro vínculo de unión entre los dirigentes de las congregaciones protestantes de un pueblo y otro lo constituyeron la amistad y los compadrazgos; como, por ejemplo, en Tezontepec, Hidalgo, donde los dirigentes eran compadres del jefe de la principal familia metodista de la cabecera de distrito.¹⁹⁴ Los lazos militares establecidos entre algunos ex oficiales juaristas también fueron importantes, al menos al inicio de la presencia protestante, en la formación de la red religiosa refor-

mista y de las primeras redes protestantes en el Valle de México.¹⁹⁵

Consecuentemente, lejos de ser asociaciones espontáneas de meros individuos, esas sociedades siguieron pautas de difusión ya existentes y se aprovecharon de las redes liberales que las favorecieron, fortaleciendo, a su vez, el espacio liberal radical, delimitando un claro espacio simbólico religioso anticatólico y ofreciendo valores religiosos, políticos y educativos modernos. Es por ello que, al final del porfiriato, lejos también de ser un movimiento fragmentario, a pesar de la existencia de varias sociedades misioneras distintas, el protestantismo mexicano constituía un movimiento orgánico cuya coherencia era el resultado de su participación en las redes liberales ultraminoritarias. Su razón de ser, como lo veremos en el próximo capítulo, era la propagación de una verdadera pedagogía liberal democrática en regiones donde predominaban, e incluso se reforzaron, las pautas tradicionales del poder corporativo.

Por lo demás, los constantes ataques y persecuciones de que fueron objeto las llevaron a desarrollar una estrategia unitaria para defenderse. Dos asambleas conjuntas, en 1888 y 1897, dieron forma a esa estrategia, con la que se buscaba eliminar las inútiles competencias entre sociedades protestantes distintas en una misma región, asegurar un máximo de eficacia, una mejor rentabilidad de las inversiones en edu-

cación y poner un alto a las acusaciones que hacía la Iglesia Católica en su contra de no saber unirse.¹⁹⁶ Por otra parte, la cohesión del movimiento protestante se fortaleció a partir de 1893 con la creación de organismos juveniles y educativos unitarios que permitieron reunir en convenciones anuales a los dirigentes del movimiento. Con un promedio de aproximadamente 400 delegados de todo el país, esas convenciones -cuya composición se reflejó en las categorías sociales que se conocen en el caso de los asistentes a dos de ellas: la de Puebla (1906) y la de Guanajuato (1907)- fueron el instrumento para forjar la vanguardia ideológica del movimiento.¹⁹⁷ Fueron dos contextos económicos y sociales distintos en los que se celebraron esas convenciones: Puebla, centro de una región esencialmente rural en la que, con las haciendas y los ranchos, se mezclaban las fábricas textiles; y Guanajuato, ciudad esencialmente minera. Las estadísticas nos indican la ocupación profesional de más del 70% de los delegados provenientes de todo el país. La inmensa mayoría estaba compuesta por profesores, estudiantes y pastores: 67% en Puebla y 59% en Guanajuato; y el resto por: artesanos y obreros: 18% en Puebla y 21% en Guanajuato; comerciantes y empleados: 9% en ambas convenciones; y "agricultores": 5% en Puebla y aun menos en Guanajuato. Como vemos, la distribución profesional del liderazgo protestante refleja, en ambos casos, los resultados de 30 años de educa-

ción primaria y secundaria, puesto que tres quintas partes de los delegados eran pastores-maestros; por su parte, los artesanos y los obreros representaban sólo una quinta parte; mientras que la última parte se distribuía entre comerciantes, empleados, "agricultores" y médicos.

Estas cifras nos revelan que la conducción del movimiento se encontraba, sobre todo, en las manos de los maestros de escuela y los pastores, hijos de los rancheros y obreros convertidos en los años 1880 y 1890. Así, esos sectores medios, urbanos en gran parte, asumían la dirección y conducción de un movimiento cuyas bases se habían fortalecido entre los sectores sociales en transición (rancheros, aparceros, jornaleros, trabajadores eventuales, mineros, etcétera), en su mayoría rurales, a los que los primeros servían como vanguardia ideológica. Para el año de 1910, esa base protestante contaba con unos 68,839 miembros y otros tantos simpatizantes, lo que correspondía a menos del 1% de la población total del país.¹⁹⁸ En un lapso de 30 años, ofreciendo una estructura organizativa privilegiada con sus redes escolares, las sociedades protestantes lograron consolidarse en las grandes ciudades del norte y el centro del país y reclutaron a sus miembros en cinco espacios geográficos específicos. Tanto las escuelas como los templos protestantes constituyeron el espacio propicio para desarrollar y propagar una pedagogía liberal radical ultrami-

noritaria, portadora de valores modernos fundados en la educación y las prácticas democráticas, que ahora examinaremos.

¹ MH, mayo de 1882, p. 169; EM, 5 de mayo de 1890, p. 37; MRW, mayo de 1897, p. 335; MRW, mayo de 1903, p. 387; Winton, 1913, pp. 222-223; BM, agosto de 1893, p. 541.

² Katz, 1986.

³ González y González, 1977, pp. 240 y 248; Cosío Villegas, 1985, t.II, p. 325.

⁴ Coatsworth, 1984, p. 38.

⁵ Coatsworth, 1984, p. 99; Rosenzweig, 1965 (2), p. 414.

⁶ Ludlow, 1977, p. 18; Rosenzweig, 1965 (2), p. 434.

⁷ González Navarro, 1987, pp. 67-68; además, cf. Guerra, 1986, t. I, pp. 325-335; Meyer, 1986, pp. 484 y ss.

⁸ Rosenzweig, 1965 (2), pp. 420-421; Guerra, 1986, t. I, pp. 306 y ss.

⁹ Luz Elena Galván, "Estado de México", en Katz, ed., 1986, p. 30.

¹⁰ García Cantú, 1980, p. 59; John W. Butler, "Annual Report for Mexico City Circuit for 1883", en AM-LJWB, 1880-1885.

¹¹ MR, 15 de enero de 1878, p. 1; MR, 15 de septiembre de 1877, p. 2; Reina, 1980, pp. 136-139.

¹² MR, 19 de enero de 1878, p. 1; MR, 24 de enero de 1878, p. 3; 26 de enero de 1878, p. 1.

¹³ MR, 2 de marzo de 1878, p. 1.

¹⁴ MR, 26 de marzo de 1878, p. 1; El Federalista, 18 de octubre de 1871, p. 2; ACI, noviembre de 1879, p. 62; ACI, 15 de abril de 1888, p. 53; ACI, 10 de agosto de 1887, p. 199; AIMEM, 1893, p. 43; "Benjamín N. Velasco a John Butler", Tezontepec, 22 de noviembre de 1894, en AM-CBNV, 1889-1894. Son mencionadas las siguientes poblaciones del distrito de Santa Anna: Acayuca, Tizayuca, Jala, San Javier, Tezontepec y San Agustín Tlaxiaco, además de unas cuantas en los límites del Estado de México: Zacalco, Santiago y Yecomatlán.

¹⁵ La biografía metodista de Islas se encuentra en ACI, 15 de diciembre de 1890, p. 187. Es interesante hacer notar que, en 1869, el lugarteniente de la revuelta era Manuel Orozco, del pueblo de Tezontepec, y que, en 1880, la principal familia metodista de Tezontepec era la de Magdaleno y Antonio Orozco; cf. Reina, 1980, p. 132, nota 3; "Benjamín N. Velasco a John W. Butler", Tezontepec, 31 de marzo de 1891, en AM-CBNV, 1889-1894; ACI, 14 de abril de 1898, p. 114; MR, 15 de septiembre de 1877, p. 1; Lista de contribuyentes del día 5 de mayo de 1891 en Tezontepec, Hidalgo, en AM-CBNV, 1889-1894.

¹⁶ "Francisco Islas a Vicente García Torres", Acayuca, 14 de diciembre de 1879, en MR, 19 de diciembre de 1879, p. 1;

"Francisco Islas a Vicente García Torres", Acayuca, 2 de marzo de 1880, en MR, 11 de marzo de 1880, p. 2; MR, 24 de enero de 1878, p. 3.

¹⁷ Molina Enríquez, citado por Sánchez García, 1974, pp. 468 y 475.

¹⁸ "Report of Ozumba District for 1910", en PCBFM-MCR, Field Reports, 1910; William Wallace, "Field Work Ozumba District 1909", México, enero de 1910, en PCBFM-MCR, Field Reports, 1910; ACI, 15 de mayo de 1884.

¹⁹ Herbert W. Brown, "Personal Report of Work for 1894", México, en PCBFM-MCR, vol. 70, 1894, Minutes 1889-1899; MW, marzo de 1911, p. 12.

²⁰ MW, diciembre de 1908, p. 83; "Summary Report for Southern Mexican Mission for 1884", en PCBFM-MCR, vol. 55, 1884, f. 436; William Wallace, "Field Report by William Wallace for the Year 1910", Coyoacán, 18 de enero de 1911, en PCBFM-MCR, vol. 258, Field Reports, 1911.

²¹ "Coronel Silvestre López a Porfirio Díaz", Amecameca, 6 de agosto de 1910, CPD, L. 35, C. 23, D.011087. Respecto a otros perjuicios ocasionados a los vecinos de Amecameca, cf. HA, 5 de abril de 1891, p. 7.

²² "Severiano Gallegos en nombre de los vecinos de Chimalhuacán a Sr. Gobernador del Estado", s. f., en MR, 12 de diciembre de 1897, p. 1; "Francisco Aguilar a Vicente García Torres", en MR, 29 de septiembre de 1881, p. 2.

²³ MR, 17 de junio de 1881, p. 2; 24 de junio de 1881, p. 1; 9 de agosto de 1881, p. 1; "Santiago Pascóe a Porfirio Díaz", Ixtapan del Oro, 16 de junio de 1888, CPD, L. 13, C. 13, D.006073-006074; DH, 27 de junio de 1895, p. 2; DH, 30 de mayo de 1899, p. 2.

²⁴ Reina, 1980, pp. 255 y ss.; García Cantú, 1980, pp. 220 y ss.

²⁵ ACI, 10 de octubre de 1890, p. 140; EF, 10 de junio de 1890, p. 88; "Porfirio Díaz a Rosendo Márquez", México, 18 de marzo de 1891, CPD, L. 16, C. 16, D.002699; "Samuel Craver et alii a Porfirio Díaz", Puebla, 10 de marzo de 1891, CPD, L. 16, C. 16, D.002343-002350.

²⁶ Katz, 1980, p. 38.

²⁷ Buve, 1984, p. 143.

²⁸ Katz, 1980, p. 144; Buve, 1972, pp. 1 y 20.

²⁹ AIMEM, 1890, p. 42; 1893, p. 29; 1901, p. 49; 1907, p. 62; 1908, p. 52.

³⁰ ACI, 14 de octubre de 1897, p. 323; 5 de agosto de 1897, p. 242; AIMEM, 1901, pp. 45 y 49; EN, 17 de septiembre de 1904, p. 3; EF, 15 de octubre de 1904, p. 168. Respecto a protestas similares en el estado de Tlaxcala, véase, v. g., "Pueblo de Santa Ursula Zimatepec, Distrito de Apizaco a

Porfirio Díaz", Apizaco, 28 de diciembre de 1900, CPD, L. 35, C. 39, D.015735.

³¹ "Wallace to Ellinwood", Zacatecas, 19 de junio de 1890, en PCBFM-MCR, vol. 59, 1890, f. 25; EF, 15 de junio de 1890, p. 94; Tercer censo de población, 1918, p. 426; ACI, 26 de enero de 1899, p. 34; 15 de mayo de 1900, p. 149.

³² Fabila, 1955; Buve, 1975, p. 123.

³³ MR, 3 de julio de 1890, p. 1; ACI, 15 de julio de 1890, p. 107.

³⁴ ACI, 12 de octubre de 1905, p. 231.

³⁵ AIMEM, 1890, p. 41; ACI, 15 de noviembre de 1888, p. 173; 7 de abril de 1910, p. 214.

³⁶ ACI, 10 de abril de 1911, p. 255; 12 de diciembre de 1912, p. 799; La Antigua República, 13 de enero de 1907, pp. 1-2.

³⁷ AIMEM, 1907, p. 62; 1908, p. 23; 1909, p. 26; 1911, p. 10; 1905, p. 50; ACI, 27 de octubre de 1910, p. 687; 4 de agosto de 1910, p. 489; 7 de abril de 1910, p. 213.

³⁸ ACI, 15 de agosto de 1892, p. 127; EF, 10 de agosto de 1892, p. 119; EF, 15 de enero de 1905, p. 9; HT, 11 de enero de 1880, p. 1.

³⁹ Peña Samaniego, 1975, p. 23; AIMEM, 1905, p. 68; 1906, p. 56; 1908, p. 49; García Díaz, 1981, pp. 91-92; EI, 12 de enero de 1907, p. 2; William Wallace, "Field Report of William Wallace for 1910", Coyoacán, 18 de enero de 1911, en PCBFM-MCR, vol. 258, Field Reports, 1911.

⁴⁰ "John W. Butler to Henry Spellmeyer", México, 24 de marzo de 1909, en AM-LJWB, 1903-1913.

⁴¹ "Prefecto del Distrito de Zitácuaro a Secretario de Gobernación", Morelia, 3 de abril de 1879, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Cultos, 1879, L. 2, f. 1; "Prefecto del Distrito de Zitácuaro a Secretario de Gobernación", Morelia, 20 de octubre de 1880, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Cultos, 1880, L. 1, ff. 1-2; "Hutchinson to Ellinwood", México, 9 de septiembre de 1878, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1878, f. 48; "Daniel Rodríguez a Hutchinson", Tuxpan, 20 de agosto de 1880, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1880, f. 208; "Annual Report of the Presbyterian Church in Southern Mexico for the Year ending December 31, 1882", en PCBFM-MCR, vol. 53, 1883, f. 226. En 1910, la población adulta (más de 20 años de edad) del distrito era de 27,374 personas, según el Tercer censo de población, 1918, p. 208. Si se toma en cuenta que el aumento de la población fue de sólo 2,675 personas entre 1900 y 1910, se puede deducir que, a la llegada de los propagandistas presbiterianos, en 1877, las cifras eran más o menos las mismas.

⁴² "Elías Salazar a Hutchinson", Zitácuaro, 6 de agosto de 1879, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1879, f. 120; Teja Andrade,

1978, pp. 54 y ss.; José Trinidad Pérez, Cinco de febrero de 1857, Tipografía de El 93, Zitácuaro, 1902, 41 pp.

⁴³ "John Milton Greene to Ellinwood", México, 4 de marzo de 1882, en PCBFM-MCR, vol. 54, 1882, f. 149; Teja Andrade, 1978, pp. 64, 69 y 91.

⁴⁴ "John Milton Greene to Ellinwood", México, 14 de junio de 1892, en PCBFM-MCR, vol. 61, 1892, f. 50; Regeneración, 15 de febrero de 1901, p. 15; "Daniel Rodríguez a Mrs. Hutchinson", Zitácuaro, 29 de marzo de 1879, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1879, f. 90; EF, 10 de enero de 1896, p. 3.

⁴⁵ BM, mayo de 1893, p. 353; junio de 1893, pp. 414-418.

⁴⁶ EF, 15 de octubre de 1894, p. 158; 10 de enero de 1902, p. 4; 10 de mayo de 1908, p. 72; 12 de febrero de 1909, p. 109; "Field Report for Zitácuaro, 1903", en PCBFM-MCR, vol. 258, 1903, Field Reports; "Summary Report for 1884 for Southern Mexican Mission", en PCBFM-MCR, vol. 55, 1884, f. 436; "Schools under Mission of Southern Mexico, 1884", en PCBFM-MCR, vol. 55, 1884, f. 435.

⁴⁷ "Hubert W. Brown to Ellinwood", Tuxpan, Michoacán, 10 de abril de 1886, en PCBFM-MCR, vol. 56, 1885, f. 58.

⁴⁸ EF, 10 de octubre de 1903, p. 153; DH, 24 de septiembre de 1903, p. 2; 20 de marzo de 1904, p. 1; SL, 2 de marzo de 1910, p. 4; DH, 24 de diciembre de 1901, p. 2; DH, 16 de mayo de 1909, p. 2.

⁴⁹ "Hexiquio Forcada to Hutchinson", Jacala, Hidalgo, 8 de noviembre de 1879, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1879, f. 157.

⁵⁰ DH, 6 de diciembre de 1894, p. 1; 27 de diciembre de 1894, p. 1; 19 de octubre de 1893, p. 1; Schryer, 1979, pp. 426-427.

⁵¹ Schryer, 1983, pp. 46-50; Schryer, 1980; DH, 27 de diciembre de 1894, p. 1.

⁵² Es probable que los valores "protestantes" modernos adoptados por la población en el plano religioso hayan ejercido cierto efecto en el fortalecimiento de la economía ranchera, al menos a través de las escuelas que los presbiterianos sostuvieron; cf. EF, 10 de julio de 1888, p. 101.

⁵³ "Hexiquio Forcada a Samuel P. Keil", Jacala, 29 de diciembre de 1880, en PCBFM-MCR, vol. 54, 1880, f. 21.

⁵⁴ "Statistics of the Work in Southern Mission Mexico for 1881", en PCBFM-MCR, vol. 53, 1881, f. 299.

⁵⁵ EF, 15 de agosto de 1907, p. 121; "John Milton Greene to Ellinwood", México, 2 de mayo de 1882, en PCBFM-MCR, vol. 54, 1882, f. 147; Márquez, 1986, pp. 206 y 213, observa un fenómeno similar en la Huasteca potosina.

⁵⁶ Schryer, 1979, p. 441; 1983, p. 50.

⁵⁷ EF, diciembre de 1885, p. 93; 15 de julio de 1904, p. 110; DH, 31 de julio de 1903, p. 2; DH, 19 de mayo de 1905, p. 1; DH, 14 de julio de 1908, p. 1.

⁵⁸ García Cantú, 1980, p. 108; EM, julio de 1880, p. 25, 10 de enero de 1883, p. 3; ACI, 10 de abril de 1889, p. 51.

⁵⁹ AIMEM, 1889, p. 41; AIMEM, 1902, pp. 34 y 38, indica que en ambos circuitos existían 12 congregaciones con audiencias de 50 a 200 personas; según AIMEM, 1900, p. 45, esas congregaciones eran: Zacualtipán, La Terrería, Tlaxatlán, Zontecomatlán, Xoxochapa, Calnali, Huejutla, El Pintor, Tehuetlán, Platón Sánchez, San Pedro y Huazalingo, con un total de 868 miembros.

⁶⁰ ACI, 5 de julio de 1900, p. 211; ACI, 27 de diciembre de 1900, p. 413.

⁶¹ ACI, 18 de junio de 1903, p. 223; ACI, 27 de diciembre de 1900, p. 413; ACI, 15 de marzo de 1900, p. 84; ACI, 15 de julio de 1886, p. 109.

⁶² BM, enero de 1893, p. 142; ACI, 14 de diciembre de 1899, p. 412; ACI, 10 de abril de 1902, p. 121; CP, 10 de abril de 1906, p. 203; 10 de 1906, p. 410; Mendoza Vargas, 1960, pp. 14 y 16-18; Guerra, 1986, t. I, p. 120; ACI, 26 de enero de 1911; AIMEM, 1911, p. 31.

⁶³ Guerra, 1986, t. I., p. 313; EF, 17 de abril de 1888, p. 101; 10 de octubre de 1888, p. 151; 15 de marzo de 1889, p. 47; ACI, 15 de enero de 1889, p. 10; AIMEM, 1902, p. 37; AIMEM, 1907, p. 35; ACI, 10 de junio de 1888, p. 82.

⁶⁴ Cordero Torres, 1963, pp. 109-132; Corona fúnebre..., 1884, pp. 14 y ss.

⁶⁵ Bazant, 1985, pp. 101 y ss; Cosío Villegas, 1985, t. I, p. 314; EN, 21 de diciembre de 1903, p. 1. Es interesante hacer notar que la oposición entre Xochiapulco y Zacapoaxtla estaba vinculada fundamentalmente al problema de la tierra. En Xochiapulco, después del levantamiento de los indígenas, en 1870, fueron repartidas entre éstos las tierras de la Hacienda de San Martín Xochiapulco, cuyo dueño era originario de Zacapoaxtla; cf. Huerta Jaramillo, 1983, pp. 250 y ss.

⁶⁶ "Jefe Político de Tetela a Secretario de Gobernación", Tetela de Ocampo, 14 de diciembre de 1881, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Cultos, 1882, L. 2, f. 1; AIMEM, 1889, p. 33; 1893, p. 29; 1902, p. 44; 1907, p. 62; ACI, 27 de febrero de 1898; Annual Report for the Year 1878 of the Methodist Episcopal Church in Mexico, impreso para la Sociedad, Nueva York, 1879, p. 158.

⁶⁷ AV, 3 de junio de 1882, p. 1; 11 de noviembre de 1882, p. 1; 10 de febrero de 1884, p. 4; 29 de marzo de 1890, p. 2; 9 de septiembre de 1893, p. 3; Cosío Villegas, 1983, t. I, p. 623.

⁶⁸ AV, 18 de agosto de 1893, p. 1; ACI, noviembre de 1878, p. 58; "Vecinos de Atzala, Puebla, a Secretario de Go-

bernación", Atzala, 7 de marzo de 1885, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Cultos, 1885, L. 12, f. 1; "Porfirio Díaz a Rosendo Márquez", México, 21 de diciembre de 1887, CPD, L. 12, C.25, D.012209; MR, 9 de octubre de 1878, p. 1; 25 de octubre de 1878, p. 2.

⁶⁹ DH, 21 de julio de 1901, p. 2; 6 de agosto de 1901, p. 1; 22 de julio de 1904, p. 2; ACI, 23 de mayo de 1901, p. 167; DH, 14 de febrero de 1896, p. 2; HA, 11 de junio de 1893, p. 7.

⁷⁰ Guerra, 1986, t. I, pp. 203-205.

⁷¹ Souvenir Book..., 1924, pp. 94-116 y 135-144; Centenario..., 1973, pp. 342 y ss.; ACI, 15 de mayo de 1891, p. 73; 23 de junio de 1898, p. 196; EF, 10 de noviembre de 1901, p. 161.

⁷² AIMEM, 1891, p. 41; AIMEM, 1902, p. 59; AIMEM, 1908, p. 61; AIMEM, 1909, p. 45; AIMEM, 1911, p. 68; ACI, 15 de julio de 1890, p. 109; AIMEM, 10 de agosto de 1891, p. 117; El Nacional, 29 de octubre de 1946, p., 3; EF, 15 de mayo de 1886, p. 78; EM, 15 de febrero de 1883, p. 14; ET, 15 de mayo de 1892, p. 115; MH, agosto de 1886, p. 299; ET, 10 de agosto de 1909, p. 169; Zuno, 1964, p. 23; OE, agosto de 1909, p. 114.

⁷³ "William H. Cooper to William Butler", Orizaba, 10 de agosto de 1873, en AM-LWC, 1873-1877; "William H. Cooper to William Butler", Orizaba, 17 de septiembre de 1873, en AM-LWC, 1873-1877; "Merryl Hutchinson to Ellinwood", México, 22 de diciembre de 1875, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1875, f. 58; "Merryl Hutchinson to Ellinwood", México, 14 de marzo de 1876, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1876, f.79; "Merryl Hutchinson to Ellinwood", México, 4 de diciembre de 1877, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1877, f. 202.

⁷⁴ "William H. Cooper to William Butler", Orizaba, 2 de octubre de 1873, AM-LWC, 1873-1877; "Thomson to Ellinwood", México, 8 de octubre de 1872, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1872, f. 25.

⁷⁵ El Porfiriato. La vida económica, 1965, t. I, pp. 51-52, 98-99, 110 y ss.; Azaola Garrido, 1982, p. 52.

⁷⁶ Azaola Garrido, 1982, p. 51.

⁷⁷ EF, 10 de octubre de 1907, p. 152; 12 de marzo de 1909, p. 167; 15 de octubre de 1907, p. 155.

⁷⁸ Benjamin, 1981, p. 510; Coffin, 1980, p. 11 y ss.

⁷⁹ El Porfiriato. La vida económica, 1965, t. I, pp. 113 y ss, 528-529, 538, 554-559 y 601; García de Trigo, 1985, pp. 11-15.

⁸⁰ Azaola Garrido, 1982, pp. 117 y ss.

⁸¹ Katz, 1980, pp. 25-33.

⁸² Azaola Garrido, 1982, pp. 54-55; Isaac Boyce, "Field Report for Hidalgo, Veracruz, Yucatan, Campeche and Tabasco for 1910", en PCBFM-MCR, vol. 258, 1910, Field Reports.

⁸³ "Isaac Boyce to Halsey", Mérida, 9 de marzo de 1909, en PCBFM-MCR, vol. 254, 1909, f. 3; EF, 14 de abril de 1911, p. 282.

⁸⁴ Hubert W. Brown Annual Report of Mission Work for 1893", en PCBFM-MCR, vol. 70, 1893, Minutes 1889-1899; Charles C. Miller, "Field Report of Tabasco and Yucatan", enero de 1896, en PCBFM-MCR, vol. 70, 1896, Minutes 1889-1899; "Isaac Boyce to Halsey", Mérida, 2 de marzo de 1908, en PCBFM-MCR, vol. 254, 1908, f. 11; EF, 10 de noviembre de 1907, p. 163; mayo de 1908, p. 69; MR, septiembre de 1908, pp. 59-60; Leticia Soler dos Santos, "El levantamiento indígena de Maxcanú, Yucatán, 1891-1892", en Katz, 1986, pp. 185-223.

⁸⁵ "Hubert Brown to Ellinwood", México, 28 de enero de 1895, en PCBFM-MCR, vol. 65, 1895, f. 2; Isaac Boyce, "Field Report from Jalapa Station by Isaac Boyce for 1903", en PCBFM-MCR, vol. 258, 1903, f. 50, Field Reports; EF, 15 de noviembre de 1903, p. 177; 15 de febrero de 1904, p. 25; Isaac Boyce, "Field Report from Isaac Boyce", 12 de enero de 1909, en PCBFM-MCR, vol. 58, 1909, Field Reports.

⁸⁶ "Salomón R. Díaz e Ignacio Monterde a Porfirio Díaz", Jalapa, 26 de marzo de 1886, CPD, L. 11, C. 7, D.003053; MR, 11 de diciembre de 1885, p. 1; "Hubert Brown to Ellinwood", México, 28 de enero de 1895, en PCBFM-MCR, vol. 64, 1895, f. 2, cita los siguientes ranchos o rancherías en el estado de Veracruz: Jico, Pozora, Rancho Nuevo, Puente de Dios, Rincón de Parra, La Brecha, Jamapa, Pantano, Limón, Joaquín, Paso Viejo, Galera de Capilla y Tierra Blanca, y los pueblos indígenas de Tlacolula y Misantla, además de la capital y el Puerto de Veracruz. 188, p. 24; AIMEM, 1893, pp. 18, 38 y 40; ACI, marzo de 1898, p. 83; 15 de marzo de 1900, p. 84; 5 de julio de 1900, p. 211; 2 de agosto de 1900, p. 243, 27 de diciembre de 1900, p. 413; EF, 10 de mayo de 1888, p. 70; AIMEM, 1903, p. 24.

⁸⁷ Annual Report of the Mexico Mission of the Presbyterian Church for the Year 1899, Presbyterian Press, México, 1900, p. 17; "Francisco Martín a Ellinwood", Jalapa, 9 de noviembre de 1881, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1881, f. 292; Hubert Brown, "Personal Report of Work for 1894", México, en PCBFM-MCR, vol. 70, 1894, Minutes 1889-1899.

⁸⁸ Williman, 1976, pp. 18 y ss.; Brenner, 1929, pp. 127-156; Bennet, 1968, p. 46; Alcalá, 1984, pp. 235 y 264.

⁸⁹ Williman, 1976, p. 20; ACI, 6 de octubre de 1898, p. 315; EF, 5 de julio de 1912, p. 422; Eligio N. Granados,

"Establecimiento del presbiterianismo en Tabasco", en Centenario..., 1972, p. 474.

⁹⁰ ACI, 5 de mayo de 1898, p. 138.

⁹¹ ACI, 5 de mayo de 1898, p. 140.

⁹² EF, 4 de junio de 1909, p. 365; 22 de octubre de 1909, p. 684; "Isaac Boyce to Speer", Jalapa, 9 de mayo de 1898, en PCBFM-MCR, vol. 67, 1898, f. 28; "Isaac Boyce to Speer", San Juan Bautista, 6 de diciembre de 1897, en PCBFM-MCR, vol. 66, 1897, f. 94.

⁹³ MR, 12 de septiembre de 1883, p. 1; 11 de septiembre de 1886, p. 1; 3 de febrero de 1888, p. 1; "Porfirio Díaz a Abraham Bandala", México, 31 de agosto de 1885, CPD, L. 10, C. 16, D.7742; "Abraham Bandala a Porfirio Díaz", San Juan Bautista, 11 de septiembre de 1885, CPD, L. 10, C. 18, D.8792; "Porfirio Díaz a Eusebio Castillo", México, 31 de agosto de 1885, CPD, L. 10, C. 6, D.7861; El Tiempo, 30 de enero de 1895, p. 2; 28 de marzo de 1895, p. 1; 15 de mayo de 1895, p. 1; DH, 9 de octubre de 1896, p. 1; 10 de abril de 1897, p. 1; 8 de enero de 1898, p. 1; "Charles Miller to Ellinwood", San Juan Bautista, 28 de septiembre de 1894, en PCBFM-MCR, vol. 63, 1894, f. 27; HA, 30 de enero de 1898, p. 79.

⁹⁴ EF, 10 de mayo de 1888, p. 70; MR, 10 de octubre de 1887, p. 1; 31 de marzo de 1889, p. 3; 7 de noviembre de 1890, p. 3; 10 de noviembre de 1893, p. 3; Azaola Garrido, 1982, pp. 76-81.

⁹⁵ DH, 10 de agosto de 1889, p. 1; MR, 16 de mayo de 1890, p. 1; Cosío Villegas, 1983, t. I, p. 594; HA, 30 de marzo de 1902, p. 1215.

⁹⁶ MR, 26 de julio de 1881, p. 1; 6 de septiembre de 1882, p. 1; 16 de noviembre de 1882, p. 1; 5 de diciembre de 1882, p. 2; Cosío Villegas, 1983, t. II, pp. 100-101 y 431.

⁹⁷ Annual Report, Mexico City Circuit for 1883, en AM-LJWB, 1880-1885; "Frederic H. Polhemus to Ellinwood", México, 22 de abril de 1881, en PCBFM-MCR, vol. 54, 1881, f. 58.

⁹⁸ "Samuel Wilson to Ellinwood", Tlalpan, 29 de octubre de 1883, en PCBFM-MCR, vol.55, 1883, f. 81; "John Milton Greene to Ellinwood", México, 24 de noviembre de 1883, en PCBFM-MCR, vol.55, 1883, f. 87; "John Milton Greene to Ellinwood", México, 6 de diciembre de 1883, en PCBFM-MCR, vol.55, 1883, f. 89; "John Milton Greene to Ellinwood", México, 28 de febrero de 1884, en PCBFM-MCR, vol.55, 1884, f. 133.

⁹⁹ BM, marzo-abril de 1893, pp. 240-241; marzo de 1898, p. 142; MR, 27 de noviembre de 1895, p. 3; DH, 22 de septiembre de 1895, p. 1.

¹⁰⁰ DH, 11 de enero de 1890, p. 1; "Primitivo A. Rodríguez a Porfirio Díaz", México, 26 de agosto de 1885, CPD, L.

10, C. 18, D.8532; MR, 23 de agosto de 1884, p. 1; 31 de agosto de 1884, p. 3; DH, 20 de julio de 1887, p. 3; "John Milton Greene to Ellinwood", México, 13 de octubre de 1887, en PCBFM-MCR, vol.57, 1887, f. 321; EF, 15 de diciembre de 1886, p. 191; Hubert Brown, "Report of Southern Mexico Mission for the Year 1885", en PCBFM-MCR, vol.56, 1885, f. 327.

¹⁰¹ "Isaac Boyce to Benjamin Labaree", Jalapa, 11 de mayo de 1897, en PCBFM-MCR, vol.66, 1897, f. 44; "Field Report, Jalapa Station for Tabasco, 1902", en PCBFM-MCR, vol.258, 1902, Field Reports; "Isaac Boyce to Halsey", San Juan Bautista, 6 de abril de 1909, en PCBFM-MCR, vol.254, 1909, f. 5; EF, 4 de junio de 1909, p. 365; 10 de abril de 1910, p. 209; 22 de octubre de 1909, p. 684; 26 de agosto de 1910, p. 540; 4 de febrero de 1910, p. 79.

¹⁰² MR, 23 de agosto de 1884, p. 1; EF, 15 de febrero de 1890, p. 30; 15 de junio de 1898, p. 92; 27 de agosto de 1903, p. 546.

¹⁰³ DH, 11 de enero de 1890, p. 1; "John Milton Greene to Ellinwood", México, 28 de febrero de 1884, en PCBFM-MCR, vol.55, 1884, f. 133; "Isaac Boyce to Ellinwood, Report for Tabasco, 1908", en PCBFM-MCR, vol.256, 1908, f. 331; Benjamín, 1981, pp. 510 y 512.

¹⁰⁴ EF, 15 de diciembre de 1886, p. 191; 15 de febrero de 1898, p. 39; 15 de octubre de 1909, p. 659; EM, 10 de enero de 1883, p. 3; "Annual Report Jalapa Station for 1900", en PCBFM-MCR, vol.258, 1900, Field Reports.

¹⁰⁵ DH, 11 de enero de 1890, p. 1; "Field Report for Hidalgo Veracruz, Yucatan, Campeche and Tabasco for 1910", en PCBFM-MCR, vol.258, 1910, Field Reports.

¹⁰⁶ González Calzada, 1972, p. 67; Hernández Enríquez, 1984, p. 26; Coffin, 1980, pp. 31 y ss.

¹⁰⁷ EF, 10 de noviembre de 1898, p. 165; Coffin, 1980, p. 33.

¹⁰⁸ "Carta de los ciudadanos de Cárdenas a John Milton Greene", Cárdenas, 17 de abril de 1888, en EF, 15 de junio de 1888, p. 96; "Carta de la Junta Directiva de Paraíso a John Milton Greene", Paraíso, 4 de noviembre de 1888, en EF, diciembre de 1888, p. 183; "Carta de ciudadanos de la Villa de Jalapa, Tabasco, a John Milton Greene", Villa de Jalapa, 10 de octubre de 1888, en EF, 15 de febrero de 1889, p. 32; "Carta de ciudadanos de Tenosique a John Milton Greene", Tenosique, 12 de febrero de 1889, en EF, 15 de abril de 1889, p. 62; "Carta de ciudadanos de Frontera", en EF, 10 de febrero de 1888, p. 24; véanse, además, EF, 10 de septiembre de 1888, p. 134; 10 de noviembre de 1887, p. 165; 10 de diciembre de 1888, p. 183; 10 de julio de 1898, p. 104; 12 de marzo de 1910, p. 360.

¹⁰⁹ EF, 29 de julio de 1910, p. 478; "Field Report for Hidalgo, Veracruz, Yucatan, Campeche and Tabasco, 1910", en PCBFM-MCR, vol.258, 1910, Field Reports; Isaac Boyce, "Field Report of Isaac Boyce covering the work in the states of Yucatan, Campeche, Tabasco, Veracruz and Hidalgo for the year 1909, en PCBFM-MCR, vol.258, 1909, Field Reports.

¹¹⁰ "Hutchinson to Ellinwood", Mérida, 4 de diciembre de 1877, en PCBFM-MCR, vol.53, 1877, f. 202; EF, 10 de enero de 1886, p. 4; 15 de noviembre de 1901, p. 168; 27 de mayo de 1910, p. 370; 15 de septiembre de 1887, pp. 150-151; 10 de diciembre de 1896, p. 180; "Porfirio Díaz a Manuel Romero Ancona", México, 18 de marzo de 1878, Archivo del General Porfirio Díaz, memoria y documentos, Editorial Eledeza, México, 1956, t. XXVIII, p. 280; García de Trigo, 1985, p. 24.

¹¹¹ Guerra, 1983, p. 35.

¹¹² Meyer, Jean, 1975, pp. 31-32.

¹¹³ Lister, 1966, p. 193; MH, enero de 1901, p. 13; febrero de 1896, p. 70; Alcalá, 1984, pp. 264-265; EF, 10 de marzo de 1888, p. 40.

¹¹⁴ González Navarro, 1956, pp. 127-128.

¹¹⁵ En Monterrey, por ejemplo, ya en 1876 había una sociedad espiritista; cf. Roma y el Evangelio, estudios filosófico-religiosos, teórico-prácticos publicados por el círculo cristiano-espiritista de Lérida y reimpreso por el círculo espiritista 'Buena Esperanza' de Monterrey, A. Lagrange y hnos., Monterrey, 1876.

¹¹⁶ El Porfiriato, La vida económica, 1965, t. I, pp. 518-526.

¹¹⁷ Annual Report of the Mexico Mission of the Presbyterian Church for the Year 1900, Presbyterian Press, México, 1901, pp. 9-14; Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the Year 1880, impreso para la Sociedad, Nueva York, 1881, p. 160.

¹¹⁸ Annual Report of the Mexico Mission of the Presbyterian Church, op. cit., 1901, p. 12.

¹¹⁹ EM, diciembre de 1889, p. 191.

¹²⁰ EM, 10 de noviembre de 1908, p. 163; AIMEM, 1903, p. 52.

¹²¹ EF, 15 de junio de 1899, p. 91; EF, 15 de febrero de 1897, p. 28.

¹²² Citado por González Navarro, 1957, p. 473.

¹²³ ACI, 10 de septiembre de 1895, p. 145.

¹²⁴ ACI, 10 de noviembre de 1894, p. 181; EF, 10 de octubre de 1903, p. 151; MRW, septiembre de 1902, p. 707.

¹²⁵ MR, 30 de abril de 1886, p. 2; Guerra, 1986, t. II, p. 165.

- ¹²⁶ MH, febrero de 1888, p. 69; EF, 15 de agosto de 1888, p. 126.
- ¹²⁷ ET, 15 de enero de 1901, p. 22; noviembre de 1901, p. 242; 15 de mayo de 1908, p. 46; ACI, 6 de enero de 1910, pp. 3-4; 3 de febrero de 1910, pp. 67 y 71.
- ¹²⁸ El Porfiriato. La vida económica, 1965, t. I, p. 266; Guerra, 1983, p. 37.
- ¹²⁹ Case, 1917, p. 227.
- ¹³⁰ Beezley, 1973, p. 9.
- ¹³¹ Meyer, Michael C., 1984, p. 25; Beezley, 1973, p. 9; Aldama, 1955, pp. 317 y 348-350.
- ¹³² MH, septiembre de 1887, p. 363; octubre de 1887, p. 405; septiembre de 1888, p. 387; julio de 1882, p. 257; ACI, 6 de enero de 1910, pp. 3-4; James D. Eaton, "The Story of General Orozco, A Hero of the Mexican Revolution of 1910-1911", en CCW, 26 de agosto de 1911, p. 287.
- ¹³³ Meyer, 1984, pp. 26-27; Eaton, *op. cit.*, p. 287; Guerra, 1986, t. I, p. 330.
- ¹³⁴ ET, 15 de noviembre de 1889, p. 262; 15 de diciembre de 1890; 15 de febrero de 1891; 15 de marzo de 1892, p. 68; 10 de octubre de 1893, p. 223; 10 de febrero de 1894, p. 33.
- ¹³⁵ Eaton, *op. cit.*, p. 287; ET, 14 de octubre de 1911, p. 223.
- ¹³⁶ MH, julio de 1906, p. 437; Eaton, *op. cit.*, p. 287; Case, 1917, pp. 107 y 132-133.
- ¹³⁷ Cf., por ejemplo, MACMEC, 1898, pp. 75 y 86; ACI, 6 de enero de 1910, pp. 3-4; 3 de febrero de 1910, pp. 67 y 71.
- ¹³⁸ EF, 15 de diciembre de 1905, p. 187; 10 de enero de 1904, p. 4; 10 de junio de 1906, p. 89; 9 de diciembre de 1910, p. 789; EM, 10 de mayo de 1910, pp. 73 y 91.
- ¹³⁹ "A. M. Lumpkin to John W. Butler", La Cananea, Sonora, 22 de julio de 1903, en AM-LJWB, 1903.
- ¹⁴⁰ EF, 15 de septiembre de 1901, p. 139; 10 de marzo de 1902, p. 35; ACI, 29 de marzo de 1906, p. 11; MH, abril de 1896, p. 138; febrero de 1896, p. 70.
- ¹⁴¹ Eiser Viafora, Paul, "Durango and the Mexican Revolution", en New Mexico Historical Review, XI-IX, nº 3, 1974, p. 223; González Navarro, 1957, pp. 21, 25-26 y 148.
- ¹⁴² "Apuntes para la historia de la Villa de San Pedro", en DH, 28 de junio de 1898, p. 1; Eduardo Guerra, Historia de La Laguna: Torreón, su origen y sus fundadores, Edición Casa, México, 1957, pp. 148-153.
- ¹⁴³ "Thomas F. Wallace to Henry Thomson", Zacatecas, 9 de julio de 1879, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1879, f. 112; "Henry Thomson to Ellinwood", Monterrey, 9 de abril de 1882, en PCBFM-MCR, vol. 54, 1882, f. 142; Vargas-Lobsinger, 1984, p. 45.

¹⁴⁴ Vargas-Lobsinger, 1984, p. 45; Santos Valdés, 1973, pp. 312-313; EF, 15 de abril de 1887, p. 62.

¹⁴⁵ Ibid., p. 94. En DH, 28 de junio de 1898, p., pueden encontrarse las biografías de algunos de esos ricos propietarios.

¹⁴⁶ EF, 15 de octubre de 1888, p. 159; 10 de junio de 1890, p. 86; 10 de octubre de 1890, p. 151.

¹⁴⁷ "Report of the Zacatecas Mission for 1884", en PCBFM-MCR, vol. 55, 1884, f. 445; Vargas-Lobsinger, 1984, p. 110; EF, 15 de abril de 1893, p. 61.

¹⁴⁸ EF, 15 de abril de 1887, p. 62; 10 de enero de 1891, p. 23; 15 de febrero de 1891, p. 27; 15 de febrero de 1908, p. 32.

¹⁴⁹ EF, 15 de abril de 1906, p. 63; "William Wallace to Ellinwood", Zacatecas, 29 de diciembre de 1890, en PCBFM-MCR, vol. 59, 1890, f. 54.

¹⁵⁰ García, 1981, p. 220.

¹⁵¹ EF, 15 de abril de 1908, p. 59. Respecto a las congregaciones mexicanas en el sur de Estados Unidos, cf... MACMEC, 1901, p. 225; 1903, pp. 235-236, por ejemplo.

¹⁵² PW, marzo de 1909, p. 14.

¹⁵³ PW, septiembre de 1910, p. 73; MACMEC, 1886, p. 57; EF, 15 de abril de 1893, p. 47.

¹⁵⁴ "Isaac Boyce to Ellinwood", Saltillo, 22 de febrero de 1889, en PCBFM-MCR, vol. 58, 1889, f. 19; Thomas F. Wallace, "Personal Report from Thomas F. Wallace", Saltillo, 1908, en PCBFM-MCR, vol. 258, 1908, Field Reports.

¹⁵⁵ El relato de la adhesión de Juan Sáenz al presbiterianismo se encuentra en EF, 4 de noviembre de 1910, p. 707; Heffley, 1970, p. 28; Mejía Zúñiga, 1962; EF, 10 de enero de 1901, p. 3.

¹⁵⁶ Heffley, 1970, p. 41, nos ofrece un relato de la ética puritana de la familia Sáenz en su rancho de El Mezquital.

¹⁵⁷ ARMEC, 1905, pp. 244 y 248; EF, 15 de junio de 1902, p. 92; OE, febrero de 1909, p. 43; ARABCFM, 1905, pp. 129-130; CB, 15 de noviembre de 1908, p. 123; 10 de julio de 1909, p. 100.

¹⁵⁸ ACI, 30 de julio de 1908, EM, 10 de agosto de 1907; 10 de agosto de 1910, p. 231.

¹⁵⁹ Gregorio A. Velázquez, por ejemplo, pastor y maestro de escuela en Monterrey, fue uno de los ideólogos del carrancismo: dirigió la oficina de propaganda de Veracruz en 1915 y luego el periódico El Pueblo; EM, 10 de diciembre de 1894, p. 181; EF, 10 de febrero de 1908, p. 21; EPU, 25 de febrero de 1915, p. 1; 15 de abril de 1915, p. 3; 26 de agosto de 1916, p. 1; 9 de febrero de 1918, p. 1.

¹⁶⁰ Juan Felipe Leal distingue tres tipos de haciendas: la tradicional de autoconsumo, la transicional de ampliación de mercados y la moderna con producción especializada y trabajo asalariado libre; cf. Leal, 1976. Acerca de la crítica de los misioneros a la hacienda, véase "Henry Thomson to Ellinwood", San Luis Potosí, 3 de enero de 1874, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1874, f. 150; Case, 1917, pp. 51-54.

¹⁶¹ EM, 20 de agosto de 1891, p. 4; 16 de octubre de 1912, p. 469.

¹⁶² Guerra, 1983, p. 46.

¹⁶³ EF, 15 de junio de 1902, p. 93; González Navarro, 1956, p. 127.

¹⁶⁴ Cardoso, 1980, p. 67.

¹⁶⁵ El Porfiriato, La vida económica, 1965, t. II, p. 1134; t. I, pp. 560-561 y 591.

¹⁶⁶ González y González, 1956, p. 690; EF, 19 de abril de 1894, p. 63; EF, 19 de octubre de 1897, p. 160.

¹⁶⁷ EF, 19 de junio de 1897, p. 104; 19 de mayo de 1897, p. 71; EM, 25 de julio de 1889, p. 117; "Statistics by Henry Thomson, 1877", en PCBFM-MCR, vol. 52, 1877, f. 155; EF, 19 de octubre de 1894, p. 149.

¹⁶⁸ ACI, 2 de mayo de 1912, p. 280; AIMEM, 1907, p. 58; 1906, pp. 61-66 y 69; 1892, p. 39; Chassen y Martínez, 1986, p. 289.

¹⁶⁹ EF, 15 de mayo de 1902, p. 44; "Edwyn Mac Donald to Hubert Brown", México, 25 de enero de 1904, en PCBFM-MCR, vol. 249, 1904, f. 29.

¹⁷⁰ ACI, 16 de mayo de 1904, p. 192.

¹⁷¹ EF, 15 de noviembre de 1905, p. 169.

¹⁷² Rosenzweig, 1965, pp. 420-421.

¹⁷³ Baldwin, 1979, pp. 2 y 382; Azaola Garrido, 1982, pp. 239-244.

¹⁷⁴ García Cantú, 1980, pp. 55-57 y 220-234; Buve, 1972, pp. 1-20.

¹⁷⁵ Azaola Garrido, 1982, pp. 211 y ss.

¹⁷⁶ Knight, 1983, p. 452.

¹⁷⁷ Beezley, 1973, p. 9; Meyer, Michael, 1980, p. 25; Aldama, 1955, pp. 317 y 348-350; Guerra, p. 1983, pp. 41-46.

¹⁷⁸ Meyer, Jean, 1973, p. 162; Meyer, Jean, 1975, p. 32.

¹⁷⁹ Baldwin, 1979, pp. 374-375; cf. la serie de editoriales sobre la "cultura individual" en EF, 19 de febrero de 1888, p. 22; 19 de marzo de 1888, p. 38; 15 de marzo de 1888, p. 44. Para precisar el predominio de lo endógeno sobre lo exógeno, vale la pena comparar las sociedades protestantes con los círculos espiritistas. Éstos también tenían un origen exógeno y se encontraban en estrecha relación con los centros europeos y estadounidenses del espiritismo in-

ternacional; no obstante, su juarismo, tal como se hace evidente por la influencia del espíritu de Juárez en la práctica de Francisco y Madero, nos revela el carácter endógeno del fenómeno; cf., Krauze, 1987, pp. 31-32.

¹⁸⁰ José María Vigil, "La propaganda protestante", en MR, 10 de febrero de 1879, p. 1; véase también, de José María Vigil, "La cuestión religiosa", en MR, 22 de noviembre de 1878, p. 1.

¹⁸¹ Guerra, 1986, t. I, p. 144.

¹⁸² Isaac Boyce, "Annual Report for Jalapa Station by Isaac Boyce for the Year 1900, en PCBFM-MCR, vol. 258, 1900, Field Reports; "Field Report for the Zitacuaro Station for the year 1903, en PCBFM-MCR, vol. 258, 1903, Field Reports; "Isaac Boyce to Speer", Jalapa, 28 de agosto de 1901, en PCBFM-MCR, vol. 246, 1901, f. 6; IE, 10 de junio de 1891, p. 63; LA, 19 de mayo de 1878, p. 88.

¹⁸³ El Hijo del Trabajo, nº 93, 1878, citado por García Cantú, 1980, pp. 108-109; LM, 8 de septiembre de 1872, p. 2. Sobre la influencia del espiritismo en la actuación de Francisco I. Madero, véase Krauze, 1987, pp. 11 y ss.

¹⁸⁴ EM, julio de 1880, p. 25; 10 de enero de 1883, p. 3; ACI, 10 de abril de 1889, p. 51; LA, 22 de agosto de 1876, pp. 121 y 125.

¹⁸⁵ "Eaton to Mission Board Secretary", diciembre de 1910, en ABCFM Archive, citado por Baldwin, 1979, p. 179; ET, 29 de marzo de 1913, p. 102; "Isaac Boyce to Speer", San Juan Bautista, 6 de diciembre de 1897, en PCBFM-MCR, vol. 66, 1897, f. 94.

¹⁸⁶ BM, enero de 1893, pp. 133, 134, 137, 139, 140; febrero de 1893, pp. 174, 175, 196, 233; marzo-abril de 1893, pp. 237, 239, 240, 241; mayo de 1893, pp. 353, 354; junio de 1893, p. 414; marzo de 1898, pp. 139, 142, 144; octubre de 1898, p. 708.

¹⁸⁷ BM, junio de 1893, p. 414; "Report from Zitacuaro Field for 1901", en PCBFM-MCR, vol. 258, 1901, Field Reports; DH, 22 de septiembre de 1895, p. 1; EF, 10 de septiembre de 1888, p. 134; 10 de mayo de 1893, p. 71; 10 de diciembre de 1894, p. 181; DH, 27 de enero de 1898, p. 1; EF, 15 de enero de 1897, p. 16.

¹⁸⁸ ACI, 15 de agosto de 1893; 15 de abril de 1896, p. 58; EF, 10 de agosto de 1890, p. 120; ACI, 15 de abril de 1887, p. 58; ET, 10 de junio de 1887, p. 90; ACI, 10 de junio de 1887, p. 86.

¹⁸⁹ MR, 12 de septiembre de 1883, p. 1; AV, 19 de marzo de 1890, p. 2; 23 de julio de 1898, p. 3; El Tiempo, 28 de marzo de 1895, p. 1; EP, 7 de marzo de 1908, p. 1; 8 de marzo de 1908, p. 1; González Navarro, 1957, p. 474.

¹⁹⁰ "Joseph M. Greene to Ellinwood", México, enero de 1885, en PCBFM-MCR, vol. 55, 1885, f. 366; EF, 15 de febrero de 1890, p. 30; 15 de octubre de 1898, p. 157; 15 de julio de 1899, p. 111.

¹⁹¹ "Daniel Rodriguez to Hutchinson", Zitácuaro, 29 de marzo de 1879, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1879, f. 90; "Elías Salazar to Hutchinson", Zitácuaro, 6 de agosto de 1879; en PCBFM-MCR, vol. 53, 1879, f. 120; "Summary Report for the Southern Mexican Mission for 1884", en PCBFM-MCR, vol. 55, 1884, f. 436; EF, 15 de octubre de 1894, p. 158; 10 de enero de 1902, p. 4.

¹⁹² DH, 19 de octubre de 1893, p. 1; en este mismo sentido, el informe metodista hacía observar que en la sierra norte de Puebla "los indígenas son gobernados por sus jefes, y si estos hombres se oponen a nosotros, es difícil tratar con los individuos o con la multitud", AIMEM, 1893, p. 41.

¹⁹³ "Benjamín N. Velasco a John W. Butler", Tezontepec, Hidalgo, 29 de octubre de 1894, AM-CBNV, 1889-1894.

¹⁹⁴ EF, 10 de enero de 1902, p. 4; 15 de junio de 1904, p. 89; ACI, 16 de enero de 1913, p. 47.

¹⁹⁵ Winton, 1913, p. 222, ofrece una lista completa.

¹⁹⁶ Butler, W., 1892, p. 301; EF, 10 de enero de 1888, p. 5; 15 de febrero de 1897, p. 28.

¹⁹⁷ EF, 10 de agosto de 1906, p. 125; 15 de agosto de 1907, p. 123; ACI, 15 de octubre de 1908, p. 536; 15 de julio de 1909, p. 451; 8 de septiembre de 1910.

¹⁹⁸ González Navarro, 1956, p. 13.

CAPITULO IV

UNA PEDAGOGIA LIBERAL Y PROTESTANTE

La tarea fundamental de las sociedades religiosas protestantes consistió, junto con la difusión de principios religiosos y morales, en proporcionar una educación a sus miembros; empero, esa educación nunca fue entendida en el sentido meramente escolar del término, sino que su concepción incluyó la intención de formar ciudadanos responsables y útiles a la patria. Consecuentemente con esa concepción, las escuelas, al igual que las propias organizaciones, congregaciones, sociedades de jóvenes, asambleas, convenciones y sínodos protestantes, constituyeron espacios en los que se formaron los miembros y los dirigentes del movimiento en la cultura política moderna. Lo que se proponía el protestantismo era un cambio global en los valores, una reforma religiosa que llevara a una sociedad impregnada del catolicismo hacia una sociedad en la que los actores religiosos y sociales ya no serían los actores colectivos de la sociedad corporativista, sino el pueblo, considerado como un conjunto de individuos-ciudadanos.¹

Pero era necesario crear ese pueblo, y la educación, por su contenido individualista y cívico, era el instrumento

idóneo para lograr esa transformación progresiva de los valores que se buscaba.

Por supuesto, esta visión pedagógica liberal era compartida por otras sociedades liberales, como las masónicas y las espiritistas, que también sostenían escuelas y celebraban actos cívicos. Por su lado, el propio Estado porfirista impulsó firmemente la educación laica gratuita, en particular a partir del primer congreso de educación de 1888. Incluso la Iglesia Católica amplió con vigor sus redes educativas durante ese mismo período.

En este capítulo quisiera establecer lo que fue el proyecto educativo protestante -en su sentido amplio de pedagogía liberal- durante el período porfirista y discernir en qué medida fue distinto de otros proyectos educativos, como el católico y el del propio Estado liberal.

La red escolar protestante

Las escuelas fueron un elemento básico de los propósitos de las sociedades religiosas protestantes desde su establecimiento en México. Las metas de dichas sociedades no eran únicamente convertir al individuo a los principios religiosos protestantes sino asegurarle también la posibilidad de educarse. Entendían su misión como la de "educar a las masas populares, dándoles todo tipo de conocimientos útiles,

tanto humanos como divinos[...], condición indispensable para la seguridad y el progreso".²

Ese proyecto educativo correspondió por igual al programa del Estado en materia educativa y a un verdadero movimiento de la sociedad hacia la educación. Así, muy pronto las sedes centrales de las sociedades protestantes en México recibieron solicitudes provenientes de poblaciones rurales, por lo general, lejanas, en las que se les pedía, a la vez que un pastor, un maestro de escuela. Entre 1888 y 1889, los pueblos de Comalcalco, Paraíso, Cárdenas, Frontera, Jalapa y Tenosique, en el estado de Tabasco, por ejemplo, enviaron a la sede presbiteriana de la ciudad de México decenas de cartas, firmadas por los ciudadanos liberales de esos pueblos, en las que solicitaban escuelas y pastores.³ En la región de Tezontepec, Hidalgo, al darse cuenta del impacto producido por la escuela primaria fundada por los metodistas en 1880, varios líderes de los pueblos vecinos ofrecieron terrenos para la construcción de templos con la condición expresa de que incluyeran una escuela.⁴

Así, las escuelas primarias se diseminaron a la par de la formación de las asociaciones religiosas en las regiones donde éstas se implantaron, por lo que no es sorprendente el que las escuelas primarias protestantes se hayan desarrollado en zonas casi exclusivamente rurales. Los tres municipios de la Chontalpa tabasqueña tuvieron sus escuelas prima-

rias protestantes para hombres y/o mujeres. En la sierra de Puebla, el distrito de Tetela de Ocampo (donde ya desde principios del decenio de 1870 Juan Crisóstomo Bonilla había solicitado el apoyo de la sociedad lancasteriana -no protestante- lo cual refleja un temprano interés por establecer redes educativas) contaba en 1895 con 9 escuelas metodistas distribuidas en Tetela, Xochiapulco y los alrededores.⁵ En Michoacán, en el distrito de Zitácuaro, el censo de 1904 arrojó un total de 8 escuelas presbiterianas, la mayoría de ellas establecidas en rancherías, contra 33 estatales, 3 católicas y una sostenida por liberales.⁶ La Huasteca hidalguense vio establecerse escuelas presbiterianas en Jiliapan, Jacala y Pisaflores, y escuelas metodistas en las regiones de Zacualtipán y Huejutla.⁷ En 1891, el circuito escolar metodista en el estado de Hidalgo contaba con 7 escuelas que impartían clases diariamente y 864 alumnos; mientras que, en la zona Tlaxcala-Puebla, esos mismos metodistas habían logrado constituir una red escolar aun más amplia que, en 1908, contaba con 22 escuelas, abiertas todos los días, y 1,387 alumnos.⁸

Las redes escolares protestantes se desarrollaron en las regiones rurales en las que el Estado proporcionaba por lo general un mal servicio educativo. Es cierto que, como lo afirman las estadísticas oficiales, las escuelas primarias públicas se multiplicaron rápidamente -su número se du-

plicó entre 1878 y 1907 y las inscripciones más que se triplicaron en el mismo período-; sin embargo, el desarrollo educativo fue muy desigual, ya que la mayor parte del presupuesto del ramo se consagraba a la capital federal y los territorios anexos.⁹ La creación de nuevas escuelas fue dejada a la iniciativa de los gobiernos estatales, entre los que se destacaron los del norte (Coahuila, Nuevo León y Chihuahua, en particular), como lo indica el mayor número de escuelas primarias y primarias superiores.¹⁰ Según González Navarro, ese desarrollo desigual de la política educativa se reflejó en "la preferencia de la enseñanza preparatoria y profesional sobre la primaria y, en esta última, de la urbana sobre la rural"; en general, las escuelas primarias rurales contaban con "edificios ruinosos, en su mayoría anti higiénicos, material de enseñanza verdaderamente primitivo, maestros abandonados a la miseria, la rutina y la ignorancia".¹¹

En esa situación de la educación rural -tantas veces lamentada por los periódicos liberales independientes, mismos que a menudo alabaron la obra educativa realizada por los protestantes en la región poblana y en el pueblo de Miraflores, México, entre otros-¹², las escuelas protestantes contrastaban fácilmente. Para empezar, los maestros de las escuelas rurales protestantes no se encontraban abandonados a su suerte; por el contrario, se organizaban en sociedades

pedagógicas, como en el distrito de Zitácuaro, Michoacán, y, según lo hace notar el informe presbiteriano de 1895, eran los únicos en emplear "los métodos modernos más aceptados".¹³ Ese énfasis en una educación rural que fuese verdaderamente popular fue constante, y se expresó en particular en las reuniones de las asociaciones de maestros o de ex alumnos de las escuelas normales, en especial de los maestros metodistas formados en Puebla. El pastor y maestro de escuela presbiteriano Hexiquio Forcada escribía desde Rayón, San Luis Potosí, donde su escuela había conquistado el elogio de los liberales, que la meta era "no descansar hasta obtener, por medio de un sistema uniforme, una cultura real aunque humilde en el pueblo cristiano, evitando una centralización impropia".¹⁴ Esa preocupación por la descentralización correspondía a la existencia de las propias bases protestantes en esas regiones rurales, donde las escuelas llegaban a reforzar el espacio liberal anticatólico.

La situación no fue distinta en los estados del norte del país. Las escuelas protestantes se formaron en rancharías y pueblos alejados, como en San Isidro, distrito de Guerrero, Chihuahua, donde las familias de la comunidad congregacionalista gozaron de una escuela primaria en 1887 y 1888.¹⁵ En esa región, la influencia escolar protestante se vio ampliada por la fundación de 6 escuelas normales, la mayoría para mujeres: 2 en la ciudad de Chihuahua, 3 en

Saltillo y 1 en Monterrey. Esas escuelas formaron educadores que más tarde fueron aprovechados de manera privilegiada por la instrucción pública estatal. Particularmente, la presencia del metodista Andrés Osuna a la cabeza de la Dirección de Educación Primaria y Normal del estado de Coahuila de 1898 a 1909 y del bautista Joel Rocha en la subdirección de instrucción primaria del estado de Nuevo León favorecieron la integración de muchos maestros protestantes a la educación pública. En 1910, después de 25 años de actividad, la escuela normal presbiteriana para mujeres de Saltillo había formado a 137 maestras, de las cuales 27 se encontraban empleadas en las escuelas protestantes y 52 en las públicas.¹⁶

La obra educativa protestante no se limitó únicamente a la escuelas rurales; también fueron creadas escuelas primarias urbanas, en general en la periferia de las ciudades, en los barrios de los recién inmigrados.¹⁷ A las escuelas diurnas se añadieron a menudo escuelas nocturnas, iniciadas en ocasiones de manera privada por los propios educadores. En 1886, en Orizaba, Veracruz, el pastor y maestro metodista Simón Loza dirigía una escuela nocturna para adultos en la que se enseñaba lectura, escritura, aritmética, geometría y derecho constitucional. En Jiliapán, Hidalgo, unas 200 personas "que jamás se esperaban como los inditos" frecuentaban la escuela nocturna presbiteriana en 1902. También las cár-

celes fueron en ocasiones sede de actividades escolares nocturnas protestantes con la autorización de las autoridades, como en Zacatecas, en 1895, y en Orizaba, en 1898.¹⁸

Tanto las escuelas primarias como las superiores abarcaban a un público que no sólo incluía a los miembros de las congregaciones protestantes. En muchas de ellas, la mayoría de los alumnos estaba formada por jóvenes procedentes de familias no protestantes, y esto proporcionaba la esperanza de que sus propias familias se adhirieran a la causa, lo que ocurría a menudo.¹⁹

Las estadísticas escolares protestantes, no obstante, nos indican las limitaciones del proyecto educativo desde el punto de vista cuantitativo:

ESTADISTICAS ESCOLARES PROTESTANTES EN MEXICO

AÑO	ALUMNOS	ESCUELAS
1888	2,940	96
1892	6,363	145
1903	9,290	166
1907	11,538	169
1911	11,682	163

Fuentes: Missionary Review of the World, 1888 and 1892;
Statistical Survey of the World Mission, 1938, p. 265;

Dwight, Henry Otis, The Blue Book of Missions for 1907,
 Nueva York, Funn & Wagnolls, 1907, p. 37.

ESTADISTICAS ESCOLARES METODISTAS EN MEXICO

<u>AÑO</u>	<u>1880</u>	<u>1884</u>	<u>1887</u>	<u>1892</u>	<u>1905</u>	<u>1906</u>
Escuelas						
Diarias	14	16	31	46	56	68
Alumnos	544	788	1,351	2,991	3,689	4,529

Fuentes: ACI, 1892, y AIMEM, 1906, 1907.

ESTADISTICAS ESCOLARES PRESBITERIANAS EN MEXICO

<u>AÑO</u>	<u>1885</u>	<u>1894</u>	<u>1903</u>	<u>1910</u>
Escuelas				
Diarias	16	43	58	48
Alumnos	655	1,700	1,402	2,317

Fuente: EF, 1885, 1896, 1903, 1910.

El rápido crecimiento de las escuelas protestantes entre 1880 y 1911 se debió en gran parte al aumento de la demanda, al reconocimiento de la mejor preparación de sus maestros en comparación con el promedio de las regiones rurales y a su integración en la estrategia expansionista de las sociedades protestantes. En 1911 existían aproximadamente 163 escuelas protestantes con 11,862 alumnos, lo que representaba alrededor del 1.7% del total de escuelas del país, mientras que las escuelas católicas representaban el 4.8%.²⁰

Al igual que las escuelas católicas, aunque en regiones opuestas, los establecimientos escolares protestantes se concentraban en algunos estados (Tlaxcala, Puebla, México, Hidalgo, Coahuila, Nuevo León, Chihuahua y Tamaulipas) y, en cada estado, en algunos distritos de tradición liberal. Aparentemente, el número de escuelas protestantes sólo rebasó al de las católicas en el estado de Tamaulipas; no obstante, la demanda superó a la oferta en los distritos liberales, y la razón por la que se frenó la ampliación de la red escolar fue el límite presupuestario de las misiones, motivo por el que muchos pueblos no recibieron respuesta a sus solicitudes. Con esto, el servicio educativo cubrió aproximadamente una de cada tres congregaciones, aunque la cifra podría ser un poco mayor, si se toma en cuenta que muchos pastores y maestros de escuelas protestantes ofrecían servicios educativos privados como negocio propio cuando po-

dían hacerlo;²¹ política que fue alentada por las propias sociedades protestantes, que a menudo buscaron compartir los gastos con los municipios liberales en vista de las fuertes inversiones que representaba para ellas el sistema escolar, cubierto en tan sólo una tercera parte por los ingresos locales. El resto provenía de los fondos estadounidenses de las misiones, como lo deja entrever el cuadro siguiente, relacionado con las escuelas presbiterianas:

GASTOS GLOBALES E INGRESOS LOCALES DE LAS
ESCUELAS PRESBITERIANAS EN MEXICO

AÑO	Nº DE ESCUELAS	GASTOS	INGRESOS
	DIARIAS		LOCALES
1903	39	\$12,637	\$5,203
1904	32	\$ 9,203	\$3,056
1905	?	\$ 9,158	\$2,604

Fuente: PCBFM-MCR, vol. 256, 1902-1905, ff. 23, 43, 72.

Las escuelas protestantes representaron sólo una reducida proporción del total de escuelas privadas durante el porfiriato, pero su peculiaridad consistió en que constituyeron,

para los liberales anticatólicos, la única red escolar que podía hacer competencia realmente a la red católica. Aunque la relación global entre las escuelas católicas y las protestantes era de 3 a 1 en todo el país, la proporción se invertía fácilmente en los distritos liberales, como se indicó antes en el caso de Zitácuaro y su distrito. Carecemos de estudios sobre la situación de la enseñanza privada y sobre la proporción de escuelas iniciadas por sociedades liberales radicales; sin embargo, si se toman en cuenta las cifras del censo de 1900, las escuelas protestantes representaban un 7% del total de escuelas particulares. También, si se toma en consideración que en 1900 había unas 2,650 escuelas privadas, de las cuales 173 pertenecían a asociaciones diversas, 493 al clero y el resto eran particulares, puede verse que las 166 escuelas protestantes constituían un sector importante entre esas escuelas privadas, sobre todo por la cohesión existente entre ellas.²²

La importancia relativa de las escuelas protestantes se acrecienta cuando también se toman en consideración las redes de escuelas superiores que cada sociedad protestante sostuvo junto con las primarias a lo largo del porfiriato. Todas las escuelas protestantes de nivel superior empezaron como "kindergarten" y primarias en el decenio de 1870 y a principios del de 1880. Cuando la red escolar primaria comenzó a extenderse, se hizo sentir la necesidad de reclutar

maestros que tuviesen una formación de escuela normal y que, a la vez, fuesen adeptos del protestantismo. También era importante asegurar la educación de los cuadros religiosos del movimiento, de tal manera que pudieran alcanzar un nivel similar al de los mejores sacerdotes católicos en caso de confrontación, lo cual ocurrió a menudo. Por ello, a partir de los años 1880 se crearon escuelas secundarias, preparatorias y normales protestantes para mujeres y hombres en varias ciudades, como Puebla, México, Saltillo, Monterrey, Chihuahua y San Luis Potosí, entre otras (cf. Anexo II, Cuadro Nº 6). Esos colegios e institutos contaban también con departamentos de estudios comerciales y teológicos, en particular las escuelas para varones.

Las escuelas superiores protestantes fueron organizadas conforme al modelo de las escuelas de Estados Unidos con profesores normalistas de ese país reclutados por las sociedades misioneras. Así, por ejemplo, la Escuela Normal Metodista de Puebla fue creada en 1882 por una normalista de Pensilvania, quien anexó a la escuela primaria superior ya existente una escuela normal.²⁹ Las escuelas normales para varones estaban estrechamente vinculadas con los departamentos de teología, pero sus programas eran independientes. En ellas enseñaban los propios misioneros, educados en su mayoría en las escuelas de teología de las universidades de Yale y Boston, y desde el inicio de las escuelas se buscó la co-

laboración de los maestros normalistas mexicanos, quienes generalmente estuvieron dispuestos a prestar sus servicios.²⁴ En la ciudad de México, en 1888, Ignacio M. Altamirano enseñaba en el colegio metodista "Hijas de Juárez" y colaboraba con el seminario presbiteriano de Tlalpan; asimismo, en las otras instituciones protestantes de la ciudad trabajaban maestros altamente capacitados convertidos al protestantismo, como Pedro Aguirre, y algunos refugiados cubanos liberales protestantes, como Félix Ramos y Duarte y el doctor Emilio Fuentes y Betancourt, futuro colaborador de Enrique C. Rébsamen en Jalapa y cofundador de la revista pedagógica México Intelectual;²⁵ también, en 1904, Manuel Cervantes Imaz, ex director de educación de la ciudad, era maestro en el "colegio metodista Sarah L. Keen".²⁶ En Saltillo, Coahuila, en 1895, tres maestros de la Escuela Normal del Estado y uno del Ateneo Fuente enseñaban en la escuela normal del Colegio Inglés (metodista); en 1906, esa colaboración se vio reforzada con la ayuda de otros dos maestros del Ateneo Fuente. En Puebla, donde los metodistas reclutaron desde el inicio al maestro normalista Andrés Cabrera para su escuela de varones, cuatro maestros de la normal estatal ofrecían sus servicios en los dos institutos metodistas de la ciudad en 1904.²⁷

Las primeras generaciones de egresados con título de maestro normalista partieron a ocupar los puestos en las es-

cuelas primarias rurales protestantes; asimismo, a partir de 1900, muchos maestros y maestras se colocaron sin dificultades en las escuelas públicas, en particular en los estados de Puebla, Coahuila, Nuevo León y Chihuahua. La calidad de su formación, así como el título de maestro normalista que detentaban explican el interés que se tuvo por ellos en una época en la que, como lo indica Mary Kay Vaughan, la mayoría de los maestros carecía de título.²⁸ Varios de esos maestros crearon sus propias escuelas particulares, como el Colegio Morelos, del profesor Jonás García, y el Colegio Comercial, de Gregorio A. Velázquez, en Monterrey.²⁹

Para 1910, las escuelas normales protestantes constituían una red importante, si se toma en cuenta que había unas 13, nueve de ellas para mujeres, mientras que, en 1913, había 26 normales estatales en toda la República. Con todo, las normales protestantes contaban con menos alumnos que las públicas, por lo que la proporción de egresados fue mucho menor.³⁰ A esas escuelas normales, comerciales y teológicas se sumaron unas cuantas escuelas de artes y oficios, como en Aguascalientes en 1901, y más tarde algunas industriales, como en Montemorelos, Nuevo León, en Almacuña, Chihuahua, y en la ciudad de México. Incluso se buscó, ya desde 1888, obtener el dinero para establecer una universidad protestante conforme al modelo de los colleges estadounidenses, pero nunca se logró concretar tal anhelo.³¹

La estrategia protestante en materia escolar no consistió en competir con los proyectos estatales; antes bien, lo que se buscaba era llenar los vacíos dejados por la educación pública, por lo que las prioridades de las sociedades protestantes en el plano educativo fueron la educación popular rural a nivel primario y la educación femenina, en particular la formación de maestras. Al nivel superior, esas escuelas atraieron a un público de jóvenes de origen rural en su mayoría, hijos de los rancheros, aparceros, medieros, jornaleros, trabajadores textiles y mineros que frecuentaban las congregaciones; así, esos jóvenes lograron recibir una educación a la que, de otra manera, casi no habrían tenido acceso, a no ser como becados en el sistema educativo nacional. Aunque no era la regla, Crisanto Cuéllar Abaroa, maestro de escuela pública en el estado de Tlaxcala, recordaba la vida estudiantil en el Instituto Científico y Literario del estado como un ambiente conservador, con un director impuesto por el gobernador Cahuantzi, en el que reinaban una disciplina férrea y un fuerte antagonismo de clase entre los mismos alumnos:

Los de la clase privilegiada ocupaban preferentemente los mejores lugares, los de la clase media no se les trataba de la misma forma; los de la clase pobre, unos de la ciudad y una mayoría de los pue-

blos circunvecinos; éstos, hijos de artesanos, soldados o empleados inferiores, carecían de recursos para obtener los libros más caros, y para los hijos de campesinos, su calzón y camisa de manta eran objeto de irrisión, burla y afrenta.³²

Esa situación no se reproducía en todas las escuelas superiores estatales. El norte, por ejemplo, difirió mucho del centro, si bien, a pesar de su apertura a los sectores sociales desfavorecidos, no dejó de reproducir la estratificación social del país.

En contraste, las escuelas superiores protestantes estaban integradas en su mayoría por hijos de la "clase pobre" urbana y rural, según la clasificación de Cuéllar Abaroa, aunque también por sectores medios. En esas escuelas a menudo iban de la mano la exaltación de los valores liberales y la de la raza indígena. En palabras del director del Instituto Metodista de Querétaro, el proyecto educativo protestante buscaba:

[...] promover y fomentar la educación popular y dar oportunidad a los jóvenes de posición humilde pero de aspiraciones levantadas y de promesa para el porvenir, a los descendientes de nuestra raza indígena, para que con el estudio y el trabajo puedan formarse

los hombres ilustrados y dignos en el taller, la cátedra o la tribuna que contribuyan al bienestar doméstico y social.³³

Aunque el proyecto educativo protestante no se diferenciaba en mucho del porfirista respecto a las metas, las escuelas protestantes ofrecieron en la práctica un espacio educativo mucho más propicio para los jóvenes de escasos recursos económicos. Esto se tradujo en la preocupación que tuvieron los maestros protestantes por seguir pautas similares, lo cual se reflejó más tarde a su vez en la presencia en la educación revolucionaria de los pedagogos protestantes como Andrés Osuna, director de educación primaria (1916-1918) durante el gobierno de Carranza, y Moisés Sáenz, padre del indigenismo y subsecretario de educación (1924-1928) bajo Obregón y Calles.³⁴

Una pedagogía liberal

Las escuelas protestantes primarias y superiores siguieron desde su inicio los programas de las escuelas oficiales y, en este sentido, no se distinguieron mucho de ellas. Lo que si las diferenció fue, sobre todo, el doble acento puesto, por una parte, en la formación del individuo como actor social y, por la otra, por ende, en la necesaria inculcación

de prácticas y valores democráticos; lo cual se tradujo, a su vez, en la búsqueda de una pedagogía activa que no solamente exigía la participación de los alumnos en las clases sino que trataba también de desarrollar una educación permanente a través del deporte y de las sociedades literarias y de otro tipo que cada colegio estimuló. Así, un informe del Instituto Metodista Mexicano de Puebla para el año de 1904 subrayaba la importancia que tenía el deporte en la educación y, en cuanto a la educación intelectual, el hecho de que los profesores "trabajan con la idea de despertar entre los alumnos los hábitos de pensar e investigar por sí mismos y no ser simples receptores de nociones que les den ya hechas"; por lo tanto, se desarrollaba el espíritu de asociación con ocho sociedades: literarias, de investigación científica, musicales y de ex alumnos, entre otras.³⁵ De manera similar, un informe de El Monitor Republicano sobre la práctica de la enseñanza en el Instituto Hijos de Hidalgo del pueblo de Miraflores, México, refleja la aplicación que tres maestros mexicanos hacían de los principios pedagógicos aprendidos en las escuelas normales metodistas de Puebla:

En las tres secciones (kínder, primaria, primaria superior) se sigue el método simultáneo y el sistema de lecciones orales, estando bien aplicado en toda su extensión el sistema objetivo. La enseñanza de

la geometría general está hábilmente mezclada con la historia patria y universal y con la instrucción cívica y moral. Acostumbran hacer los alumnos recitaciones en alta voz que equivalen a la vez a ejercicios de alta lectura y de desarrollo de la memoria[...]. En gimnasia de salón, especialmente las niñas tienen ejercicios verdaderamente notables; toda esta gimnasia se hace por medio de la música.³⁶

Una de las metas pedagógicas de las escuelas protestantes consistía en formar el carácter de los alumnos, enseñarlos a pensar por sí mismos, desarrollar en ellos "un espíritu sano en un cuerpo sano" e iniciarlos a una vida más participativa, creándoles una conciencia cívica. El hacer hincapié en la voluntad individual y esa pedagogía del esfuerzo eran características de las sociedades de jóvenes, cuyo lema era típico por su sentido voluntarista: "Elevaos y elevad a los demás".³⁷ Esa constante inculcación de los valores individuales y modernos las diferenció de las escuelas católicas, en particular en cuanto a lo concerniente a la comprensión de la estructura política y social; y también fueron distintas de las escuelas del gobierno, ya que a veces éstas tuvieron tintes de filosofía positivista.

Por su parte, el catolicismo mexicano era portador de un concepto de sociedad claramente expuesto en el ensayo de Juan Donoso Cortés El catolicismo comparado con el liberalismo y el socialismo (1878). Conforme a la interpretación aristotélicotomista, a las encíclicas de Pío IX y al Syllabus (1864), la sociedad era concebida como una agrupación natural basada en la capacidad humana de comunicación. Su fundamento era la familia, las familias se agrupaban en clases y cada clase se consagraba a una función. Además, de las asociaciones naturales, existían agrupaciones propias de cada industria y oficio. Todos esos grupos integraban un orden natural "ordenado en sus clases y todas las clases jerárquicamente ordenadas entre sí" formaban la sociedad, un todo armónico. El trono y el rey simbolizaban la unidad nacional, cuyo principio ordenador era divino por derecho.³⁸

Esa concepción teocrática de la sociedad se oponía a la concepción liberal heredada de la Revolución Francesa y de los filósofos ingleses, para quienes la sociedad era, ante todo, un contrato social entre los individuos, unidos entre sí para la búsqueda del bien común. El pueblo era el soberano y el Estado debía ser el representante de la voluntad general. Los principios morales, religiosos y, sobre todo, políticos de los pedagogos protestantes, inspirados en ese liberalismo, los opusieron fuertemente a la enseñanza católica con la que competían, en especial en Puebla y Saltillo.

llo.³⁹ Los maestros protestantes acusaban al catolicismo de oponerse a la educación popular, de matar el espíritu de investigación, de eliminar la responsabilidad personal y de formar caracteres débiles; prejuicios que no respondían a la situación de un catolicismo en expansión y cuya red escolar se encontraba en crecimiento.⁴⁰ No obstante, la visión política del orden natural aristotélicotomista siguió formando parte de la enseñanza de los colegios católicos, al menos hasta finales del decenio de 1880. En el colegio jesuita San Juan Nepomuceno de Saltillo, por ejemplo, donde se educaban los hijos de la burguesía coahuilense, en el examen final del curso de filosofía de 1886 se argumentaba que la naturaleza del hombre reclamaba la sociedad civil y que, por lo tanto, "eran falsos el contrato social de Rousseau y el sistema social de Hobbes". Se afirmaba también que la autoridad civil o política no es obra del hombre, sino que "viene inmediatamente de Dios y, por lo tanto, no reside en el cuerpo de la nación, como lo pretendían Rousseau y los racionalistas[...] y, por consecuencia, el parlamentarismo es un mecanismo intrínsecamente imperfecto".⁴¹

León XIII, al suceder a Pío IX en 1878, confirmó en su primera encíclica esa visión católica conservadora y, en la *Aeternis Patris*, de 1879, hizo énfasis en la importancia de que se siguiera con el estudio de la filosofía tomista en los seminarios y las escuelas católicas; y en las encíclicas

Diuturnum (1881) e Inmortale Dei (1886) continuó afirmando el origen divino de la autoridad política.⁴² Sin embargo, tal como lo demostró con claridad Manuel Ceballos, con la encíclica Rerum Novarum, publicada y difundida en México a partir de mayo de 1891, cambió el curso del pensamiento católico por primera vez y alentó la formación de una nueva generación de católicos, preocupados por la cuestión social.

Retomando las ideas de Emile Poulat, puede decirse que un catolicismo "de movimiento", a la ofensiva, comenzaba a superar al catolicismo "de posición" fomentado por Pío IX, a la defensiva frente al liberalismo.⁴³ Lo que habría de llamarse catolicismo social pretendía acercarse al mundo moderno, ya no condenado como un error, y en particular al mundo obrero; pero no rompía con la visión corporativa, tomista, del orden natural. La formación de asociaciones profesionales era reivindicada como un derecho natural del hombre y, puesto que las asociaciones y sindicatos de obreros católicos formaban parte de la sociedad civil y del orden natural de origen divino, el Estado no debía impedirlos, sino fomentarlos: "Al menos que tengan algo que contradiga la honestidad, la justicia o el bien del estado". La comprensión política global católica no había cambiado; lo único que ocurrió fue que, junto a la tenacidad del catolicismo conservador, surgió un activismo católico que animó a la sociedad civil en la búsqueda de una reconquista de la hegemonía de

la Iglesia sobre la sociedad mexicana, amenazada durante algún tiempo por los liberales radicales. Por lo tanto, el antiliberalismo católico ocupó una posición dominante en la prensa católica, posición que se vio incluso reforzada a partir de principios del siglo XX mediante la aparición de una corriente católica social minoritaria que se preocupó por aplicar los principios cristianos "a la composición misma de la masa social". Tal catolicismo social, no obstante, aunque aseguró una legitimidad democrática al catolicismo en general con la formación del Partido Católico Nacional, no dejó de ser "un movimiento de masas, de inspiración antiliberal y religiosa, nacido de lo que Emile Poulat llama el catolicismo intransigente, engendrado por los clérigos y propagado por los sacerdotes y laicos", como lo subraya Jean Meyer.⁴⁴

En la educación, la posición protestante se reflejaba en una viva oposición a la visión política y social católica, un antagonismo que tenía ya hondas raíces históricas, y la afirmación del libre albedrío del sujeto cristiano era en sí misma una negación del corporativismo católico, ya que, mientras que el primero suponía el principio del libre examen por parte del individuo, el segundo se basaba sobre la idea de que la autoridad era tan necesaria a la sociedad como al hombre. Por lo tanto, aunque el catolicismo también era portador de asociaciones, éstas tenían rasgos distintos

a las protestantes y demás sociedades de ideas, ya que aquellas estaban integradas bajo el control del clero, defensor del principio católicorromano de autoridad y verticalidad, mientras que las segundas eran espacios de libre aceptación o rechazo de los principios ideológicos afirmados por socios cuya participación se daba a partir del principio de igualdad; y ello implicaba modelos distintos de gestión en lo social: uno autoritario, el otro, de participación. En las escuelas protestantes no se intentaba defender la existencia de un orden natural al que el individuo se incorporaba a su nacimiento; en ellas, el alumno debía "estudiar la constitución de la patria, saber cómo está gobernado y cuáles son sus derechos y privilegios como ciudadano".⁴⁵ La escuela era concebida como el espacio experimental en el que debían asimilarse los principios democráticos mediante la práctica escolar, en especial mediante el fomento del espíritu de asociación. Conforme a esta visión, en el colegio metodista Palmore de la ciudad de Chihuahua, la actividad de las tres sociedades literarias era descrita como un verdadero laboratorio de prácticas democráticas:

Ahí, el joven emite opiniones propias y las sostiene en debate, lee la prensa periódica y siente las pulsaciones de la vida nacional, se inicia en los pro-

cedimientos parlamentarios y hace sus primeras armas en el campo literario.⁴⁶

La existencia de cursos de civismo e incluso de derecho constitucional en las escuelas primarias y superiores protestantes es significativa sin duda de esa insistencia en la pedagogía como forjadora de los sentimientos y de las prácticas democráticas.⁴⁷

Si bien es cierto que la pedagogía protestante se diferenció de la católica por su distinta comprensión de la interrelación de las esferas religiosa y política, su relación con la pedagogía oficial del porfiriato fue más compleja. Por una parte, los pedagogos protestantes apoyaron todas las iniciativas de los gobiernos federal y estatales para ampliar la educación,⁴⁸ defendieron el laicismo, contrariamente a la prensa católica, aceptaron la necesidad de uniformar la educación bajo la conducción del Estado y se sometieron a los programas oficiales y a los exámenes elaborados por las autoridades escolares municipales y estatales,⁴⁹ aunque su aceptación del laicismo fue en el sentido que le dio Justo Sierra: "Un sinónimo de neutral, nunca de antirreligioso o sectario[...], que ni combate ni niega la idea de Dios."⁵⁰

Por otra parte, no obstante, su perspectiva religiosa los llevó a oponerse al positivismo, junto con los pedagogos

de la vieja guardia liberal (José María Vigil, Ignacio Manuel Altamirano, Ezequiel Montes, etcétera). En primer lugar, rechazaban los excesos de un positivismo que consideraba a todas las religiones como supersticiones condenadas a desaparecer ante el embate de la razón y, a todo pensamiento que no se basara en la experiencia, como metafísico.⁵¹ Contra este tipo de razonamiento defendieron en 1903 al director de la escuela normal de Jalapa, Manuel Regino Gutiérrez, cuando éste fue duramente atacado por El Imparcial, que además pedía su dimisión por haber publicado un libro en el que proponía, en contra del positivismo, "reconocer a Dios como la verdadera base de la moral".⁵² Esa querella, que parecía ser la de dos escuelas pedagógicas antagónicas, la francesa positivista versus la anglosajona subjetivista, motivó que los maestros protestantes enviaran varias cartas abiertas en las que ponían en tela de juicio "el cientifismo positivista".⁵³

Los maestros protestantes no rechazaban la práctica rigurosa de las ciencias exactas, como lo demuestra su participación en sociedades científicas, pero sí se rehusaban a extender los principios experimentales al campo de la moral. En este sentido se encontraban más cercanos a la posición de Justo Sierra, quien en 1904 "adoptó un positivismo spenceriano como método de enseñanza, pero no como filosofía"⁵⁴ Para la vieja guardia liberal -que desde 1878 defendió sus

ideas en El Monitor Republicano con José María Vigil-, así como para los protestantes, no podía haber armonía ni progreso social sin una moral, sin principios abstractos, de origen cristiano, que fundamentaran la acción del individuo. Compartían la doctrina del filósofo krausista belga Guillaume Tiberghien, para quien la religión era indispensable para el perfeccionamiento de la vida moral y, por lo tanto, "no existía conflicto entre moral y religión en los límites de la razón".⁵⁵ Según ellos, el protestantismo era una religión racional que contribuía a forjar al hombre nuevo y los valores que necesitaba la sociedad liberal y democrática. Contrariamente a los positivistas, que ponían entre paréntesis el problema de los valores para remitirse a la experimentación y a la verificación racional, tanto los protestantes como la vieja guardia liberal consideraban el problema moral como el fundamento del orden social. De acuerdo con el editorial de una revista pedagógica protestante editada en San Luis Potosí en 1907, la finalidad de la enseñanza protestante era formar un conjunto de "miembros sanos, vigorosos, útiles, honrados y cumplidos ciudadanos". Esta pedagogía implicaba un fundamento moral cuyo origen se encontraba en la naturaleza religiosa del hombre "porque la limpieza del corazón, que es el origen de la rectitud de la conducta, es el fin último y supremo de la religión cristiana".⁵⁶ La vieja guardia liberal entendía en este mismo sen-

tido la función de una religión, mediante la cual, como escribía Vigil, "la moral pública y privada tendrá una base firme en que apoyarse".⁵⁷

Los positivistas, por el contrario, como lo subraya Leopoldo Zea, atribuyeron a la ciencia una cualidad sobrehumana, creyendo que mediante ella era posible obtener el acuerdo de todos los hombres y, así, el asentimiento universal, "lo que no podía suceder con la religión ni con la metafísica".⁵⁸ La oposición protestante al positivismo fue una oposición de principios filosóficos, pero también rebasó la mera controversia filosófica, ya que el positivismo se había transformado en el arma para sostener el nuevo partido del orden y el progreso como conjunto de ideas que legitimaban una sociedad autoritaria.

Con la idea de aplicar a la política un criterio científico, los jóvenes pedagogos imbuidos de positivismo y reunidos en torno al periódico La Libertad desde 1878 pretendieron realizar el programa liberal a largo plazo y trazaron las grandes líneas del régimen porfirista.⁵⁹ En sustitución del antiguo liberalismo, anárquico y sólo capaz de mantenerse unido contra el enemigo, pero, apenas en el poder, dividido en facciones rivales, propusieron, según sus propios términos, "un liberalismo conservador" cuya meta era establecer el orden político como garantía del progreso de la sociedad mexicana; y, para implantar tal política, había que

poner fin a las contradicciones entre la utopía de una constitución liberal inaplicable en la realidad, y nunca aplicada, y la realidad social mexicana. Esa nueva política, llamada por ellos mismos de conciliación, pretendía unir a todos los mexicanos en torno al proyecto de orden social, cuya garantía sería, además de la persona de Díaz, el gran unificador, el estudio científico de la realidad para lograr el progreso. Al superar las constantes revoluciones anteriores, la conciliación debía permitir una evolución progresiva del pueblo hacia el progreso y hacia la libertad.⁶⁰

Dos elementos del programa de los jóvenes positivistas eran difícilmente aceptables para los protestantes y habrían de provocar su oposición, puesto que se vieron fortalecidos con el ingreso de esos jóvenes en la esfera del poder al constituirse el grupo de "científicos" en 1892. En primer lugar, los protestantes rechazaron la conciliación que implicaba esa política con la Iglesia Católica y, por ende, la endeble aplicación de las Leyes de Reforma. En segundo lugar, rechazaron también la idea de que el orden y el progreso debían prevalecer sobre la práctica de la democracia, aun cuando fuese de manera provisional. El proyecto positivista consistía en mantener una democracia restringida que poco a poco iría aumentando, en la medida en que el pueblo fuese alcanzando la educación. Por su parte, los intelectuales

populares protestantes no pudieron comprender el proyecto político positivista, que se situaba en la continuidad liberal y cuya posición se mantuvo siempre lejos de una mera legitimación del régimen de Díaz. Según ellos, ese sistema mantenía a la sociedad mexicana "en el camino de una sociedad paternal" e impedía "llegar a una sociedad fraternal donde domine la igualdad, sin la cual no hay ni puede haber libertad para todos".⁶¹ El rechazo fue recíproco, y los positivistas, por su lado, los trataban de "ilusos metafísicos".⁶² Para los pastores y maestros protestantes, los intelectuales del régimen eran similares a los oligarcas, porque, como lo proclamaba José Rumbia en Río Blanco, "tienen el privilegio de monopolizar los conocimientos como cualquier mercancía".⁶³

Además, para los liberales radicales y protestantes, el liberalismo conservador de los positivistas no servía como fundamento de una fe democrática, puesto que prescindía de toda base moral. De ahí su radicalismo cívico para intentar crear, hic et nunc, el espacio democrático postergado por los detentadores del poder, entre los cuales incluían a los positivistas mismos. Ese radicalismo cívico exigía la separación de la Iglesia y el Estado como principio no negociable y consideraba toda la política de conciliación como una traición a los principios liberales; asimismo, ese liberalismo radical esperaba la expansión de la cultura política

moderna a través del cambio de los valores religiosos de las masas. De ahí también su activismo religioso anticatólico y su civismo exacerbado, que se tradujeron en un proyecto educativo que debía preparar al alumno para ser un agente democratizador y conforme al cual las congregaciones debían ser un espacio desde donde se pudiera estimular una verdadera religión cívica.

Una religión cívica

La pedagogía liberal protestante en México tuvo su principal expresión en lo que llamaremos una religión cívica. Los protestantes compartieron con las sociedades liberales radicales la preocupación por la propagación de la cultura política moderna; pero esa preocupación no fue exclusiva de esos grupos minoritarios. Josefina Z. Vázquez hace notar que, en 1904, Justo Sierra hablaba de la necesidad de "crear la religión cívica que une y unifica, destinada no a reemplazar a las otras[...], sino a crear una en el alma social". De manera similar, el pedagogo Leopoldo Kiel, en un escrito de 1908, subrayaba la tarea del maestro de escuela como la de "fomentar la religión cívica del patriotismo".⁶⁴

Si bien la aceptación de esta idea fue bastante general, los protestantes y los grupos liberales radicales le dieron un contenido distinto al de los pedagogos del régi-

men. Para los segundos, consistía en unir a México, a través del civismo, en torno al sistema político imperante, de integrar el país para asegurar el orden y el progreso y de crear una identidad nacional frente a otras culturas vecinas. Para los primeros, significaba avanzar un paso más, es decir, en palabras del director del Instituto Metodista Mexicano de Puebla, se trataba "no sólo de instruir sino de educar al pueblo para que tenga conciencia de sus derechos".⁶⁵ Esta distancia entre el liberalismo conservador oficial y el liberalismo radical, independiente, se vio marcada en la enseñanza de la historia en particular. En las escuelas protestantes se leían los manuales de Manuel Payno y de Guillermo Prieto, y también el Primer curso de Historia Patria, publicado en 1904 por el metodista Guillermo Sherwell como libro de texto para las escuelas veracruzanas y adoptado también por las metodistas. En esas obras se exaltaba la cultura indígena, a Juárez y el cinco de mayo, si bien con más moderación en el libro de Sherwell.⁶⁶ Se trataba de historias de combate que, a los ojos de los positivistas, no habían logrado deshacerse de las "leyendas patrióticas" ni aceptaban críticas o matices en torno a la actuación de Hidalgo, Juárez y demás héroes liberales.⁶⁷ Los protestantes adoptaban la misma posición que Guillermo Prieto al criticar la Guía metodológica para la enseñanza de la historia (1891) de Enrique Rébsamen, cuya meta era, conforme

a los principios positivistas, "conseguir la unidad nacional por el convencimiento de que todos los mexicanos forman una gran familia". Prieto criticaba esta obra de Rébsamen por apolítica, porque, según él, era "imposible separar la política de la enseñanza de la historia".⁶⁹

Cuando, a partir de 1891, según hacia observar El Diario del Hogar, "el positivismo estaba reemplazando a la metafísica republicana y al gobierno del pueblo por el pueblo", las minorías liberales radicales, entre ellas las protestantes, redoblaron la lucha por la difusión de una metafísica republicana en ruptura con el liberalismo conservador y positivista.⁶⁹ Esa inculcación de un liberalismo "puro" se dio tanto en las escuelas como en las congregaciones protestantes. En las escuelas, la meta consistía en desarrollar un aprendizaje de las prácticas democráticas, transmitir la ideología liberal pura y transformar al alumno en portador de una concepción individualista e igualitaria de las relaciones sociales. Los valores cívicos y las prácticas democráticas fueron transmitidos en el plano escolar a través de juegos y de mimetismo de formas republicanas de gobierno, conocidas como "república escolar" y "ciudad escolar". La actividad consistía, según la descripción de una maestra de escuela metodista, en "un plan para inculcar los principios de la verdadera ciudadanía y dar a conocer a los niños las formas de gobierno de su país". La escuela se

transformaba en una ciudad en la que todos podían ser electos para desempeñar "cargos de gobierno, de juez o de policía". Ello se hacía con la clara conciencia del contexto social y político del momento, en el que el pueblo mexicano "desconocía su derecho de soberanía y dejaba todo a cargo de la clase más elevada". El propósito explícito de tales ejercicios era "conseguir el adelanto del pueblo que se juzga por su vida política, la cual consiste en la manera de pensar y de votar de los ciudadanos".⁷⁰

La formación del alumno como ciudadano e individuo responsable se hizo de manera esencial en las múltiples sociedades de alumnos que se formaron (cf. Anexo II, Cuadro 7). Esas sociedades -denominadas, como las escuelas, con los nombres de los liberales ilustres de la vieja guardia: Melchor Ocampo, Ignacio M. Altamirano, Benito Juárez, etcétera, lo cual refleja su arraigo en esa tradición- eran espacios de debate y desarrollo del arte de la oratoria. Los alumnos elaboraban discursos liberales y competían en concursos de declamación verificados durante los certámenes literarios, en particular en los días de fiesta cívica.⁷¹ A partir de 1887, esos actos, que muy tempranamente fueron llamados cívico-religiosos, tuvieron lugar, entre otras fechas, los días 18 de julio (muerte de Juárez), 16 de septiembre (aniversario de la Independencia), 5 de febrero (aniversario de la Constitución) y 5 de mayo (aniversario de

la Batalla de Puebla). En ellos, las lecturas de historia de los estudiantes se transformaban en exaltados discursos liberales en los que se aplicaba la herencia liberal al contexto social y político, siguiendo una línea anticatólica y de crítica a la política de conciliación.

En Puebla, el Liceo Melchor Ocampo del Instituto Metodista Mexicano fue un semillero de jóvenes oradores cuyo talento rebasó los muros de su escuela.⁷² En esa ciudad, el movimiento liberal radical anticatólico y anticonciliatorio se incrementó con la creación en 1898 de la Sociedad Patriótica (y más tarde Club) Liberal Melchor Ocampo, a cuyas actividades se incorporaban los estudiantes metodistas de una manera prácticamente automática.⁷³ El contenido de los exaltados discursos de los jóvenes metodistas coincidía con los propósitos del club liberal, por lo que no es sorprendente el que hayan sido los oradores consuetudinarios de muchas celebraciones patrióticas no oficiales de la ciudad, al grado de llamar la atención del corresponsal de El Diario del Hogar, quien se preguntaba por qué esos alumnos superaban en capacidad oratoria a los de los colegios estatales.⁷⁴ Una vez que se graduaban y comenzaban a trabajar como pastores, esa práctica del debate y de la declamación pública vinculados a la exaltación de la tradición liberal radical los llevaba a continuar con las actividades cívico-religiosas entre sus congregaciones protestantes.⁷⁵

En las zonas rurales donde se ubicaban las congregaciones, éstas eran el espacio privilegiado, y a veces el único posible, para desarrollar tales actividades cuando las autoridades se oponían a ese liberalismo radical; mientras que, cuando las autoridades simpatizaban con su civismo exaltado, los propios pastores y maestros fueron a menudo los oradores oficiales (cf. Anexo II, Cuadro 8), debido tanto a su capacidad oratoria como a que, "por su lenguaje correcto, claro y conciso, se hacía[n] entender no sólo de la culta sociedad sino del pueblo en general", según el comentario emitido por El Diario del Hogar acerca del pastor y maestro de escuela de Rayón, San Luis Potosí, Hexiquio Forcada.⁷⁶

Esos intelectuales populares propagaban la visión de un mundo ideal, de ciudadanos libres cuya misión era la de iniciar, instruir y regenerar al pueblo; y ese voluntarismo democrático fue una constante de los discursos del pastor metodista José Rumbia, quien, desde Tuxpan y Río Blanco, en Veracruz, y Zacualtipan, en Hidalgo, incitaba al pueblo, como entidad abstracta, a que saliera del marasmo en que se encontraba. La educación, el periódico y el protestantismo eran, según él, los ingredientes para que el pueblo tomara en sus manos su destino; así lo proclamó el 16 de septiembre de 1897 en Zacualtipan.⁷⁷

Los intelectuales populares protestantes se parecían a sus colegas liberales radicales magonistas tanto en su ori-

gen social como en el liberalismo exaltado que también impregnaba los discursos de estos últimos. Tal puede afirmarse de Hilario C. Salas, el magonista fundador de clubes, y de José Rumbia, el metodista iniciador de congregaciones, quienes lucharon codo con codo en el Partido Liberal Mexicano de 1905 a 1907: los dos nacieron en Oaxaca, en poblaciones rurales; ambos eran huérfanos de padre, emigraron de su tierra natal y recibieron una educación liberal que los hizo pasar del mundo rural tradicional al de las nuevas sociedades liberales radicales ultraminoritarias. Y también de Librado Rivera, el joven campesino de Rayón, San Luis Potosí, educado por el liberal espiritista y maestro de escuela Jesús Sáenz, y del pastor Hexiquio Forcada, propagador de congregaciones presbiterianas en Zitácuaro, Michoacán, y las Huastecas hidalguense y potosina antes de establecerse en Rayón, ambos, por lo demás, delegados al Primer Congreso Liberal de San Luis Potosí en 1901.⁷⁰ Es mucha la información que hace falta para reconstruir las biografías de esos agitadores liberales radicales pueblerinos que desempeñaron una importante función en la transmisión de los valores democráticos en el medio rural, si bien conocemos las fechas de nacimiento y fallecimiento de unos 60 de ellos:

Cuadro Nº 5. GRAFICO DE NACIMIENTOS DE LOS INTELECTUALES

POPULARES PROTESTANTES

Fuente: Anexo III.

Cuadro Nº 6. GRAFICO DE FALLECIMIENTOS DE LOS INTELECTUALES

POPULARES PROTESTANTES

Fuente: Anexo III.

Se trataba de una generación de origen rural, nacida en su mayoría durante el decenio de 1850, que llegó a su mayoría cívica con la República restaurada. Juárez había sido un símbolo para ellos y el anticatolicismo lerdistista, un programa. En gran parte, provenían del centro de México, región de alta densidad poblacional, y de las mismas regiones donde se dio la implantación de las congregaciones. Uno de sus rasgos comunes esenciales era su calidad de migrantes, vinculada sobre todo a su adhesión al protestantismo, ya que las sociedades protestantes desplazaban a sus dirigentes con regularidad de una comunidad a otra para que tuvieran un amplio conocimiento del terreno; otro rasgo común más, también significativo, fue la desaparición de esa generación con la Revolución durante el decenio de 1910.

Sería necesario un estudio comparativo preciso de los demás intelectuales liberales que pertenecieron a las sociedades radicales durante el porfiriato para explicar la presencia de la ideología religiosa liberal entre los sectores rurales. El hecho de que algunos intelectuales populares, los liberales radicales y los protestantes se valieran del plano religioso se explica, para retomar la expresión de Guerra, "por el problema de la difusión de una ideología moderna en los medios rurales y de su hibridación al contacto con las tradiciones populares", esencialmente católicas.⁷⁹ La vieja guardia liberal de la Reforma había preten-

dido destruir el catolicismo y sustituirlo por una moral; mientras que el protestantismo constituía un término medio entre el catolicismo de las masas y el moralismo individualista agnóstico de las élites liberales urbanas. El protestantismo ofrecía a algunas élites liberales esencialmente rurales un marco religioso ético que permitía elaborar una interpretación -antagónica de la del catolicismo- de la sociedad tradicional, considerada por ellos como "atrasada", conforme al mismo parámetro de las oposiciones maniqueas heredado en gran parte de la Ilustración: de la luz opuesta a las tinieblas, de la libertad, a la opresión y de la razón, a la superstición. Tanto para los protestantes como para los liberales radicales, el catolicismo representaba las tinieblas, la opresión y la superstición, como tantas veces lo denunciaron.⁸⁰ Es interesante hacer notar que los componentes religiosos del liberalismo radical eran percibidos de igual manera por los liberales y por los católicos, en particular en el campo. Un lector del periódico radical El Nigromante narraba en 1903, desde Xochiapulco, en la sierra de Puebla, su concepción del liberalismo conforme a los parámetros religiosos:

Para nosotros, los principios constitucionales son tan sagrados como para los católicos el Santísimo Sacramento[...] como sectarios, tenemos nuestras

deidades en Hidalgo, Morelos, Juárez, Ocampo, Ramírez, y en nuestros hogares se venera a Méndez, Bonilla, Bravo y otros, así como los católicos reaccionarios de Zacapoaxtla y de todas partes tienen las suyas en el Papa, Iturbide, Maximiliano, Miramón, Márquez, Mejía, Labastida, Alarcón, en su párroco desenterrado.⁸¹

El panteón liberal, con sus héroes nacionales y regionales, se contraponía al católico en ese liberalismo rural cuya mentalidad estaba impregnada por siglos de catolicismo. Por otra parte, conforme a esta misma interpretación, cuando los católicos del distrito de Zitácuaro entraron al rancho del protestante masón Antonio Vaca en 1911 y descubrieron retratos de los héroes liberales pintados en las paredes, los calificaron de "santos de los protestantes".⁸² Esa interpretación religiosa de la sociedad, propagada como pedagogía liberal y religión cívica por los mismos protestantes, era compartida por la mayoría de los liberales radicales de las zonas rurales, e incluso por líderes magonistas como Hilario C. Salas. Para ellos, "el verdadero liberalismo" era el que consideraba la Constitución y las Leyes de Reforma como la biblia y el evangelio liberal; Hidalgo y Juárez eran figuras similares a Moisés, y Ocampo, a Jesucristo, el pueblo de México al de Israel en el desierto, en

búsqueda de la tierra de donde manaría leche y miel, después del Sinaí, tiempo fundador de la Reforma.⁸³

Esos parámetros religiosos, sumados a la interpretación dualista de las luces contra las tinieblas, impregnaban la conciencia liberal rural e influían también en los medios anarcosindicalistas, como lo revelan algunas cartas del archivo Flores Magón. El caso de Ignacio Gutiérrez Gómez, lector de Regeneración y de El Faro presbiteriano y miembro del Partido Liberal Mexicano y de la Iglesia Presbiteriana de México, es revelador de esa dificultad de abandonar, al menos en la Chontalpa tabasqueña, la doble referencia liberal y religiosa que constantemente hizo acto de presencia en su correspondencia y en sus proclamas. La inversión de los ritos católicos como expresión de una fe democrática fue llevada al extremo incluso por algunos librepensadores, los cuales tuvieron tantas dificultades para abandonar esa doble referencia religiosa y liberal, que sentían la necesidad de bautizar a sus hijos en nombre de "la Libertad, la Reforma y el Progreso, sublime trinidad de la democracia moderna", como ocurrió en Mérida en 1896.⁸⁴

En contra de los valores religiosos católicos, clave de la sociedad tradicional, la construcción de los valores nuevos implicaba una concepción religiosa opuesta de la historia nacional para fundar una fe democrática. Por supuesto, esa conciencia religiosa liberal radical hacía imposible la

aceptación del discurso histórico de los positivistas, que eliminaban del debate toda referencia religiosa y moral. Consecuentemente, los actos cívicos oficiales fueron objeto de constantes críticas, tanto por parte de la propia prensa liberal independiente como de la protestante, por su frialdad, pasividad y mero ritualismo obligado.⁸⁵ Para los liberales radicales, los actos cívicos debían ser, por el contrario, espacios pedagógicos en los que "el pueblo ve, escucha, aprende"; para los protestantes, por su parte, eran un "culto a la patria tan importante como el de Dios". Así, las prácticas cívicas liberales radicales eran, en particular en los pueblos, una verdadera parodia mediante la inversión de las católicas, con procesiones cívicas con estandartes y efigies de Juárez, Ocampo o Hidalgo, altares a la patria, oraciones y credos patrióticos.⁸⁶

Ese anticatolicismo liberal, cuyo elemento más radical sería el anticlericalismo de los anarcosindicalistas, tuvo muchas dificultades para desprenderse de sus atributos religiosos, aun cuando pretendía ser "racionalista". En Xochiapulco, la "Sociedad Liberal y Racionalista", fundada en 1901 por el maestro de la escuela municipal, educado en el Instituto Metodista de Puebla, tenía como programa "un credo religioso, político, social y profesional".⁸⁷ Esa fe democrática, que encontramos en la mayoría de los líderes liberales radicales, incluso en la obra de Francisco I. Madero

La sucesión presidencial de 1910, publicada en 1908, se ubicaba políticamente en la margen opuesta del frío rigor científico de los positivistas. Esos liberales radicales se consideraban como los apóstoles del saber y de la democracia, con el sagrado deber de "ilustrar, iniciar, regenerar al pueblo", invitándolo, como en Zacualtipan, Hidalgo, "a acercarse al altar de nuestro padre Hidalgo y protestar que va a hacer la guerra a la ignorancia, al fanatismo, amar a la escuela y a la ilustración".⁸⁸ Se tenía la esperanza de que el pueblo, como entidad abstracta, se movilizase en torno a sus intereses, movilización que debía surgir, según ellos, de la interacción entre los mismos liberales radicales, y ésta, a través del activismo democrático de los actos cívicos y de la propagación de las sociedades liberales, en las que -como en las congregaciones metodistas del distrito de Orizaba en 1905- "se educaba el carácter de los miembros que concurrían con la disciplina en la mano, discutiendo todo conforme a la ley".⁸⁹

Ese "liberalismo constitucional" -para retomar la tipología de Alan Knight-, patriótico y popular se encontraba "en el extremo opuesto al patriotismo nacionalista y centralizado" de las élites porfiristas, en particular por su pretensión pedagógica y su dimensión religiosa.⁹⁰ Tal activismo cívico no fue privativo de las congregaciones protestantes y de sus líderes; lo vivieron también las sociedades es-

piritistas, como la de Sierra Mojada, Chihuahua, en las que se celebraba igualmente a los héroes liberales y se apoyaba al liberalismo independiente.⁹¹ Las logias masónicas, por su parte, aunque en sus inicios contaron con la participación de muchos sacerdotes, paulatinamente se volvieron anticatólicas, tanto por las tensas relaciones entre la Iglesia y el Estado liberal, a partir de 1859, como por los constantes ataques de los Papas a la masonería a lo largo del siglo XIX, y, por ello mismo, constituyeron otros tantos espacios privilegiados, en particular en el medio rural, para propagar la fe cívica liberal, muchas veces con la participación de los propios pastores y maestros protestantes como oradores titulados.⁹²

A través de esas asociaciones de ciudadanos liberales, nacía a la cultura democrática un pueblo nuevo, ultraminoritario, pero, a la vez, transmisor y propagador activo de una disidencia política, religiosa y crítica de las prácticas y valores dominantes. Esa pedagogía liberal, desarrollada por igual por las escuelas y las congregaciones protestantes, con su extensión sobre las plazas públicas pueblerinas durante las fiestas cívicas, constituía una fuente, latente y manifiesta a la vez, de impugnación del régimen porfirista, fortalecida por la propia oposición objetiva de los intelectuales populares, maestros y periodistas "de villorio", como los llamaba Bulnes,⁹³ excluidos de todo acceso al poder

político detentado por una oligarquía liberal conservadora. Según Justo Sierra, Juárez habría querido que el protestantismo se difundiese en México "para enseñar a los indígenas a leer y escribir, en lugar de encender velas".⁹⁴ Cuarenta años después de estas palabras, que expresaban todo el proyecto liberal ilustrado, el protestantismo se había propagado entre esos mismos indígenas y mestizos de las zonas rurales en las que se había fortalecido el activismo liberal minoritario. Una de las expresiones fundamentales de la pedagogía protestante liberal radical fueron los actos cívico-religiosos, considerados por sus propagadores como una "escuela objetiva para el pueblo, de gran utilidad para desarrollar en él el amor a la patria y el sentido de la libertad".⁹⁵

Para las sociedades protestantes, difundir tales valores implicó el ubicarse en un espacio político específico, al lado del liberalismo radical, que marcó su desarrollo como espacio de disidencia religiosa y política a lo largo del porfiriato y hasta el estallido revolucionario de noviembre de 1910.

¹ "Misión del profesor, superioridad que en el ramo tienen los protestantes sobre los católicos", en EF, Sección Editorial, 10 de abril de 1885, p. 27; "Jesús Medina a Guillermo Patterson", México, 3 de marzo de 1879, en EM, marzo de 1879, p. 10.

² EF, 10 de enero de 1885, p. 2; Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the Year 1872, impreso para la Sociedad, Nueva York, 1873, p. 10.

³ EF, 10 de febrero de 1888, p. 24; 10 de junio de 1888, p. 96; 10 de diciembre de 1888, p. 183; 15 de febrero de 1889, p. 32; 15 de abril de 1889, p. 114; Meneses Morales, 1983, p. 463.

⁴ "Benjamín N. Velasco a John Butler", Tezontepec, 10 de marzo de 1891, en AM-CBNV, 1889-1894; "Benjamín N. Velasco a John Butler", Tezontepec, 22 de noviembre de 1894, en AM-CBNV, 1889-1894; "Benjamín N. Velasco a John Butler", Tezontepec, 22 de octubre de 1895, en AM-CBNV, 1889-1894.

⁵ Vaughan, 1982, pp. 86-86; AIMEM, 1895, p. 25; AIMEM, 1889, p. 37.

⁶ EF, julio de 1904, p. 99; "Annual Report, Zitácuaro Field of the Mexican Mission, October 1893 to september 1894", en PCBFM-MCR, vol. 64, 1894, f. 48.

⁷ "Isaac Boyce to Halsey", México, 7 de septiembre de 1908, en PCBFM-MCR, vol. 253, 1908, f. 16; AIMEM, 1900, p. 46; ACI, 26 de enero de 1911; 22 de junio de 1905, p. 199.

⁸ AIMEM, 1892, p. 279; AIMEM, 1908, pp. 23 y 52.

⁹ Vaughan, 1982, pp. 79, 89-91; Meneses Morales, 1983, p. 498.

¹⁰ Vaughan, 1982, p. 90; Osuna, 1943, pp. 88-93.

¹¹ González Navarro, 1957, p. 594.

¹² MR, 3 de julio de 1890, p. 1; EF, 10 de septiembre de 1894, p. 135; HA, 22 de febrero de 1891, p. 7; CP, 26 de junio de 1904, p. 393; EN, 5 de noviembre de 1905, p. 1; HA, 30 de enero de 1898, p. 79.

¹³ EF, 10 de febrero de 1895, p. 23.

¹⁴ Hexiquio Forcada, "La escuela en las misiones evangélicas en México", en EF, 10 de marzo de 1888, p. 37; ACI, 12 de julio de 1906, p. 231; 12 de agosto de 1909, p. 501.

¹⁵ ET, 15 de noviembre de 1889, p. 262. Respecto a otras escuelas en rancherías de Nuevo León, cf. EF, 10 de marzo de 1895, p. 40; 10 de enero de 1901, p. 3.

¹⁶ ACI, 2 de abril de 1908, p. 171; "Field Report of the Saltillo Station for the Year 1901", Saltillo, diciembre de 1901, en PCBFM-MCR, vol. 258, 1901, Field Reports; EF, 10 de octubre de 1902, p. 147; Moses, 1907, p. 41; Osuna, 1943, pp. 31 y ss.; PW, diciembre de 1910, p. 134; "La instrucción pública en Coahuila", en DH, 28 de junio de 1901, p. 2.

¹⁷ Hubert Brown, "Field Report by Hubert Brown for the Year 1896", México, PCBFM-MCR, vol. 70, 1894, Minutes 1889-1899.

¹⁸ ACI, mayo de 1886, p. 70; AIMEM, 1902, p. 21; "Charles Petran to Speer", Aguascalientes, 16 de abril de 1907, en PCBFM-MCR, vol. 252, 1907, f. 42; EF, 15 de junio de 1902, p. 96.

¹⁹ Un caso extremo lo constituía la Escuela Progreso de Parral, Chihuahua, donde, en 1909, de los 246 alumnos, 3 de cada 4 no eran protestantes. 99th Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, Congregationalist Press, Boston, 1910, p. 156; AIMEM, 1902, pp. 44-45; cf. también EM, 10 de mayo de 1898, p. 44.

²⁰ Estos porcentajes se obtuvieron tomando en cuenta el promedio de alumnos de 1903 y 1911, el cual se acerca a la cantidad de 10,000 en 163 escuelas, y se compararon con los datos de 1907, publicados por González Navarro, 1956, pp. 42-45.

²¹ MRW, mayo de 1903, p. 387; MRW, agosto de 1906, p. 635; EM, 10 de mayo de 1898, p. 54; González Navarro, 1957, p. 587.

²² González Navarro, 1956, pp. 42-45.

²³ ACI, 9 de junio de 1910, p. 354.

²⁴ Souvenir Book..., 1924, pp. 19 y 21; Eaton, 1922, p. 9.

²⁵ ACI, 7 de enero de 1904, p. 3; ACI, 10 de enero de 1889, p. 5; "The Seventh Annual Conference of the Mexican Mission of the Presbyterian Church", México, 7 de mayo de 1891, en PCBFM-MCR, vol. 69, 1891, Minutes 1889-1899; "Latimer to Mission Board Secretary", México, 14 de junio de 1882, en PCBFM-MCR, vol. 54, 1882, f. 168; MI, enero-junio de 1889, p. 34; ACI, abril de 1882, p. 3; Vázquez, Apolonio, 1984, p. 339.

²⁶ ACI, 28 de junio de 1904, p. 239; EM, 10 de mayo de 1895, p. 53; EM, 15 de mayo de 1906, p. 82.

²⁷ AIMEM, 1906, p. 97.

²⁸ Vaughan, 1982, p. 118.

²⁹ EF, 10 de febrero de 1908, p. 21; LP, 8 de mayo de 1902, p. 3; ACI, 12 de septiembre de 1901, p. 394.

³⁰ En la Escuela Normal Presbiteriana para mujeres de la ciudad de México, fundada en 1882, por ejemplo, en 1899 se habían educado unas 169 alumnas, de las cuales 39 terminaron

el curso y se graduaron. EF, 10 de noviembre de 1899, p. 160; EF, 10 de noviembre de 1901, p. 164.

³¹ EF, 10 de diciembre de 1901, p. 179; PW, septiembre de 1910, p. 96; CB, 15 de julio de 1909, p. 110; ACI, 28 de julio de 1904, p. 238; "Report for the Mexican Mission of Southern Mexico for 1887", México, 17 de marzo de 1890, en PCBFM-MCR, vol. 70, 1890, Minutes 1889-1899; PW, marzo de 1910, p. 21

³² Cuéllar Abaroa, 1952, p. 18.

³³ AIMEM, 1906, p. 88. Acerca del origen social de los alumnos del Instituto Metodista Mexicano de Puebla, véase ACI, 23 de junio de 1898, p. 193; Guadalupe Tovar, "La escuela primaria como medio de regeneración social", en ACI, 15 de diciembre de 1898, p. 396.

³⁴ Vaughan, 1982, p. 90, subraya "la naturaleza clasista del sistema escolar y su fracaso como medio de movilidad, excepto para una pequeña parte de la población:; Osuna, 1943, pp. 132-215; EPU, 10 de enero de 1916, p. 4; EPU, 3 de enero de 1916, p. 1; EPU, 10 de febrero de 1916, p. 3; EPU, 5 de julio de 1917, p. 10; Pedro de Alba, "La mexicanidad de Moisés Sáenz, en La nueva democracia, febrero de 1940, pp. 16-20; además, Bastian, 1983b, pp. 155-167; Bastian, 1987.

³⁵ ACI, 10 de mayo de 1906, p. 154; ACI, 28 de julio de 1904, p. 238.

³⁶ MR, 3 de julio de 1890, p. 1.

³⁷ ACI, 6 de enero de 1910, p. 12; ACI, 4 de julio de 1901, p. 356.

³⁸ Adame Goddard, 1981, pp. 34, 44-45, 47.

³⁹ Moreau, 1978, p. 11; Burdeau, 1979, pp. 121 y ss.; Simón Loza, "La libertad", en EM, noviembre de 1881, p. 43; ACI, 25 de enero de 1906, p. 32; EM, 10 de octubre de 1908, p. 156; EM, 15 de febrero de 1910, p. 52; "Responsabilidad del individuo en una República", en EF, 15 de agosto de 1887, p. 130.

⁴⁰ Siguiendo esta tónica, los miembros de Concilio Provincial Oaxaqueño de diciembre de 1892 declararon que se proponían fomentar la educación de las masas y enseñarles sus deberes con Dios y con su país; "Arzobispo Eulogio Gillow y obispos Carrillo, Amézquita y Luque a Díaz", Oaxaca, 19 de diciembre de 1892, en CPD, L. 17, C.39, D.019379; ET, 15 de septiembre de 1894, p. 216; ET, 10 de octubre de 1895, p. 227; ET, 10 de agosto de 1903, p. 190; EM, 15 de febrero de 1910, p. 52.

⁴¹ Colegio de San Juan Nepomuceno. Programa de filosofía, Saltillo, Coahuila, Tipografía "La Perla Fronteriza", Saltillo, 1886, pp. 8-9.

⁴² Adame Goddard, 1981, pp. 132-137.

⁴³ Adame Goddard, 1981, pp. 145-151; Emile Poulat, Catholicisme, Démocratie et Socialisme, Castelman, París, 1977, pp. 103 y ss.

⁴⁴ Hasta la fecha, ningún estudio amplio sobre el catolicismo mexicano previo a la Revolución permite medir el peso del catolicismo social frente a la corriente eclesiástica predominante, más bien conservadora, ni en qué medida ese catolicismo social implicó una renovación estructural del catolicismo en general conforme a una línea democrática. Los estudios de Emile Poulat acerca del contexto europeo y vaticano apuntan más bien hacia una continuidad del pensamiento y la acción de la Iglesia en un sentido antimodernista. En México, Adame Goddard, citando a Francisco Banegas Galván, subraya que "el partido (católico nacional) se fundó principalmente como una respuesta a la injusta situación jurídica de la Iglesia en México y a la marginación política de los católicos mexicanos: 'nuestra necesidad era política, no social', dice este autor"; Adame Goddard, 1981, p. 172. Respecto al carácter antiliberal del catolicismo mexicano, véase, entre otros, EP, 18 de junio de 1901, p. 1; EP, 8 de noviembre de 1901, p. 1; EP, 5 de mayo de 1902, p. 2; además, sobre el carácter conservador del catolicismo en el estado de Veracruz, véase Williman, 1976, pp. 21 y ss; y sobre el catolicismo social, Meyer, 1985, pp. 11 y 22; Ceballos Ramírez, 1983, pp. 8 y ss.

⁴⁵ "El patriotismo como deber educacional", en ET, 15 de enero de 1904, p. 22. Hace falta un estudio del funcionamiento de las asociaciones católicas para profundizar en las diferencias o similitudes con otras asociaciones; sin embargo, en cuanto a su objetivo, eran "similares a los antiguos gremios"; véase Adame Goddard, 1981, pp. 149-150. Para medir los cambios que se dieron en el nuevo tipo de asociación católica en el primer decenio del siglo XX y su mayor autonomía respecto a la jerarquía, así como su carácter más participativo, convendría conocer las proporciones de clérigos y laicos y su influencia respectiva en la dirección y conducción del movimiento católico social. Por lo pronto, Meyer nos indica que en el congreso de Puebla (1903) había 19 clérigos y 20 laicos y en el de Morelia (1904), 60 clérigos y 40 laicos, lo cual deja entrever un fuerte control por parte de la jerarquía católica, aunque es posible que en los siguientes congresos haya sido menor; Meyer, 1985, pp. 13-14.

⁴⁶ ACI, 6 de enero de 1910, p. 12.

⁴⁷ ACI, mayo de 1886, p. 70; EF, 10 de mayo de 1893, p. 71; EF, 10 de diciembre de 1895, p. 181; EM, 16 de enero de 1890, p. 12.

⁴⁸ EF, 10 de mayo de 1887, p. 72; EF, 15 de marzo de 1887, p. 46; EM, 10 de febrero de 1910, p. 44; "Simón Loza (alias Lino S. Mazo) a Director", Orizaba, 15 de marzo de 1883, en MR, 17 de marzo de 1883, p. 1. cf. la circular sobre instrucción pública expedida por el Ministro de Justicia e Instrucción Pública, en EF, 10 de agosto de 1889, p. 114.

⁴⁹ Por ejemplo, EF, 15 de febrero de 1890, p. 30; EF, 10 de septiembre de 1888, p. 135; "John M. Greene to Ellinwood", México, enero de 1885, en PCBFM-MCR, vol.55, 1888, f. 366; AIMEM, 1889, p. 40.

⁵⁰ Justo Sierra, Obras completas, La educación nacional, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1977, t. VIII, p. 303, citado por Meneses Morales, 1983, pp. 550-551; "La profesión de fe del Señor Subsecretario de Instrucción Pública", en ACI, 22 de septiembre de 1904, p. 315.

⁵¹ Pedro Flores Valderrama, "Científicos, pero también religiosos", en ACI, 10 de diciembre de 1888, p. 178; ACI, 15 de julio de 1889, p. 107; ET, 10 de diciembre de 1904, p. 268; EF, 10 de mayo de 1890, p. 66; Martínez Jiménez, 1973, p. 520; Zea, 1963, p. 97; Zea, 1968, pp. 29 y 193; González Navarro, 1957, p. 609.

⁵² Victoriano D. Báez, "La religión y las escuelas oficiales, la obra meritoria del Sr. Director de la Escuela Normal de Jalapa", en ACI, 3 de septiembre de 1903, p. 296; EI, 20 de agosto de 1903, p. 1; González Navarro, 1957, p. 561.

⁵³ Tranquilino del Valle, "Carta abierta al Director de El Imparcial", en ACI, 17 de septiembre de 1903, p. 316; Victoriano D. Báez, "Las opiniones del Subsecretario de Instrucción Pública, un error de trascendencia", en ACI, 24 de septiembre de 1903, p. 326; Victoriano D. Báez, "Carta abierta al Sr. Lic. Jesús Urueta", en ACI, 12 de enero de 1904, p. 6; Lisandro R. Cámara, "Inexactitudes de un discurso escrito por el Sr. Arcadio Zentella, director de instrucción pública de Tabasco", en EF, 15 de noviembre de 1908, p. 178.

⁵⁴ Martínez Jiménez, 1973, p. 533; ACI, 11 de febrero de 1904, p. 48.

⁵⁵ Guillermo Tiberghien, "Doctrina liberal", en DH, 18 de julio de 1901, p. 1; Hale, 1985, pp. 285 y ss.

⁵⁶ OE, 15 de noviembre de 1907, p. 1. Respecto a otros planteamientos similares, véase ACI, 7 de abril de 1904, pp. 110 y 118; Meneses Morales, 1983, pp. 635-637 y 311; Zea, 1968, p. 256.

⁵⁷ MR, 10 de febrero de 1879, p. 1.

⁵⁸ Zea, 1968, p. 197.

⁵⁹ Saez, 1986, pp. 217 y ss.; Meneses Morales, 1983, pp. 203 y 61-67.

⁶⁰ Saez, 1986, pp. 220, 232 y ss.; Zea, 1968, pp. 263 y 266-267.

⁶¹ ET, 15 de enero de 1892, pp. 14-15; Abraham Franco, "Un gobierno providencia", en EF, 10 de mayo de 1893, p. 70; Abraham Franco, "El individuo y el estado", en EF, 15 de junio de 1894, p. 95; Pedro Flores Valderrama, "Ahora o nunca", en ACI, 15 de junio de 1887, p. 110.

⁶² ACI, 10 de marzo de 1904, p. 82.

⁶³ ACI, 13 de septiembre de 1906, p. 302.

⁶⁴ Vázquez, J., 1975, p. 118, cita a Justo Sierra, Obras completas, t. V, La educación nacional, p. 339, y a Leopoldo Kiel, Guía metodológica para la enseñanza de la instrucción cívica y del derecho usual en las escuelas primarias, 1908, p. 7.

⁶⁵ Zea, 1968, pp. 255-256; Meneses Morales, 1983, pp. 666-667; Pedro Flores Valderrama, "Educación y no sólo instrucción", en ACI, 13 de noviembre de 1902, p. 368.

⁶⁶ AIMEM, 1884, p. 14; ACI, 29 de noviembre de 1904, p. 388; ACI, 4 de agosto de 1904, p. 260; Vázquez, J., 1975, pp. 193-195.

⁶⁷ Vázquez, J., 1975, pp. 118-119. La reacción negativa de los protestantes al libro de Francisco Bulnes, Juárez y las revoluciones de Ayutla y la Reforma, México, 1905, fue típica del rechazo de este tipo de historia positivista; véase DH, 14 de septiembre de 1904, p. 1.

⁶⁸ MR, 14 de febrero de 1891, p. 1.

⁶⁹ DH, 19 de julio de 1891, p. 1.

⁷⁰ Sofía Margil, "La ciudad escolar", en ACI, 10 de septiembre de 1904, p. 282; ACI, 6 de enero de 1910, p. 12.

⁷¹ ET, 10 de marzo de 1904, p. 50; 15 de mayo de 1904, p. 111; 10 de agosto de 1904, p. 175; 10 de octubre de 1904, p. 218; ACI, 10 de agosto de 1901, p. 346; julio de 1904, p. 238; AIMEM, 1906, p. 88; EF, 15 de junio de 1905, p. 91. Acerca del valor formativo de esos actos, véase Osuna, 1943, pp. 15-16.

⁷² ACI, 15 de marzo de 1889, p. 45; ACI, 16 de abril de 1903, p. 128; DH, 10 de mayo de 1896, p. 1; DH, 16 de mayo de 1896, p. 2.

⁷³ HA, 29 de mayo de 1898, p. 367; DH, 7 de febrero de 1899, p. 1; DH, 12 de julio de 1901, p. 2; DH, 20 de julio de 1901, p. 2; DH, 21 de julio de 1901, p. 2; DH, 6 de agosto de 1901, p. 1; DH, 24 de septiembre de 1901, p. 1; DH, 9 de agosto de 1902, p. 2; DH, 17 de mayo de 1904, p. 2; DH, 22 de julio de 1904, p. 2; DH, 27 de agosto de 1904, p. 2.

⁷⁴ DH, 10 de mayo de 19896, p. 1.

⁷⁵ Véase, por ejemplo, DH, 16 de septiembre de 1891, p. 2; ACI, 15 de agosto de 1888, p. 122; EF, 19 de octubre de 1887, p. 149.

⁷⁶ DH, 19 de mayo de 1905, p. 1; EN, 5 de noviembre de 1906, p. 1; HA, 8 de octubre de 1899, p. 655; DH, 31 de julio de 1903, p. 2.

⁷⁷ DH, 28 de septiembre de 1895, p. 1; DH, 24 de julio de 1896, p. 1; ACI, 13 de mayo de 1897, p. 149; ACI, 12 de agosto de 1897, p. 253; ACI, 30 de septiembre de 1897, p. 309.

⁷⁸ Guerra, 1986, t. I, pp. 125 y 314; Siul Rossainz Rumbia, "Datos biográficos del profesor José Rumbia Guzmán" (mimeo.), Tlaxcala, 1962, 15 pp., Biblioteca del Museo Regional de Antropología e Historia de Tlaxcala; Cockroft, 1978, pp. 79-82; EF, 25 de marzo de 1910, p. 182; Regeneración, 23 de febrero de 1901, pp. 4-15; EF, diciembre de 1885, p. 93.

⁷⁹ Guerra, 1986, t. I, p. 157.

⁸⁰ EM, 19 de febrero de 1910, p. 36; 19 de enero de 1910, p. 4. Acerca del protestantismo considerado como "religión racional" por los liberales radicales, véase ET, 19 de diciembre de 1893, p. 270; ET, 15 de septiembre de 1894, p. 211.

⁸¹ EN, 21 de diciembre de 1903, p. 1.

⁸² Entrevista con el Doctor Enrique Reyna Vaca, primo de los dueños del rancho, realizada el 14 de marzo de 1987 en Zitácuaro, Michoacán.

⁸³ En García Díaz, 1981, p. 109, y Azaola Garrido, 1982, p. 171, pueden encontrarse ejemplos de lectura "metafísica", efectuada por algunos magonistas, de la Reforma y de la persona de Juárez. Acerca de la idea de considerar a la Constitución como la biblia, véase Gámez, 1960, p. 43; ET, 19 de diciembre de 1900, p. 265; EN, 4 de junio de 1906, p. 3; ACI, 15 de mayo de 1900, p. 85. Respecto al paralelismo entre los héroes de la Reforma y los de la Biblia, véase EN, 5 de junio de 1905, p. 2; EF, 16 de julio de 1909, p. 455; ACI, 15 de septiembre de 1891, p. 137; 5 de julio de 1900, p. 211.

⁸⁴ "Vicente E. Duran a Ricardo Flores Magón", Dolores Hidalgo, 18 de septiembre de 1906, en AGRE, Ramo Flores Magón, Ricardo, LE 919 (I), f. 142; "Asencio Soto a Ricardo Flores Magón", 24 de junio de 1906, en AGRE, Ramo Flores Magón, Ricardo, LE 919 (II), ff. 342-343; Taracena, 1981, pp. 52-55; Coffin, 1980, pp. 170, 171; HA, 25 de octubre de 1896, p. 15. Acerca de un caso similar en Huimanguillo, Tabasco, véase Taracena, 1960, t. I, p. 361.

⁸⁵ Véase, por ejemplo, DH, 9 de septiembre de 1892, p. 1; DH, 19 de julio de 1894, p. 2; ACI, 23 de mayo de 1901, p. 167.

⁸⁶ "Las fiestas cívicas", en ACI, 15 de junio de 1899, p. 90; ACI, 9 de septiembre de 1897, p. 282; EM, 2 de agosto de 1888, p. 123; DH, 24 de julio de 1896, p. 1.

⁸⁷ DH, 18 de julio de 1901, p. 1; DH, 19 de octubre de 1901, p. 1; ACI, 8 de diciembre de 1898, p. 386.

⁸⁸ Guerra, 1986, t. I, pp. 153 y 355; ACI, 12 de agosto de 1897, p. 253; ACI, 30 de septiembre de 1897, p. 309.

⁸⁹ ACI, 2 de febrero de 1905, p. 41.

⁹⁰ Knight, 1985, p. 75.

⁹¹ DH, 30 de mayo de 1896, p. 1; DH, 23 de agosto de 1895, p. 2; MR, 19 de octubre de 1895, p. 2.

⁹² BM, enero de 1893, p. 137; BM, mayo de 1893, 353; BM, junio de 1893, pp. 414-418; ACI, 19 de agosto de 1895, p. 126; ACI, 21 de julio de 1898, p. 234; MR, 20 de julio de 1894, p. 1.

⁹³ Bulnes, 1960, p. 417.

⁹⁴ Sierra, 1940, p. 423.

⁹⁵ ACI, 15 de junio de 1889, p. 90.

CAPITULO V

LA OPOSICION PROTESTANTE

A LA POLITICA DE CONCILIACION

1877-1900

La revolución encabezada por Porfirio Díaz fue un movimiento liberal y, asimismo, el régimen que comenzó a principios de 1877 fue desde sus inicios un gobierno de liberales. Para comprobarlo, basta recordar que, en su artículo primero, el Plan de Tuxtepec consideraba como ley suprema la Constitución y las Leyes de Reforma a ella incorporadas en septiembre de 1873. Sin embargo, no faltaron los rumores, difundidos por los medios liberales marginados del poder, para hacer creer que el triunfo de Díaz se debía al apoyo del clero; como tampoco faltaron los protestantes que hicieron suyas tales afirmaciones. Muchos historiadores han hecho notar ya el hecho de que no existe documentación que sostenga esa hipótesis, desmentida inmediatamente por el propio ministro de gobernación en una circular del 15 de enero de 1877.¹ En realidad, fue después de la toma del poder cuando los tuxtepecanos consideraron la posibilidad de aliarse con los católicos. A este propósito, es necesario decir que el liberalismo salió debilitado de la crisis política provocada

por la reelección de Lerdo de Tejada. El Partido Liberal se encontraba dividido en cuatro facciones: juarista, lerdista, iglesista y porfirista y, como lo hace notar Cosío Villegas, "con la división se había evaporado la fuerza incontrastable ganada con la victoria sobre el Imperio".²

Así, muy pronto los tuxtepecanos se vieron enfrentados a la necesidad de ampliar su base política con el objeto de perdurar; y uno de los primeros documentos del gobierno, firmado por el ministro de gobernación Protasio Tagle y fechado el día 16 de febrero de 1877, llamaba a todos los mexicanos que "aceptaban, reverenciaban y respetaban" la Constitución y sus adiciones y enmiendas a participar, mediante la cooperación de todos los conocimientos y aptitudes, en la difícil tarea de reconstrucción constitucional.³

Entre los primeros en acercarse al nuevo gobierno se encontraron los católicos moderados, que lo hicieron con la esperanza de modificar la política liberal en materia religiosa, después de los años de intransigencia liberal vividos durante el gobierno de Lerdo de Tejada. En un ambiente de amenazas y rumores de invasiones lerdistas desde el norte, Porfirio Díaz puso en práctica rápidamente lo que habría de ser una constante durante todo su régimen: una aplicación laxa de los principios constitucionales, sin abolir, pero sin respetar tampoco, las Leyes de Reforma. Ya en abril de 1877, un misionero comentaba el cambio ocurrido, haciendo

notar que los católicos, después de haber retirado a su candidato de la contienda electoral, consideraban que "correspondía mejor a sus intereses gobernar a través de liberales debilitados que con un gobierno abiertamente conservador" que provocaría la unión de todos los liberales. A su juicio, las nuevas modalidades políticas eran evidentes "por la presencia de católicos en puestos gubernamentales, por la enseñanza del catecismo en muchas escuelas públicas, y la mayor timidez demostrada por las autoridades en ofender a los católicos".⁴

Por su parte, las sociedades protestantes, que habían visto en Lerdo de Tejada al defensor estricto de sus derechos y de los principios de separación de la Iglesia y el Estado, se mantuvieron a la expectativa ante el nuevo gobierno. Puesto que la temprana actitud porfirista de apertura hacia los sectores católicos trazaba el camino hacia una política sistemática de conciliación con la Iglesia Católica, esos grupos minoritarios se hicieron los portavoces de un liberalismo estricto o radical en materia religiosa, aunque también en materia política, denunciando de inmediato las transgresiones a los dos principios programáticos del movimiento tuxtepecano: el sufragio libre y la no reelección.

Las sociedades protestantes, surgidas en diversas regiones en las que fortalecían el liberalismo rural y porta-

doras de una pedagogía liberal radical, se desarrollaron conforme a una reacción doble. En primer lugar, su rechazo a la política de conciliación con la Iglesia Católica puesta en práctica por Porfirio Díaz desde el inicio de su gobierno. En segundo lugar, su denuncia de la violación de los principios constitucionales en materia de sufragio y elecciones por el propio Porfirio Díaz. Ese doble rechazo, que pretendo examinar ahora, las llevó a constituir, con los demás grupos liberales independientes del liberalismo en el poder, un frente liberal, que ganaría en coherencia paulatinamente hasta finales del siglo.

La expansión católica

Al iniciarse en mayo de 1877, el gobierno de Porfirio Díaz no retrocedió sobre las principales conquistas de la Reforma liberal en cuanto a religión. Los principios de separación entre la Iglesia y el Estado, la libertad de conciencia y de culto y la nacionalización de los bienes del clero se mantuvieron firmemente establecidos. Aun cuando algunas manifestaciones porfiristas de principios de 1877 se hicieron al grito cristero de "¡Viva Porfirio Díaz, mueran los masones y los protestantes!", éstas fueron antes bien expresiones de la esperanza de los católicos deseosos de encontrar un go-

bierno menos intransigente que el lerdistista respecto a la Iglesia Católica Romana.⁵

Después de años de inseguridad, levantamientos y pronunciamientos que implicaron para el país una situación económica desastrosa, la prioridad establecida por el gobierno de Díaz de restablecer una paz duradera y de buscar el progreso económico de la nación era compartida por todos. No así, al menos no tanto, en el caso de una de sus primeras medidas tomadas para ensanchar su base de apoyo, esto es, ganarse el favor tanto de la jerarquía católica como de los sectores católicos moderados.⁶

Esa política -cuyos primeros esbozos fueron formulados a partir de 1878 en el periódico La Libertad por los jóvenes positivistas que pretendían "bajar del cielo a la tierra, de la Constitución de 1857 a la realidad"- buscaba eliminar las fuentes de tensión con la Iglesia Católica y obtener su respaldo en favor del orden y de la paz.⁷ Su aplicación fue gradual de ambos lados, y practicada tanto por Díaz como por la mayoría de los gobernadores de los estados. Uno de sus componentes esenciales fue el carácter personal de las relaciones que se establecieron entre los altos funcionarios del gobierno y la jerarquía eclesiástica. Las muestras de simpatía recíproca adquirieron varias formas. En primer lugar, de colaboración del clero con las manifestaciones patrocinadas por el gobierno: en 1879, por ejemplo, los cató-

licos ayudaron en la preparación de la exposición internacional, y el arzobispo Labastida alentó al clero y a la feligresía a que participaran en ella.⁸ En segundo lugar, de atenciones recíprocas: en 1887, Porfirio Díaz -quien desde su boda con Carmen Romero Rubio llevaba excelentes relaciones con el arzobispo Labastida y con el obispo Eulogio Gillow- fue invitado para apadrinar la consagración episcopal de Gillow en el Templo de la Profesa; Díaz envió a dos representantes personales y después ofreció una cena en su propia residencia. Poco tiempo después, el Presidente aceptó presidir los funerales del arzobispo Labastida.⁹ Por su parte, los obispos aprovecharon los cumpleaños del gobernante para enviarle sus parabienes y el principio de cada reelección para expresarle su beneplácito.¹⁰ A su vez, Díaz no olvidaba dirigir cartas y telegramas a los altos jerarcas católicos para felicitarlos en el día de su onomástico.¹¹ En fin, última muestra de esos lazos personales: se hacía intercambio de regalos entre los prelados y el Jefe del Estado. En 1889, Díaz obsequió un báculo de oro al arzobispo Labastida en ocasión de las bodas de oro sacerdotales de éste y, en diciembre de 1897, el obispo de Saltillo, Santiago de la Garza, envió un diamante a Díaz como símbolo de sus oraciones por la salud duradera del Presidente.¹² Esa política no se sujetó tan sólo a un plano estrictamente personal. Los obispos tuvieron mucho cuidado

en informar a Díaz respecto a los principales eventos de la Iglesia y a los nombramientos episcopales.¹³

Esas demostraciones de buenas relaciones, cultivadas por ambas partes, contribuyeron a establecer lazos de mutuo respeto e incluso de amistad, que no se limitaron al presidente; los gobernadores también desarrollaron relaciones similares. Aunque hubo algunas excepciones notables, como las de Juan N. Méndez, gobernador de Puebla (1880-1884) y Jesús Aréchiga, gobernador de Zacatecas (1881-1884), cuyo trato con la Iglesia fue más bien tenso por la estricta aplicación de las Leyes de Reforma.¹⁴ En contraste, Evaristo Madero, gobernador de Coahuila, asistió en 1883 a la inauguración del colegio jesuita San Juan Nepomuceno de Saltillo; en Veracruz, el gobernador del estado y algunos funcionarios hicieron lo propio en 1896, al asistir a la inauguración de un seminario católico; en fin, Carlos Díez Gutiérrez, gobernador de San Luis Potosí, llevaba relaciones muy cordiales con el obispo Ignacio Montes de Oca.¹⁵

Esa política de pasos pequeños iba más allá de las meras amenidades sociales. También tuvo el carácter de servicios recíprocos, en particular cuando se levantó el censo de población de 1900, para el que Díaz solicitó el respaldo de los obispos. Por su parte, los obispos también aprovecharon esas buenas relaciones con el gobierno para recomendar candidatos a puestos públicos, para lo que a menudo obtenían el

apoyo del presidente.¹⁶ Así, con esas actitudes, Díaz se ganó el consenso casi generalizado para su régimen y los obispos consiguieron un modus vivendi gracias a la aplicación laxa de las Leyes de Reforma, fruto de una política realista de Díaz.

Formalmente, los principios liberales no se vieron afectados; en la práctica, empero, la política del gobierno fue dejar que la Iglesia reconquistara el espacio social perdido en parte durante el régimen de Lerdo de Tejada. La conciliación consistió en no combatir las manifestaciones religiosas externas de la Iglesia mientras ésta apoyara al gobierno. Por primera vez desde los años de Lerdo de Tejada, hubo una verdadera tolerancia religiosa, cuya primera manifestación fue la reaparición de los trajes talares, de las procesiones y de los repiques de campanas.¹⁷

La conciliación de intereses recíprocos proporcionó las facilidades necesarias para que la Iglesia reorganizara sus estructuras y actividades, adaptándolas a un país en mutación económica, y reconquistara una parte del espacio social que había perdido. La expansión católica puede medirse por la creación de diócesis, la apertura de seminarios y la formación de órdenes religiosas. Entre 1880 y 1892 fueron creadas once nuevas diócesis, en especial en los estados periféricos del norte (Sinaloa, 1883; Coahuila, 1891; Chihuahua, 1893) y del sureste (Tabasco, 1880; Campeche,

1894). A la expansión hasta las fronteras del país correspondió una reestructuración del organigrama católico con la formación de 6 arquidiócesis (aumentadas a 8 para 1906), 21 diócesis y un vicariato (para 1891), que reemplazaron a las 3 arquidiócesis y 14 diócesis que había en el año de 1863.¹⁹ La preocupación por una mejor formación del clero en aumento se hizo notar también en la creación de 10 nuevos seminarios entre 1882 y 1911, integrados al sistema escolar católico, en fuerte crecimiento.¹⁹ Un último signo de la recuperación católica fue la formación de órdenes religiosos toleradas, reintroducidas o creadas, tanto de hombres (pasionistas, 1879; josefinos, 1884; claretianos, 1884; salesianos, 1889) como de mujeres (adoratrices perpetuas, 1879; damas del Sagrado Corazón, 1883; hermanas del Verbo Encarnado, 1885; compañía de Santa Teresa, 1888, entre otras).²⁰

La expansión católica alcanzó su plenitud, a la muerte del arzobispo Labastida, acaecida en 1891, bajo la conducción del nuevo primado, Próspero María Alarcón, quien siguió la política vaticana impulsada por León XIII en favor de una ampliación de la influencia católica sobre la sociedad civil.

El conjunto de medidas adoptadas se tradujo en un catolicismo vigoroso cuya actividad renovada llamaba la atención de los gobernadores y de los medios liberales radicales. En Oaxaca, por ejemplo, donde, desde el inicio de su obispado

en 1887, Eulogio Gillow se sintió confiado en la política de conciliación para autorizar la apertura de un seminario y un convento para mujeres,²¹ el gobernador Carlos Canseco expresaba su preocupación por la creciente influencia de los sacerdotes sobre la conciencia popular y por la organización de nuevas asociaciones católicas.²² En Saltillo, en la misma época, un testigo liberal observaba una actitud similar en "un clero que mostraba una actividad y una agresividad desconocidas por muchos años" con la inauguración del colegio jesuita, con procesiones por las calles y con la obtención de la participación activa no sólo del bajo pueblo sino también de "los hombres más inteligentes e influyentes de la capital del estado, abogados, médicos, diputados y empleados del gobierno, quienes antes pasaban por liberales".²³ En San Luis Potosí también, los liberales denunciaban "las suntuosas manifestaciones del culto externo en todo el estado" y un "hermoso obispo imperialista de reconocida fama europea, ricamente ataviado, presente en la repartición de premios del primer plantel de instrucción pública del estado".²⁴ Según los sectores anticatólicos, la tolerancia de las autoridades llegaba hasta la complicidad, y el catolicismo adquiría los rasgos concretos de criterio de respetabilidad e incluso de confiabilidad política, como en Tlaxcala, donde en 1896, al decir de El Diario del Hogar, "la religión católica era preceptiva [y] se imponía a los

funcionarios y empleados como cosa indispensable de hacerse", a tal grado, que éstos, "para ser bien vistos, debían fatalmente tener la apariencia de católicos ortodoxos, apadrinando vísperas y matines u otras manifestaciones de piedad pública".²⁵

La imagen de una Iglesia Católica triunfante se acentuó entre los liberales en 1895 y 1896 con la celebración del concilio provincial mexicano -en el que se uniformó la política eclesiástica-, con la coronación de la Virgen de Guadalupe en diciembre de 1895 y con la primera visita de un nuncio apostólico desde 1867: Monseñor Averardi; quien llegó en marzo de 1896 y se mostró "tan satisfecho como podía estarlo en las condiciones actuales, si no del gobierno, al menos de los personajes oficiales que lo componen".²⁶

La expansión no se limitó a las estructuras y organizaciones católicas, sino que tomó la forma de una mayor difusión de las parroquias, en el centro del país en especial, y de la reconquista de las regiones periféricas, donde tradicionalmente la Iglesia había tenido una presencia débil. Esas regiones donde se habían fortalecido las sociedades protestantes, masónicas y espiritistas fueron objeto de una atención particular de las diócesis católicas. En Tabasco, desde la llegada del obispo Amézquita, se establecieron en permanencia escuelas católicas y sacerdotes en la Chontalpa -en Comalcalco y Cárdenas, sobre todo-, lo que agudizó los

conflictos entre católicos y liberales radicales.²⁷ En Michoacán, el distrito de Zitácuaro fue objeto de una política similar por parte del arzobispo de Morelia. En las Huastecas, las visitas episcopales y la presencia de órdenes misioneras intentaron fortalecer al catolicismo debilitado. En Chihuahua, de igual manera, el nuevo obispo intentó desde su llegada, en 1893, recuperar la influencia perdida en el distrito de Guerrero y, en general, en el oeste del estado.²⁸

El resurgimiento católico provocó una polarización creciente en los pueblos donde había minorías liberales radicales, protestantes, masónicas y espiritistas. El caso del pueblo de Zacatlán, en la Sierra de Puebla —donde el liberal masón Angel W. Cabrera era maestro de escuela particular—, tal como lo describía el corresponsal de El Hijo del Ahuizote, era representativo del resto del país: "Hablar de Zacatlán, es hablar de la mayoría de las poblaciones de la República donde se encuentran un clero ambicioso, un grupo de fanáticos minando los hogares, otro grupo de politicastros convenencieros y finalmente un pequeñísimo círculo de liberales atropellados por la clerecía."²⁹

Dicha polarización fue fruto de la política sistemática de la Iglesia, aplicada para reconquistar el espacio antes amenazado, que ahora se traducía también en una lucha abierta contra todas las sociedades liberales radicales que se

oponían a ella. Se publicaron decenas de cartas pastorales en las que se incitaba al boicoteo y a la segregación de los disidentes religiosos, de los masones y de los espiritistas (cf. Anexo II, Cuadro 9). Esas cartas, con las que se buscaba detener el avance de las sociedades liberales radicales, desataron una persecución constante; y muy en particular contra las minorías protestantes, que se contaban entre las más combativas de las organizaciones anticatólicas, ya que las logias masónicas, como se verá más adelante, estaban bajo el control parcial del propio Estado conciliador. A este respecto, Valadés hace notar que la política de Díaz consistió en dejar que el bajo clero midiera sus fuerzas con los pastores protestantes.³⁰

Bajo el pretexto religioso, la violencia política contra las sociedades protestantes se redobló a partir de 1880. La persecución, que tomó la forma de vejaciones, encarcelamientos, asesinatos, incendios y asaltos a los templos protestantes, tuvo repuntes particulares en 1881, 1884, 1887 y 1891, años cercanos a los periodos electorales, en los que las tensiones entre liberales radicales y católicos parecían aumentar.³¹ En 1888, un recuento parcial censaba un total de 59 muertes de protestantes durante los últimos 15 años, la mayoría ocurridas a partir del triunfo tuxtepecano. El clima de persecución no incluyó sólo a los protestantes. En 1887, El Monitor Republicano, periódico liberal independien-

te, temía una Noche de San Bartolomé que "afectaría no sólo a las creencias distintas de las católicas sino a todos los liberales".³² En efecto, "el martirologio" de los protestantes durante ese período sólo puede compararse con el de los periodistas de la prensa liberal independiente, encarcelados, vejados e incluso asesinados; como fue el caso de Luis González en Morelia en 1885.³³ Los ataques y persecuciones fueron la reacción del México del centro, de densa población católica y tradicional, en el que ocurrieron la mayoría de los incidentes, así como del gobierno central y de los estados, en contra de las minorías liberales radicales que buscaban una aplicación estricta de las Leyes de Reforma y de la Constitución, tanto en materia religiosa como política.

Esos liberales radicales opuestos a la política de conciliación condenaban en la prensa los sermones "sediciosos" de los sacerdotes pueblerinos en contra de las Leyes de Reforma y del Partido Liberal, denunciaban las procesiones y multaban, cuando tenían el poder, a los curas violadores de la ley y a los organizadores de procesiones ilícitas. Así ocurrió, por ejemplo, en Zitácuaro, Michoacán, y en Marfil, Guanajuato. En Villa de Cárdenas, Tabasco, donde predominaba un fuerte anticatolicismo entre la población, el obispo tuvo que pagar 200 pesos de multa por haber predicado en contra de las Leyes de Reforma.³⁴

Aunque Manuel González y Porfirio Díaz se oponían a los excesos anticatólicos de los gobiernos anteriores, ambos trataron de responder formalmente a la crítica situación provocada por la persecución católica. El primero, considerado durante su presidencia como un "amigo del clero" por protestantes y liberales radicales, emitió varios decretos y circulares para recordar a los gobernadores su obligación de velar por una estricta aplicación de la libertad de culto.³⁵ Por su parte, Porfirio Díaz hizo lo mismo y acordó audiencias a pastores mexicanos y misioneros estadounidenses para asegurarles la cooperación de su gobierno en la materia. Muy puntualmente, Díaz giró órdenes estrictas a los gobernadores de los estados donde había habido enfrentamientos para que hicieran pronta justicia.³⁶ En 1891, la situación degeneró considerablemente para las sociedades metodistas en el estado de Puebla, donde el gobernador Rosendo Márquez adoptaba una actitud pasiva, interpretada como cómplice, ante las persecuciones redobladas de los católicos contra una disidencia religiosa que seguía pareciéndoles como una aliada potencial del clan serrano. A solicitud de los pastores mexicanos -ampliamente reproducida por la prensa liberal independiente, que además le hizo una amplia propaganda- Díaz, una vez más, intervino diligentemente ante el gobernador para que "se castigue con severidad a los que resulten responsables de tan feos atentados, sean quienes fueren,

pues en ello se interesa el buen nombre de Usted y el prestigio de su administración".³⁷

Si bien Díaz tuvo siempre cuidado de responder inmediatamente a los reclamos protestantes, nunca consideró esa disidencia como una alternativa plausible del catolicismo para llevar el país a una más rápida secularización. Ciertamente acontecimiento acaecido en 1896 es particularmente significativo del rechazo a cualquier tipo de cisma, así como del grado alcanzado por la política de conciliación con la Iglesia Católica. Desde 1887, esta última había tenido que hacer frente a la disidencia del obispo Eduardo Sánchez Camacho, de Tamaulipas, quien negaba el dogma de la Virgen de Guadalupe y hacía respetar estrictamente las Leyes de Reforma al clero de su diócesis.³⁸ El conflicto se agudizó a finales de 1895 con la coronación de la Virgen y, a mediados de 1896, Monseñor Averardi, el nuncio apostólico, se dirigió a Sánchez Camacho a través de dos obispos mexicanos con el fin de obtener la reconciliación de éste por todos los medios posibles, ofreciéndole incluso grandes cantidades de dinero. La respuesta de Sánchez Camacho, católico, liberal, antirromano y nacionalista, consistió en ofrecer a Díaz la posibilidad de crear una iglesia cismática, tal como lo había intentado Benito Juárez dos veces. Aunque no buscaba asumir él mismo la dirección del movimiento, ofreció consagrar a otros clérigos como obispos que respetaran el orden

público y las leyes y no reconocieran más autoridad que la del Estado y la de la jerarquía mexicana. El obispo cismático ofrecía incluso redactar el credo y la disciplina de la nueva iglesia. Díaz contestó que la idea de una iglesia cismática eran tan delicada, que no era posible ni siquiera pensar en ella y mucho menos llevarla a cabo.³⁹ Un cisma católico habría debilitado a la Iglesia Católica Romana y reducido su independencia, pero también habría acabado con su sumisión al régimen. Para Díaz, el statu quo era preferible a cualquier conflicto abierto con la Iglesia Católica, garante de la continuidad y estabilidad del régimen, mientras ésta no rebasara los límites tácitamente establecidos por ambas partes.

Díaz apoyó una política de tolerancia religiosa, tanto hacia los católicos como hacia los protestantes, e introdujo una innovadora interpretación genuinamente liberal de la ley en materia religiosa. No obstante, mientras que por una parte expedía circulares para impedir los excesos, por la otra fortalecía en realidad la presión contra los círculos liberales radicales a través del permanente enfrentamiento de éstos con el clero, que había reconquistado la mayor parte de la sociedad civil. Si bien es cierto que tal política significó una hábil neutralización de los excesos con el fin de mantener la meta esencial de corto plazo, que era la defensa de la paz y el orden, en el largo plazo se puso de ma-

nifiesto su defecto intrínseco. En vista de la colusión de intereses entre las autoridades locales, estatales y nacionales con el clero católico, la única alternativa para los grupos minoritarios de liberales radicales, y, con ellos, para las sociedades protestantes, los marginados y los perseguidos por el clero, consistió en organizarse para hacer frente a esa situación crecientemente desfavorable.

Crítica de la conciliación y la represión

El decenio que siguió a la toma del poder por parte de los tuxtepecanos fue de rápida expansión y crecimiento de las sociedades protestantes, que pasaron de unas 125 en 1876 a más del triple diez años después. El contexto desfavorable forjado por la fuerte oposición católica y la persecución redoblada estimuló esa propagación como una reacción al vigoroso crecimiento del catolicismo. El protestantismo, adoptado como instrumento de pedagogía liberal en algunas regiones específicas, se ubicó desde los inicios del porfiriato al lado de la prensa y de la corriente liberal independiente del gobierno, pero, sobre todo, en la oposición activa a la política de conciliación con la Iglesia Católica puesta en práctica por los liberales en el poder.

Los agitadores religiosos protestantes y reformistas del período anterior habían sido lerdistas y, con la nueva

administración porfirista, algunos se encontraron desplazados de sus empleos. En Michoacán, el coronel Lauro González -uno de los primeros activistas religiosos reformistas del distrito de Chalco, México, en 1870- fue despedido a principios de 1877 de la dirección del periódico oficial del estado. Junto con los demás lerdistas, tuvo que dejar Morelia e irse "al exilio" para reiniciar su activismo religioso protestante, esta vez en la región de Zitácuaro, donde el presbiterianismo se difundía con rapidez.⁴⁰

En un principio, el antituxtepecanismo de los protestantes fue una consecuencia del respaldo que recibieron del anticatolicismo activo del régimen de Lerdo; pero muy rápidamente surgieron su oposición y crítica al nuevo régimen, motivadas esencialmente por la política de conciliación que Díaz practicó desde el inicio de su gobierno hacia la Iglesia Católica, y la oposición fue creciendo en la medida en que se confirmaba como permanente la opción de la conciliación para asegurar la continuidad del régimen.

Con todo, el antituxtepecanismo no fue sistemático en todas partes desde el inicio del nuevo régimen, y varió conforme a los distintos intereses estatales. En un Estado federal como el mexicano no se puede pasar por alto que siempre es necesario tomar en consideración las dinámicas políticas, y religiosas en este caso, en dos planos: el del gobierno central, por una parte, y el de los gobiernos estata-

les, por la otra. Las sociedades protestantes se difundieron en estados donde existían pugnas por el poder estatal entre los caudillos tuxtepecanos, y en algunos casos fueron utilizadas como clientelas idóneas por los caudillos que buscaban asentar su poder en una rigurosa oposición a la Iglesia Católica y a los sectores políticos liberales apoyados por ésta.

En el estado de Puebla, por ejemplo, la propagación del metodismo se vio alentada por el clan serrano de los Méndez y los Bonilla, que fueron de los primeros en apoyar el Plan de Tuxtepec. Las divisiones y las rivalidades entre los jefes tuxtepecanos -en este caso en particular entre el rico hacendado llanero José María Coutollene y los caciques del distrito de Tetela de Ocampo, Juan Crisóstomo Bonilla y Juan N. Méndez- hicieron del metodismo, en cuanto ideología religiosa anticatólica, un aliado del clan serrano, cuyo antitolicismo exaltado contrastaba con la actitud conciliadora de los llaneros. Entre 1877 y 1884, el metodismo, en expansión en algunas zonas del estado de Puebla, llegó a reforzar las filas del clan serrano. Después, al finalizar el gobierno de Juan N. Méndez, puesto que los gobernadores eran impuestos por Díaz y practicaban una activa política de conciliación para mantenerse en el poder, el metodismo se encontró al lado de las sociedades liberales radicales (Sociedad Miguel Hidalgo, fundada en 1891, y Sociedad Melchor

Ocampo, fundada en 1898) en una común oposición a la conciliación con la Iglesia y a las reelecciones.⁴¹

En Tabasco ocurrió un fenómeno similar con el presbiterianismo, que creció como un movimiento asociativo de respaldo al régimen del coronel Eusebio Castillo entre 1883 y 1887, opuesto a los intereses del clan "español" de la ciudad de San Juan Bautista. Al caer Castillo y sucederlo gobernadores conciliadores impuestos por el centro, la disidencia religiosa, esencialmente chontalpeña, pasó a la oposición. Un acontecimiento es particularmente revelador de la relación que existió entre la adopción de sociedades religiosas disidentes y la resistencia a los intereses centralizadores estatales. La primera congregación presbiteriana de Villa de Cárdenas, en plena Chontalpa, se constituyó en junio de 1888 en la casa del ex jefe político Salvador Navarola, amigo del recién caído gobernador Castillo. Al año siguiente, el propio Navarola encabezó la oposición a la injerencia del gobierno estatal, impuesto por el centro, que pretendía manipular las elecciones municipales por la fuerza para controlar el ayuntamiento.⁴²

Un tercer caso en que el protestantismo se transformó en clientela política fue el de Zacatecas, donde el gobernador Jesús Aréchiga se apoyó en parte en los presbiterianos para anular los intentos de su rival tuxtepecano, García de la Cadena, por reconquistar el poder.⁴³

Es muy probable que, si el movimiento de Tuxtepec hubiese seguido las políticas liberales, radicales y anticatólicas del lerdismo, las sociedades protestantes habrían adoptado una actitud de respaldo. No obstante, cuando el centro y la mayoría de los gobernadores impuestos por Díaz empezaron a desarrollar una política sistemática y creciente de conciliación con la Iglesia Católica y a promover reelecciones indefinidas, las sociedades protestantes en general se vieron obligadas a pasar a la oposición una vez que los gobernadores y caudillos de la vieja generación liberal se vieron desplazados del poder; actitud que correspondía a su firme rechazo de la ficción consistente en mantener los principios constitucionales en materia religiosa formalmente inscritos en los textos jurídicos sin aplicarlos.

La prensa protestante y la liberal independiente del gobierno constituyeron el espacio privilegiado de los intelectuales populares protestantes para ejercer su crítica. Simón Loza -pastor y maestro de escuela metodista en la ciudad de Guanajuato, converso al protestantismo en 1876 después de haber sido expulsado del círculo católico por sus opciones demasiado sociales- se hizo corresponsal de El Monitor Republicano en Guanajuato en mayo de 1877.⁴⁴ Su correspondencia regular publicada en El Monitor Republicano a partir de esa fecha y hasta principios de 1885 bajo el seudónimo de Lino S. Mazo, al igual que sus artículos en la

prensa metodista, nos revelan las principales reivindicaciones de esos liberales radicales y el contenido de su liberalismo religioso independiente.

Una de sus primeras críticas la dirigió contra el sufragio libre, transformado, a su juicio, "en mentira", razón por la que "el pueblo esquivaba el cumplimiento de sus deberes en el valimiento de sus derechos".⁴⁵ Para ese metodista y liberal "puro", la falta de participación política del pueblo se debía al desinterés del gobierno en fomentar fiestas cívicas que sirvieran como pedagogía liberal. Por lo tanto, a él le correspondía criticar las ceremonias cívicas; como lo hizo con la del 5 de febrero de 1880 en Guanajuato, en la que "no hubo oraciones cívicas y nada, por lo mismo, de enseñanza oral al pueblo de la cual tanto necesita, nada que anime, que eleve el alma y que haga comprender las conquistas y necesidades de la Patria".⁴⁶ Loza veía también una de las principales causas de la pasividad cívica en el auge católico y en las reiteradas violaciones a las Leyes de Reforma. Consecuentemente, ante el ascenso de lo que él llamaba "el partido reaccionario", alianza de liberales en el poder y de católicos, le correspondía luchar de manera independiente por la "regeneración del pueblo", creando asociaciones, las protestantes y las masónicas entre ellas, en las que se pudiese propagar esa conciencia cívica y crear un pueblo políticamente activo.⁴⁷ Para Loza, la fe en el pue-

blo -considerado en lo absoluto como actor democrático-, típica del pensamiento de la vieja guardia liberal, se expresaba en la búsqueda activa de la práctica de una triple libertad, "civil, de acción y religiosa", como las llamaba, "trinidad sublime que entraña la emancipación del hombre". La primera la constituía el derecho del ciudadano a tener acceso "al templo de la justicia y de la ley"; la segunda, la libertad del individuo responsable moralmente; la tercera, en fin, el uso propia de la razón en "el sometimiento de la conciencia a la conciencia misma".⁴⁹

Ese liberalismo, criticado como "metafísico" por los positivistas, pretendía fundar la autonomía de los individuos-ciudadanos sobre el fin de una triple "opresión": la tiranía ligada a la falta de práctica cívica, la irresponsabilidad moral, tipificada por la embriaguez y la prostitución, y una religión opuesta al libre examen, el catolicismo. Esta concepción del individuo como único actor posible de la vida social conducía a los intelectuales minoritarios como Loza a considerar a la sociedad tradicional, con sus derechos consuetudinarios, como una tiranía y al gobierno que pactaba con ella, como un traidor al liberalismo original.

Consecuentemente con esas ideas, Loza y los demás protestantes y liberales radicales vinculados con El Monitor Republicano respaldaron la candidatura independiente de Ma-

nuel María de Zamacona, considerado como "el único candidato popular", a las elecciones presidenciales de 1880. Es significativo el hecho de que esa candidatura haya sido promovida desde noviembre de 1879 por un comité encabezado por el abogado chihuahuense José Eligio Muñoz, firmante de la Constitución y simpatizante activo del presbiterianismo, "lector de El Faro y de El Monitor Republicano".⁴⁹ Desde Comalcalco y Huimanguillo, Tabasco, futuro espacio de implantación presbiteriana, así como de Tuxpan, Michoacan, donde acababa de establecerse una sociedad presbiteriana, llegaban a El Monitor Republicano cartas de apoyo a la candidatura de Zamacona cuyos firmantes actuaban, como decían los protestantes y masones de Tuxpan, "en nuestra calidad de electores independientes y resueltos a obrar según nuestras convicciones".⁵⁰

La voluntad política basada en una ética de la convicción era característica de esos círculos de pensamiento formados por sociedades protestantes, logias masónicas y círculos espiritistas. Tales sectores minoritarios, así como las élites liberales "de convicción", rehusaban desde las regiones rurales de antigua pedagogía liberal la política oficial que podía prescindir del pueblo y se acomodaba al país real, conjunto de actores colectivos con los que había que entenderse desde arriba, en una política realista de conciliación con esa sociedad tradicional.

El triunfo de la candidatura oficial de Manuel González y la "inexistencia" de las elecciones confirmaron entre los liberales independientes y los protestantes lo acertado de su crítica.⁵¹ El aumento sin precedentes de las persecuciones contra las sociedades protestantes durante los primeros meses de la nueva administración, y después su práctica constante, reforzó la posición antigobiernista de esos sectores. Loza continuó denunciando los mismos males desde Guajalajara hasta 1882 y luego desde Orizaba, Veracruz, donde, además de dirigir la sociedad metodista, fundó una logia masonica.⁵² Otro pastor metodista se unió a la prensa de oposición representada por El Monitor Republicano: Emilio Fuentes y Betancourt, ex sacerdote liberal cubano, convertido al protestantismo en 1881 a su llegada a México, asumió la responsabilidad editorial de ese periódico de marzo de 1884 a marzo de 1885, en un momento de transición crucial entre dos gobiernos.⁵³ Sus editoriales fueron una crítica implacable de la administración gonzalista, la cual, según él, no sólo dejaba al país sumergido en una crisis económica sin precedentes y vaciaba las arcas del tesoro, sino que había con-temporizado con la Iglesia Católica como nunca se había hecho antes y había aumentado los impuestos con el derecho del timbre para inflar su burocracia inútil, nutriendo la em-pleomanía y el favoritismo. Peor aun, con el gobierno de González, el liberalismo no había dado un paso adelante en

la práctica democrática que, si bien estaba inscrita en la Constitución, no había pasado a ser una realidad, porque era necesario crear costumbres públicas si la democracia no quería quedarse en mito.⁵⁴ Conforme a la línea del periódico, cuando se refería a los liberales porfiristas, Fuentes y Betancourt se lamentaba de lo que le parecía ser "una perversión de la democracia en muchos corazones que hace que se extingan las aspiraciones liberales".

Las elecciones de julio de 1884, celebradas "en la más grande indiferencia", confirmaron la necesidad de ir forjando opciones, necesidad que, según el pastor metodista, que retomaba una iniciativa lanzada por José María Vigil en 1879 en el mismo periódico, descansaba en la creación de un nuevo partido liberal que sería el fruto de una depuración.⁵⁵ Antes de abandonar la redacción de El Monitor Republicano debido a las crecientes amenazas del gobierno contra los periodistas independientes, Fuentes y Betancourt denunció el gran peligro que corrían las instituciones liberales con el desarrollo del liberalismo conservador promovido por positivistas y porfiristas, "a saber, la idea aceptada por muchos y por lo visto cada día más difundida de que el verdadero guardián y el centinela avanzado de las conquistas de la democracia es el gobierno liberal". Para Fuentes y Betancourt era urgente combatir ese funesto error creando un partido en el sentido moderno de la palabra, porque no era

el ejecutivo, sino el partido liberal el que debía ser el custodio fiel y vigilante de la Constitución "porque todo gobierno tiene algo y aun mucho de conservador".⁵⁶

Esa manera de pensar liberal "radical", con sus reiterados llamados a implantar una democracia "pura" no se limitaba a dos individuos que colaboraban con el principal periódico de la oposición, sino que se encontraba muy difundida entre los líderes protestantes. A principios de 1885, las frustraciones de la prensa liberal independiente se expresaban también en el semanario que publicaba otro metodista, Pedro Flores Valderrama, en Omitlán, Hidalgo, en el que criticaba "el fanatismo político con que muchos periodistas bien pagados no vacilan en deificar a determinados gobernantes".⁵⁷ También en Morelia, Michoacán, a principios de 1886, El Grano de Arena -periódico liberal independiente fundado por un coronel juarista oriundo del distrito de Zitácuaro y editado por otro pastor protestante llamado Francisco Aguilar- lanzaba violentos ataques a la administración del gobernador Prudencio Dorantes y al clero, con el que Dorantes desarrollaba una activa política de conciliación. Esos ataques se dirigían también contra los positivistas y otros conciliadores, tratados de "sofistas que argumentan que México no puede llegar a la libertad sino por el camino del despotismo y contra los que sostienen que la Constitución es impracticable por la poca cultura de las masas popu-

lares". En respuesta a esta visión, El Grano de Arena reaffirmaba "el credo republicano", ese respeto de la ley por la ley misma, que había sido el de la generación lerdistista.⁵⁸ Cuando la reelección de Díaz, el periódico michoacano, tachado de protestante por la prensa católica, denunció la ilusión de un cambio y la continuidad en el triple ultraje a la Constitución, al sufragio y a las Leyes de Reforma, que "de Tuxtepec para acá han sido letras muertas".⁵⁹ La propia prensa protestante, cuya pedagogía republicana era constante, amplió sus críticas a la política de conciliación con la Iglesia, que afectaba directamente los intereses de las sociedades religiosas disidentes. En 1885, por ejemplo, El Faro denunció la ficción de las elecciones para diputados, porque "los que debían haber sido electos por elección popular no lo habían sido en realidad". En 1886, el mismo periódico hizo suyas las ideas radicales de El Grano de Arena al declarar que "el sufragio era una farsa" y denunciar el militarismo, la falta de libertad de prensa, la intolerancia que ganaba terreno, el clero que recobraba poder, los conventos que se levantaban y a los conservadores que ocupaban los puestos públicos.⁶⁰

La convergencia de las críticas de la prensa liberal independiente, en la cual escribían algunos periodistas protestantes, con las de la prensa protestante, que a menudo publicaba artículos de la primera, no era solamente una

alianza táctica; constituía la misma defensa de una mística liberal de respeto a la Constitución absolutizada y el mismo llamado a la modernización religiosa y política del país, procesos vinculados entre sí, como lo escribiera varias veces José María Vigil en años anteriores.⁶¹ Si bien existían diferencias filosóficas entre algunos liberales radicales deístas agnósticos y los protestantes, su común republicanismo exaltado y su conjunta oposición a la política de conciliación, en su doble contenido religioso y político, daban una coherencia profunda a esas minorías liberales radicales y las mantenían estrechamente unidas, en particular en una época de represión aguda contra la prensa de oposición. La represión se recrudeció a partir de la primera reelección de Díaz, y alcanzó tanto a los protestantes como a los demás liberales radicales.

En febrero de 1885 fue asesinado en Morelia el periodista liberal michoacano Luis González, colaborador del periódico liberal independiente El Explorador. Unos meses después, en la misma ciudad, el gobernador hizo encarcelar a dos pastores protestantes que habían atacado en unos panfletos al gobierno y a la Iglesia Católica por su mutua conciliación. En junio del año siguiente, el gobernador Dorantes hizo encarcelar también al editor protestante y al dueño de El Grano de Arena por denunciar, además de al gobierno, la corrupción de la justicia estatal en el caso del asesinato

de Luis González.⁶² Según El Monitor Republicano, la represión ejercida contra la prensa independiente no sólo afectaba a Michoacán, sino también a la capital federal y a los estados de Sonora, Jalisco, Zacatecas, Nuevo León, Guanajuato y Puebla.⁶³

Daniel Cosío Villegas hizo notar que "el único periódico independiente que resistió la primera presidencia de Díaz y el advenimiento de González fue El Monitor Republicano", y ello fue así, como lo hemos observado, con la participación activa de liberales recién adheridos al protestantismo.⁶⁴ Para 1886, fecha en que la mayoría de los periódicos independientes de provincia habían sido clausurados, entre los pocos periódicos que seguían su publicación regular sin ser molestados se contaban, además de El Monitor Republicano, los protestantes, cuyos editoriales, fuertemente críticos del régimen, tenían lectores desde Cusihuiriachic, Chihuahua, donde los liberales del pueblo acababan de levantarse contra la intromisión del gobierno del estado en las libertades municipales, hasta el sur de Veracruz, donde los conflictos entre latifundistas y comunidades eran constantes. Entre esos lectores se encontraba José Eligio Muñoz, constitucionalista chihuahuense marginado del poder por el gobernador Félix Francisco Maceira y reprimido por éste al pronunciar un discurso -durante una ceremonia privada que él mismo patrocinaba para celebrar el 5 de mayo en 1886 en la

ciudad de Chihuahua- en el que criticaba el predominio en México del poder personal, de la persecución contra la prensa y de las amenazas a la tribuna parlamentaria.⁶⁵

Entre 1877 y 1887, a través de sus miembros y simpatizantes, las sociedades protestantes se perfilaron como un espacio de crítica activa del régimen liberal conciliador. Así eran reconocidas por los "conservadores", que habían hecho de las palabras 'masones' y 'protestantes' "un signo de injuria y de difamación para concitar el odio de la gente inculta contra los adversarios políticos".⁶⁶ La doble represión que sufrían, por parte de la Iglesia Católica en cuanto asociaciones cristianas disidentes y por parte del gobierno en cuanto espacios de fomento de un liberalismo independiente, colocaba a los protestantes en el mismo espacio específico de oposición liberal que con dificultades intentaba adquirir forma.

Primera movilización fracasada

El año de 1887 fue decisivo para la continuidad del régimen porfirista. En abril, las cámaras aprobaron las reformas a los artículos constitucionales 78 y 109 con las que se autorizaba la reelección del presidente para otros cuatro años. Tal medida, promovida por algunas legislaturas estatales

desde el año anterior, fue aceptada con premura por los propios estados y desató lo que El Diario del Hogar -que se unía al coro opositor por primera vez- llamó una epidemia de reelecciones o lo que El Hijo del Ahuizote definió como el gobierno de los hombres necesarios.⁶⁷

En ese tenso clima político, el clero católico, favorable por lo general a la continuidad del régimen, recrudeció a principios de 1887 las violaciones a las Leyes de Reforma y la persecución de las sociedades protestantes. Un periódico metodista resumió la situación política, tal como era percibida por los liberales radicales, al subrayar que entre "los defensores de las ideas republicanas y de las instituciones democráticas que rigen al país, y los partidarios del retroceso" existía un conflicto político y religioso.⁶⁸

Si bien, para muchos, el clero era el responsable de las maniobras políticas reeleccionistas o si, como aseguraba todavía El Diario del Hogar, lo eran los "falsos amigos" de Díaz que tentaban al caudillo y ofendían los principios liberales, lo que ocurría, para otros, era claramente un intento por acabar con la Reforma y sus principios intangibles.⁶⁹

En julio de 1887, a iniciativa de Daniel Cabrera, director de El Hijo del Ahuizote, la prensa liberal y, en particular, los pocos periódicos liberales independientes trataron de encontrar un derivativo a la crisis política,

llamando a una gran manifestación sobre la tumba de Juárez, para poner fin a la política de conciliación con el clero, cuyas expresiones concretas eran el intento de coronar a la Virgen de Guadalupe y la tolerancia del ayuntamiento de la ciudad de México respecto a las ceremonias religiosas externas.⁷⁰ Los liberales, hábilmente captados por Díaz -quien aprovechó el movimiento para reafirmar su liberalismo y respeto formal a la Constitución- desfilaron por las calles de la ciudad antes de dirigirse al panteón de San Fernando, donde la vieja guardia liberal pronunció discursos anticatólicos y firmó una protesta contra las manifestaciones externas de culto y la tolerancia del ayuntamiento.⁷¹ Al concluir la manifestación liberal, El Monitor Republicano se alegró de "ese despertar" del partido liberal; pero el entusiasmo no duró mucho, ya que continuaron como antes las violaciones a las Leyes de Reforma, las reelecciones de gobernadores y el propio Díaz resultó reelecto al año siguiente, en "un clima de calma política espantosa en un país democrático", como lo subrayó muy a propósito El Monitor Republicano, quejándose de la inexistencia de partidos.⁷² La distracción juarista de julio de 1887 había cumplido su misión, canalizando el anticatolicismo de muchos liberales y haciendo a un lado las críticas del problema fundamental creado por la reforma a los artículos constitucionales.

Los protestantes apoyaron la manifestación sobre la tumba de Juárez, pero continuaron oponiéndose a las modificaciones constitucionales. Al tiempo que éstas eran promovidas, la prensa protestante pregonaba la conveniencia de remover periódicamente a los funcionarios públicos, por la tendencia de cada quien, una vez perpetuado en el poder, al despotismo. Pedía que se respetaran las instituciones republicanas y criticaba las inconsecuencias de Díaz y sus con-temporizaciones "con ciertos individuos que oscurecen las claridades de su justo criterio".⁷³ Pedro Flores Valderrama, ahora redactor de El Abogado Cristiano Ilustrado, se opuso en un significativo editorial intitulado "Ahora o nunca" a lo que consideraba como la fusión de los partidos conservador y liberal para constituir la nueva base política favorable a las reelecciones.⁷⁴ Con la reelección de Díaz, las críticas se enderezaron contra los gobernadores, los jefes políticos y los jueces locales, acusados de ser los responsables de la atrofia política del país y del auge católico, como su corolario. Para esos sectores minoritarios, que, según escribían, consideraban el derecho al sufragio como un derecho divino, la Constitución como el cuerpo político en sosiego y las elecciones como el cuerpo político en acción, la reelección de Díaz significó, al igual que para el resto de la prensa liberal independiente, "un abandono de las prácticas democráticas".⁷⁵ Al terminar

las elecciones presidenciales, legislativas y senatoriales de junio de 1888, todos compartieron la visión de El Monitor Republicano al comprobar que dichas elecciones padecieron los vicios del favoritismo, del nepotismo y de la burocracia y pusieron el poder en manos de una oligarquía.⁷⁶

En los años siguientes, el sistema político instaurado por Díaz se afianzó con un creciente centralismo administrativo y político que imponía sus designaciones para los puestos de elección popular, desde los gobernadores hasta los jefes políticos, pasando por los presidentes municipales. Con el propósito de asegurar la reelección indefinida, tanto del presidente como de los propios gobernadores, en 1890 se logró la modificación de la Constitución.⁷⁷ La Iglesia Católica, subordinada al poder, lo apoyaba con muy pocas restricciones;⁷⁸ por lo que a Díaz sólo le faltaba cortar toda iniciativa a la oposición liberal independiente para asegurarse el control de las sociedades liberales radicales. Esto lo llevó a cabo de una manera muy hábil en el mismo año de 1890, cuando logró la unificación de la mayoría de las logias masónicas mediante la creación y bajo la conducción de la Suprema Dieta Simbólica, encabezada por él mismo.

En 1876, a raíz de los conflictos entre los liberales, la masonería mexicana se había dividido en facciones antagóni-

cas, cuyas dos corrientes principales eran el rito nacional mexicano, lerdistas, y el rito escocés, porfirista.⁷⁹ En 1890, a pesar de la unión de muchos masones lerdistas al grupo en el poder, las divisiones históricas seguían presentes debido a las diversas corrientes. Díaz intentó poner fin a esa situación valiéndose del general Sóstenes Rocha y el rito escocés y llamando a todas las logias a fusionarse en un solo organismo nacional. A la iniciativa, adoptada por Rocha el 3 de febrero de 1890, respondió favorablemente la mayoría de las logias de los ritos templarios y yorkinos, además de las principales personalidades positivistas y porfiristas miembros de la masonería escocesa. Sólo una minoría, representada por los Libres y Aceptados Masones del rito nacional encabezados por Benito Juárez Maza, rechazó esa subordinación al "elemento de poder".⁸⁰ Y aquí cabe preguntarse hasta qué punto fue efectivo el control de Díaz sobre la masonería.

En primer lugar, es necesario hacer notar que la oposición masónica al régimen no desapareció, sino que perduró junto con la de las otras sociedades liberales independientes. En 1893, el ex pastor protestante Felipe Xochihua, expulsado del rito escocés en 1891 por su oposición a la reelección, publicó El Guerrillero, periódico masónico y liberal; dos años más tarde, el principal periódico masónico indepen-

diente opuesto a la reelección de Díaz era El Boaezo, órgano del rito mexicano reformado, dirigido por Jesús Medina, otro pastor protestante reconvertido a la oposición masónica.⁸¹

Dicha oposición fue constante y, como lo hacía notar un periódico católico poblano en 1900, siempre existió una masonería disidente que hacía la guerra a la masonería oficial.⁸² La masonería disidente, integrada en parte por protestantes, pretendía que los masones "se constituyan en apóstoles de una nueva Reforma, tanto social como política y religiosa, porque -decían- en todos sentidos nos estamos atrasando". Estos términos eran casi exactamente los mismos que los expresados por el propio Jesús Medina, uno de los primeros propagadores del protestantismo y de una reforma religiosa mexicana entre 1873 y 1888, quien continuaba su lucha con todo empeño y criticó al rito escocés por condecorar a Díaz en 1895 como masonería servil; incluso, a finales de ese mismo año, propuso fundar un club masónico antirreeleccionista, lo cual llevo a cabo con la fundación del club político Valentín Gómez Farías en febrero de 1896.⁸³

Mientras no se tenga acceso a los archivos masónicos, será muy difícil establecer de una manera exacta la afiliación a esas logias de los intelectuales populares protestantes, ya que, mientras que algunos pertenecían a las logias disidentes, otros estaban en las logias integradas a la Gran

Dieta Simbólica. Al revisar el organigrama de la masonería escocesa para el año de 1893, en el plano local encontramos en las nóminas de oficiales masones los nombres de protestantes en por lo menos 21 de las 115 logias vinculadas a la Logia Central del Gran Valle de México, controlada por Díaz. ¿Hasta qué punto fue contradictoria o no esa afiliación con su oposición a la política de conciliación del régimen?

Por una parte, se puede afirmar que ningún pastor o maestro de escuela protestante se encontraba entre los dirigentes nacionales de la masonería escocesa ni de la Gran Dieta Simbólica, a la que pertenecían casi exclusivamente los dignatarios del régimen.⁸⁴ Por otra parte, muchas de las logias eran consideradas por esos mismos dignatarios, Bernardo Reyes entre ellos, como de gente vulgar, lo cual significa que eran despreciadas por las propias élites porfiristas. Contrariamente al origen de estas élites, la procedencia del maestro de escuela y del pastor protestante eran los sectores sociales populares, todavía considerados racistamente como indígenas y mestizos, esto es, como decía un periodista de La Patria, tenían sus raíces en la última escala de la sociedad mexicana.⁸⁵ ¿Qué tenían entonces en común estos masones con los masones del régimen? y, ¿qué tenían en común las logias de provincia, como las de la Chontalpa tabasqueña, la Huasteca o el distrito de Zitácuaro, donde encontramos a esos protestantes, con las de las

capitales de los estados? Las logias también eran un espacio de diferenciación social conforme a su ubicación urbana o rural y al origen social de sus integrantes, por lo que el anticatolicismo de las logias rurales tenía poco que ver con la actitud conciliadora de las logias integradas por elementos del régimen. éstas, al decir de los propios pastores protestantes, estaban integradas por "liberales de conveniencia", mientras que los primeros se autocalificaban como liberales de convicción, "puros o rojos", por su anticatolicismo y por sus reivindicaciones de respeto absoluto a la Constitución y a las Leyes de Reforma.⁸⁶ Richard Chism, un masón estadounidense de esa época, corroboró esa diferenciación al comentar que consideraba que las logias escocesas eran "una mera extensión de la Iglesia Católica", mientras que el rito nacional era el verdaderamente liberal.⁸⁷

Las logias escocesas constituyeron un espacio ambiguo en el que se encontraban, por lo menos hacia 1893, tanto porfiristas como antiporfiristas -como fue el caso de Filomeno Mata, director de El Diario del Hogar, en la ciudad de México o, en San Luis Potosí, de maestros de escuela liberales radicales, como Librado Rivera y Jesús Sáenz-, espacio común en el que algunos individuos evolucionaban hacia el positivismo y el porfirismo, mientras que otros avanzaban hacia un liberalismo radical creciente.⁸⁸

La posición política de muchas logias rurales se vio determinada antes bien por las situaciones regionales que por la estructura vertical de control que intentó imponer Díaz. Así, si bien estaban vinculadas al Gran Valle de México, las tres logias de la Chontalpa, integradas por los presbiterianos, constituyeron un espacio de oposición al gobierno del estado. En Puebla, muchas logias "defendían la ley", como ellas mismas decían, y fueron un espacio de crítica al gobierno estatal. En las regiones rurales, las logias siguieron siendo un espacio de crítica vigorosa a la política de conciliación y de oposición al catolicismo a todo lo largo del régimen, como la de Tuxpan, Michoacán, en la que participaban los presbiterianos del pueblo. Asimismo, la vinculación de otras logias con el Grupo Reformista y Constitucional, constituido en 1895 por la prensa liberal de oposición como un espacio de crítica abierta del régimen, da pruebas de lo limitado del intento de Díaz de controlar el movimiento de asociación masónico, que siempre logró escapar parcialmente a ese control.⁸⁹ Sin embargo, es muy probable, como lo hace notar Guerra, que las logias hayan cumplido una función específica, esto es, "la de hacer llegar la política de los liberales triunfantes a la sociedad".⁹⁰

Es probable que el freno progresivo impuesto a la masonería en cuanto sociedades de pensamiento político independiente, o lo que en ocasiones se considera como su decaden-

cia, sea el hecho que explique el auge durante el porfiriato de nuevas sociedades, como las protestantes y las espiritistas, que escapaban al control gubernamental y seguían siendo centros de reivindicación liberal radical mientras las logias se apagaban.

En 1891, el círculo de los amigos de Díaz, constituidos en Junta Central Porfirista, prepararon la reelección indefinida de éste.⁹¹ En 1892, los propios positivistas se organizaron como grupo de poder en una "Unión Liberal" para asegurar la continuidad de un régimen de orden, garante de la paz y del progreso, que posponía los derechos democráticos para un futuro indeterminado, una vez que el pueblo estuviese suficientemente educado. Para los positivistas, la democracia sería una consecuencia del progreso. Para los liberales radicales y para los protestantes, por el contrario, no podía haber progreso sin democracia.

Consecuentemente, la prensa protestante siguió con sus reivindicaciones democráticas, con su oposición al régimen de Díaz y con sus críticas a un progreso que no llegaba a las masas. Sus llamamientos a la iniciativa individual y al fomento de asociaciones democráticas, así como su preocupación constante por propagar la educación popular, se debían a la necesidad de insistir en la participación democrática

en las elecciones, lo que debería romper el círculo en el poder.

En 1892, los protestantes compartieron con los demás liberales su desánimo ante el proceso electoral. Al confirmar la opinión "tan uniformada en favor de la reelección", lo que hacía imposible toda lucha electoral,⁹² continuaron con sus denuncias de las violaciones a las Leyes de Reforma; aunque no se limitaron a eso, sino que ampliaron su crítica contra las manipulaciones electorales, el centralismo político y los jefes políticos en el contexto de varios levantamientos ocurridos en 1891 y 1892. Respecto a los jefes políticos en particular, considerados como autoridades tiránicas, convenían en que había que proceder contra ellos en el orden puramente legal para procurar su destitución o su desprestigio y, si esto no se conseguía, que el pueblo procediera según su conciencia, lo cual significaba una legitimación de los levantamientos.⁹³ La prensa protestante revelaba también las contradicciones de un gobierno corporativo y patrimonial que se había transformado en un "gobierno providencia" y llamaba a la acción. Siguiendo esta línea de pensamiento, en mayo de 1893, el pastor y masón Abraham Franco resumía su posición en El Faro:

En este clásico país de la libertad todos hablan del derecho de reunión para no reunirse, del de votación

para no votar y del de trabajo para quedarse cruzados de brazos todo el día. El elemento oficial nos agobia, nos mata porque es un intruso en la iniciativa individual, un obstáculo al progreso del espíritu de asociación. Somos niños en las prácticas democráticas. Dejemos de creer que el gobierno todo lo puede y que es el único que todo lo puede. Reduzcamos a polvo ese gobierno providencia a cuyos altares durante años hemos traído la ofrenda de nuestros recursos, oraciones y proclamas y proclamemos alto que lo que todo lo puede es la voluntad perseverante del hombre, la fuerza resultante de la unión y el concurso de muchas voluntades.⁹⁴

En estas palabras se resumía toda la protesta del pensamiento antioligárquico de los círculos constituidos por las sociedades protestantes, pensamiento compartido por las sociedades liberales radicales, cuyo medio de expresión esencial era la prensa liberal independiente, que opinaba en términos semejantes que Díaz preparaba "el retroceso del país". Para esas fechas, los intelectuales populares protestantes se encontraban fuera del poder y, si en algún momento pudieron servir de clientela a gobernadores en lucha contra caudillos rivales (Méndez, Castillo, Aréchiga), ya éstos habían fallecido o habían sido desplazados, por lo que

esos líderes protestantes eran terreno fértil para la agitación antiporfirista, pues gozaban de una autonomía relativa frente al Estado.

El despertar de las sociedades liberales independientes

La respuesta de las sociedades protestantes y de los círculos liberales independientes a la política de conciliación, que reforzaba al catolicismo y posponía el ejercicio de la democracia, fue la creación de asociaciones para propagar los valores liberales. Esas asociaciones proliferaron en la oscuridad y adquirieron diversas formas, desde las congregaciones protestantes, hasta los clubes democráticos, pasando por las logias de creación reciente, pero sus finalidades fueron todas similares. Pretendían combatir al clero, "ilustrar" al pueblo a través de la educación, celebrar con mayor empeño las fiestas patrias y fomentar las prácticas democráticas. Se trataba de una especie de frente liberal independiente y, si bien podían existir diferencias de énfasis y aun divergencias filosóficas entre los meros anticatólicos -los protestantes y una mayoría de los liberales radicales- y los anticlericales radicales -algunos liberales independientes-, los unía su común reivindicación democrática y su cooperación era continua, en particular en las poblaciones rurales.⁹⁵

La solidaridad entre logias, congregaciones protestantes y clubes era frecuente para hacer frente al bloque católico-liberal en el poder. Hacia 1888, un periódico metodista hacía notar que, en el distrito de Chalco, México, el protestantismo progresaba junto con el liberalismo radical, no de una manera independiente o paralela. Como prueba de esa continuidad, en Amecameca, México, entre 1870 y 1912, encontramos el nombre del coronel Silvestre López sucesivamente como líder religioso reformista en 1870, como metodista, masón y miembro del Grupo Reformista y Constitucional en 1895, en el movimiento liberal en 1901 y en el maderismo en 1911.⁹⁶ En Comalcalco, Tabasco, la logia Melchor Ocampo precedió a la congregación presbiteriana establecida en 1884, entre cuyos reclutas se encontraban los mismos masones que en 1885 formaron una junta patriótica para rescatar la memoria del héroe liberal chontalpeño Gregorio Méndez.⁹⁷ En Zimapan, Hidalgo, en plena Huasteca, el pastor Miguel Arias, líder de la congregación presbiteriana creada en 1880, publicó en julio de 1887 un periódico liberal independiente y fundó una sociedad Melchor Ocampo, cuyo lema, "democracia, estudio y filantropía", resumía su programa "para instruir al pueblo" mediante reuniones populares. La temática típica de esas reuniones versaba sobre la historia patria y el derecho constitucional, con lo que se proponía vencer al clero sin luchar directamente contra él.⁹⁸ En otros pueblos, como

en Guadalupe Hidalgo, en 1898, la formación de la congregación protestante, entre indígenas esencialmente, correspondió a la organización de una sociedad Ignacio M. Altamirano, cuyo primer objetivo era el de fundar una biblioteca.⁹⁹ De manera similar, en el cantón de Tantoyuca, Veracruz, en los límites con el estado de Hidalgo, a finales del siglo XIX se desarrolló un movimiento liberal independiente con la creación simultánea de logias y de congregaciones metodistas.¹⁰⁰ Esa efervescencia asociativa, en la que participaron las congregaciones protestantes, fue una verdadera prolongación en el tiempo de la función asumida por las logias durante la primera mitad del siglo como espacios de formación de las vanguardias democráticas, ese "verdadero pueblo liberal" que se anhelaba crear.

La prensa católica percibió con claridad esa unión de intereses, puesto que denunció a la Sociedad Benito Juárez de Toluca (1885) como un instrumento de propaganda protestante y a la Sociedad Miguel Hidalgo de Puebla (1891) como un membrete para encubrir actividades masónicas.¹⁰¹

Además de las denuncias de las violaciones del clero católico a las Leyes de Reforma y de las protestas por las manipulaciones electorales, esas sociedades tuvieron también una función pedagógica: conmemorar y transmitir la tradición liberal radical, puesto que, a principios de 1890, los vie-

jos guardianes liberales de los ideales de la Reforma habían casi desaparecido y estaban siendo reemplazados en las esferas del poder por los neoliberales positivistas y científicos. Por ende, una de las tareas principales de dichas sociedades -todas con nombres de héroes liberales nacionales (Hidalgo, Juárez, Ocampo, Gómez Farías, entre otros) o de héroes liberales regionales (Gregorio Méndez y Eusebio Castillo, en la Chontalpa, Gregorio Méndez y Juan Crisóstomo Bonilla, en la sierra de Puebla)- consistió en ver que se celebraran las fiestas de aniversario de los natalicios o defunciones de esos prohombres, al igual que los aniversarios de las grandes acciones liberales como la Independencia, el 5 de Febrero y el 5 de Mayo, entre otras fechas.¹⁰² Con ese activismo cívico, pensaban regenerar al Partido Liberal, traicionado por los liberales en el poder. Así reaccionaban a lo que consideraban como una falta de espíritu cívico de las ceremonias liberales oficiales, que les parecían frías, sin oradores convencidos e incluso poco respetadas y, por lo tanto, incapaces de contrarrestar el auge de las fiestas católicas, que parecían estar suplantando en muchas poblaciones a las liberales. Por lo demás, a través de sus fiestas cívicas, los liberales radicales pretendían combatir el personalismo del "círculo amistoso" porfirista, que había establecido fiestas nuevas vinculadas con la persona del presidente, como la del 2 de abril,

conmemoración de su victoria en Puebla sobre los imperialistas, y la del 15 de septiembre, fecha de su natalicio, que con cada año cobraban más auge.¹⁰³

La protesta liberal sobre la tumba de Juárez el 18 de julio de 1887 fue el inicio de ese activismo cívico, antes irregular, que sería constante hasta el final del Porfiriato como espacio de protesta contra las reelecciones y la conciliación con la Iglesia.¹⁰⁴ Uno de los propósitos era combatir la indiferencia cívica y la pasividad política a través de la exaltación de los valores y de los héroes liberales para, así, crear un pueblo nuevo, políticamente capaz de derribar a sus tiranos mediante el voto; otro, luchar contra el clero, al que se consideraba como una de las primeras causas de la pasividad y del fanatismo populares.¹⁰⁵

Los protestantes se contaron entre los más activos propagadores de esas celebraciones liberales en las regiones donde se ubicaban sus congregaciones. En muchas ocasiones, sus propios templos y escuelas fueron los únicos espacios disponibles para llevar a cabo las celebraciones del círculo liberal radical en los pueblos donde predominaban los intereses católicos y liberales conservadores. En otros lugares, donde los liberales "puros" controlaban el ayuntamiento, los pastores y maestros de escuela protestantes fueron a menudo los oradores oficiales (cf. Anexo II, Cuadro 8). Sus discursos, de un tono fuertemente anticatólico, como los de

los demás oradores liberales independientes, estaban cargados de metáforas y alusiones a las componendas del régimen. En Zitácuaro, Michoacan, por ejemplo, el maestro de escuela y simpatizante del protestantismo, José Trinidad Pérez, hablaba en una conmemoración de Melchor Ocampo en junio de 1891 de "la luz que alumbra hoy y tiene miedo".¹⁰⁶

Con todo, ese conjunto de sociedades liberales independientes no conformaba ningún partido liberal en el sentido moderno del término. En México nunca existió ningún partido liberal verdadero, ya que el así llamado se constituyó durante la primera mitad del siglo XIX mediante la alianza de un conjunto de logias.¹⁰⁷ Una vez en el poder, los liberales desecharon la idea de crear un partido y, como lo hizo notar el metodista Fuentes y Betancourt en 1885, el gobierno era el defensor autorizado y el representante del liberalismo, prescindiendo de todo partido liberal. Puesto que la política porfirista consistía en adaptar los principios liberales a la realidad y a las estructuras sociales tradicionales, los liberales radicales sentían que el partido liberal ya no existía, al menos "el verdadero, no el personalista", por lo que era necesario crearlo, expresaban en sus periódicos.¹⁰⁸ Consecuentemente, el conjunto de sociedades liberales radicales e independientes era el único espacio de donde podía surgir una organización liberal capaz de desem-

bocar en un partido político liberal distinto del liberalismo conservador.

A principios del decenio de 1890, debido a las constantes persecuciones y represiones del gobierno porfirista contra la prensa independiente, al intento del mismo gobierno de hacer desaparecer todo espacio independiente mediante la captación de las logias y al control político vertical, extendido por los gobernadores y jefes políticos hasta los municipios más recónditos, la perspectiva de creación de un partido liberal autónomo parecía muy lejana, como lo reflejan las interrogantes que se planteaba la prensa independiente. No obstante, si bien es cierto que los llamamientos de los intelectuales populares protestantes -como José Rumbia, quien incitaba al pueblo a luchar contra la ignorancia, el vicio y el fanatismo- no lograban provocar la organización nacional, sí mantenían despiertas las reivindicaciones minoritarias en el plano local e incluso en el regional.¹⁰⁹

Durante esos años, la prensa liberal independiente fue la que asumió la tarea de hacer converger en un mismo espacio político a todas esas asociaciones, difundiendo a menudo los discursos cívicos, entre otros, de los propios pastores protestantes.¹¹⁰ Y esa prensa independiente lanzó también convocatorias de unión; como en mayo de 1892, cuando se buscó crear, según al Hijo del Ahuizote, un comité director de

los trabajos antirreeleccionistas en toda la República. La represión gubernamental, con los encarcelamientos de estudiantes, obreros y periodistas de los clubes de la capital acabó con ese primer intento.¹¹¹ A pesar de todo, en 1895 y 1896, aprovechando una peculiar coyuntura vinculada a un auge de las actividades católicas y a la perspectiva de una nueva reelección, se esbozó por primera vez la formación de un frente político de oposición liberal. Y el anticatolicismo sirvió de pretexto para iniciar un amplio movimiento entre los liberales radicales y tratar de establecer dónde se encontraban las bases liberales independientes.

El año de 1895 dio inicio con varias violaciones del clero católico a las Leyes de Reforma, lo cual no era nuevo. La Iglesia se sentía lo suficientemente fuerte y respaldada por el régimen como para organizar la coronación de la Virgen de Guadalupe, pospuesta una primera vez en 1887 por la protesta de los liberales. En ese ambiente de activismo católico redoblado y, en particular, con la perspectiva del Quinto Concilio Mexicano como acontecimiento aglutinador del catolicismo y la llegada a México del primer nuncio apostólico desde 1867, la prensa liberal independiente consideró que el liberalismo "estaba amenazado" y organizó, a principios de julio de ese año, el Grupo Reformista y Constitucional en la ciudad de México,¹¹² en cuya presidencia se turna-

ron por mes los directores de los principales periódicos de la oposición liberal: Vicente García Torres, de El Monitor Republicano, Filomeno Mata, de El Diario del Hogar y Daniel Cabrera, de El Hijo del Ahuizote. Con prudencia, expusieron los propósitos del grupo, que no eran nuevos y que consistían en velar por el respeto a las Leyes de Reforma y a la Constitución, meta de todas las sociedades liberales. Una de sus primeras tareas consistió en dar un mayor relieve de la celebración patriótica del 18 de julio, que sobresalió, en comparación con años anteriores, por una amplia participación, constituida por los dos polos característicos -según la misma prensa liberal independiente-: en uno, el elemento oficial, en el otro, el concurso espontáneo, decían, de los grupos independientes.¹¹³ La manifestación independiente se vio dominada por el lema del Primer Ministro francés Georges Gambetta, "Le cléricalisme, voilà l'ennemi", y uno de los principales oradores fue el pastor metodista y masón Pedro Flores Valderrama, quien llamó a "cuidar que las leyes sean respetadas, las libertades se conserven incólumnes y el país no retrograde ni un solo paso en el sendero que le trazaron sus patriotas y libertadores".¹¹⁴ Así, además de provocar un reavivamiento liberal independiente, el Grupo Reformista y Constitucional sondeó con qué respaldo contaba, para comprobar "el espíritu liberal de la nación por los hechos"; el Grupo recibió numerosas adhesiones que permiten determinar

dónde se encontraba la base liberal independiente y el espacio que ocupaban los protestantes entre esa minoría liberal. De las 85 cartas de adhesión recibidas entre julio de 1895 y abril de 1896 por los tres periódicos liberales mencionados, las dos terceras partes provenían de poblaciones donde existían congregaciones protestantes.¹¹⁵ La amplitud de la participación protestante en el respaldo al Grupo se ve confirmada por el hecho de que un 25% de las sociedades que manifestaron su adhesión estaban integradas en buena parte por socios protestantes, cuyas firmas aparecen en las cartas enviadas a los periódicos liberales independientes, como ya lo hemos indicado (cf. Anexo II, Cuadro 10).

La localización de esas sociedades nos remite, ante todo, a los estados del centro de la República: Hidalgo con 10, Veracruz con 11, México con 7, Puebla con 6 y Guerrero con 5; después a los del norte: Tamaulipas, Nuevo León y Coahuila, cada uno con 5 sociedades; las demás, en fin, se encontraban en poblaciones aisladas en los estados de Tabasco, Guanajuato, Querétaro, Zacatecas, Jalisco y Campeche. Aunque la lista es incompleta, por ella podemos ver que se trataba, en el centro, de regiones de una antigua tradición pedagógica liberal, como la Huasteca Hidalguense, la sierra de Puebla, la región de Tixtla, Guerrero y los distritos de Chalco, México, Zitácuaro, Michoacán y Chicontepepec, Veracruz. En el norte, fueron los pueblos de tradición liberal

también los que respondieron al llamamiento del Grupo, como Allende y Lampazos, Nuevo León, así como las congregaciones espiritistas, como la de Sierra Mojada, Coahuila. En el sureste, finalmente, la adhesión de grupos tan aislados como los de Frontera y Comalcalco, Tabasco, se explica por la existencia de logias y congregaciones presbiterianas -en el puerto de Frontera, el pastor presbiteriano Miguel Z. Garza dirigía tanto la asociación como la congregación y un periódico liberal-; en Comalcalco, quienes expresaron su apoyo eran, a la vez, miembros de la logia y de la congregación presbiteriana, entre ellos el pastor Eligio Granados.¹¹⁶ La solidaridad de las sociedades liberales radicales se explica también, en parte, por los lazos establecidos entre las congregaciones protestantes, como lo confirman las sociedades de Tuxpan, Veracruz, Matehuala, San Luis Potosí, y Amecameca, México.¹¹⁷

Por lo demás, esa geografía liberal radical nos remite a otra observación, esto es, anticipa la geografía de los clubes liberales de 1901 (cf. Anexo II, Cuadro 10). Las sociedades liberales independientes no sólo se encontraban ubicadas exactamente en los mismos estados y regiones sino que surgieron en 1895 en las mismas poblaciones, al menos en 14 casos, e incluso con los mismos firmantes como socios y los mismos delegados al congreso liberal de 1901 en San Luis Potosí, como fue el caso de cinco líderes protestantes: los

maestros de escuela Pompeyo Morales (Tampico, Tamaulipas), Gonzalo López (Zimapan, Hidalgo) y José T. Pérez (Zitácuaro, Michoacán) y los pastores Eucario M. Sein (Matehuala, San Luis Potosí) y Hexiquio Forcada (Rayón-Ciudad Valles, San Luis Potosí).¹¹⁸

Así, el primer intento por crear una organización liberal nos permite ubicar los acontecimientos futuros de 1901 en la continuidad de una protesta cívica y religiosa que se extendió desde los inicios del porfirismo y se implantó en las poblaciones donde habían surgido las sociedades protestantes y las asociaciones liberales independientes.¹¹⁹

El contenido de ese primer intento de creación de una red liberal independiente unificada en torno a un club central ubicado en la ciudad de México no fue meramente anticatólico; la manifestación del 18 de julio y, después, la propuesta para transformar el Templo de la Enseñanza en Capilla de la Independencia fueron meros pretextos para sondear la opinión liberal radical y crear el espacio propicio para el Grupo. En ese periodo preelectoral, el Grupo Reformista y Constitucional surgió como la contrapartida del Círculo Nacional Porfirista, que acababa de formarse para proponer la reelección de Díaz en 1896. Mientras que este último promovía la candidatura del "hombre necesario", el primero denunciaba que, en nombre de la paz, se alejaba al pueblo de sus

prerrogativas.¹²⁰ Para las elecciones de junio de 1896, el Grupo pedía el sufragio libre y el respeto a la ley; y el 7 de abril de ese año estableció una plataforma de acción, común para todas las sociedades afiliadas, que reflejaba su preocupación primordial por provocar el activismo cívico: todo miembro estaba obligado a ejercer su derecho al sufragio en las elecciones de funcionarios y a concurrir a las elecciones de junio y, valiéndose de todos los medios legales, se comprometía a incitar a los ciudadanos a que hicieran lo mismo.¹²¹ Como vemos, se trataba de un intento generalizado por contrarrestar la pasividad política anterior, y, consecuente con ese intento, el Grupo presentó en mayo una lista independiente de candidatos a diputados al próximo Congreso, consciente, no obstante, de que había "mucho lirismo en estas postulaciones frente al colosal elemento oficial", pero sin otro fin que el que no se echara al olvido el derecho a postular. Entre los candidatos se encontraban, por igual, diputados liberales del grupo liberal de la Cámara de Diputados, como Juan A. Mateos, y personalidades liberales regionales marginadas del poder, como el coronel José de la Luz Palafox, ex secretario de gobierno de Juan N. Méndez en Puebla, y el licenciado Gabriel Barranco Pardo, de Tulancingo, Hidalgo, ambos simpatizantes activos del metodismo; además, participaban también en la misma lista los

principales periodistas de oposición, como Daniel Cabrera y Filomeno Mata.¹²²

El activismo político se hizo sentir con la formación de algunos clubes liberales, como el Valentín Gómez Farías de la ciudad de México -presidido por el protestante y masón Jesús Medina y cuyo objetivo era sostener, apoyar y practicar las instituciones republicanas-, y con otro tipo de actividades. En Frontera, Tabasco, el pastor Miguel Z. Garza, presidente de la asociación reformista, organizaba conferencias para difundir las ideas liberales. En Zacualtipán, Hidalgo, el pastor José Rumbia incitaba al pueblo a asumir su propio destino. En Puebla, entre los principales activistas cívicos se encontraban, además de las sociedades liberales independientes, las alumnas y maestras de la Escuela Normal Metodista para Mujeres y los alumnos del Instituto Metodista Mexicano y su Sociedad Melchor Ocampo.¹²³ En esa ciudad, el joven alumno metodista Genaro Paz habló en nombre del Grupo Reformista y Constitucional durante la fiesta cívica del 5 de Mayo. Paz insistió en que "las elecciones de los mandatarios hasta hoy no han sido [hechas] verdaderamente por el pueblo" y alentó a sus oyentes a concurrir a las urnas en las ya próximas elecciones.¹²⁴

No obstante, a pesar del activismo cívico de esos grupos minoritarios, las elecciones no fueron distintas a las anteriores, por lo que los periódicos liberales independien-

tes hicieron énfasis una vez más en la apatía del pueblo y en la ausencia del elemento popular en las mismas.

Con la reelección de Díaz, el intento de creación de un movimiento de oposición unitario dentro de la legalidad había fracasado. La única respuesta a los acontecimientos electorales fue el boicoteo del acto del 18 de julio.¹²⁵ En los meses que siguieron, los diputados del grupo liberal de la Cámara de Diputados lograron que se aceptara una acusación en contra del gobernador Cahuantzi, de Tlaxcala, por haber violado las Leyes de Reforma, aunque más tarde fue exonerado. Por su lado, las persecuciones retomaron su curso, y esta vez se dirigieron en particular contra los protestantes de las regiones de apoyo al Grupo y contra algunos miembros de los clubes. Francisco J. Miranda, por ejemplo, presidente del club liberal del Puerto de Veracruz, perdió su empleo en un banco del puerto. Esas persecuciones selectivas ponían de manifiesto las continuas presiones ejercidas contra los liberales inconformes.¹²⁶

La disolución del Grupo Reformista y Constitucional, una vez pasadas las elecciones, reflejó la dificultad de pasar de los círculos de pensamiento privados a una organización política unificada y de mantener un movimiento unitario fuera de un objetivo meramente electoral. Aparte de los reclamos por el sufragio libre y la no reelección, de por sí

muy genéricos, no surgió ninguna plataforma política que tomara en cuenta los problemas sociales que enfrentaban las masas campesinas o los sectores obreros. Empero, se logró adquirir, sobre todo, una experiencia nueva, ya que se pudo evitar la represión preelectoral, como la que se dio en mayo de 1892, y se logró también una primera organización a nivel nacional en torno a un activismo político. En los cuatro años que siguieron, los protestantes y los liberales radicales continuaron con sus prácticas cívicas y sus críticas al centralismo, a la falta de democracia y a las violaciones de la Iglesia Católica a las Leyes de Reforma.¹²⁷ Con la experiencia de ese verano de 1896, creció entre esos activistas religiosos y cívicos la conciencia de pertenecer a un "pueblo liberal" y a un "partido liberal" que no eran los que estaban en el poder. Lo único que les faltaba era una chispa que pudiera encender de nuevo esa organización latente cuyo programa consistía, en lo inmediato -como lo proclamaba José Rumbia desde Zacualtipán, Hidalgo, en su discurso del 16 de septiembre de 1897-, "en sembrar en el pueblo la ilustración y la regeneración[...] para que el pueblo se levante por el pueblo mismo".¹²⁸

¹ Cosío Villegas, 1985, t. I, pp. 258-259; Cosío Villegas, 1959, p. 801; "Thomson to Ellinwood", Zacatecas, 20 de octubre de 1876, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1876, f. 129.

² Cosío Villegas, 1985, t. I, p. 213. En "Maxwell Phillips to Ellinwood", Zacatecas, 26 de junio de 1877, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1877, f. 170, puede encontrarse un análisis protestante de ese debilitamiento del Partido Liberal.

³ El Siglo XIX, 19 de febrero de 1877, p. 2

⁴ Acerca de la amenaza lerdistas, véase: "Maxwell Phillips to Ellinwood", Zacatecas, 20 de mayo de 1877, en PCBFM-MCR, vol. 52, 1877, f. 165; Cosío Villegas, 1983, t. I, p. 124; González y González, 1977, pp. 242-243; "Henry Thomson to Ellinwood", Saltillo, 18 de abril de 1877, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1877, f. 159; "Maxwell Phillips to Ellinwood", Zacatecas, 26 de junio de 1877, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1877, f. 170.

⁵ MR, 13 de febrero de 1877, p. 3; Cosío Villegas, 1959, p. 802.

⁶ "Rafael Jiménez a Díaz", Tixtla, Guerrero, 30 de septiembre de 1888, en CPD, L. 13, C. 20, D.009845; "Porfirio Díaz a Bernardo Reyes, México, 29 de noviembre de 1888, en CPD, L. 13, C. 23, D.011028.

⁷ Saez, 1986, p. 230; Cosío Villegas, 1983, t. I, pp. 434-435 y 439.

⁸ González Navarro, 1957, pp. 480-481; Adame Goddard, 1981, p. 103.

⁹ "Luis Mier y Terán y Manuel Cordero a los huéspedes invitados", México, 30 de julio de 1887, en CPD, L. 12, C. 13, D.006458; González Navarro, 1957, pp. 480-481; "Porfirio Díaz a Eulogio Gillow", México, 21 de marzo de 1891, en CPD, L. 16, C. 5, D.002488.

¹⁰ "Crescencio Carrillo a Díaz", Mérida, 15 de septiembre de 1893, en CPD, L. 18, D.013174; "Próspero Alarcón a Díaz", México, 15 de septiembre de 1894, en CPD, L. 19, D.014099; "Próspero Alarcón a Díaz", México, 19 de diciembre de 1900, en CPD, L. 25, C. 38, D.015056; "Ignacio Montes de Oca a Díaz", San Luis Potosí, 27 de diciembre de 1900, en CPD, L. 25, C. 39, D.015334.

¹¹ "Santiago de la Garza a Díaz", Saltillo, 28 de noviembre de 1896, en CPD, L. 21, C. 42, D.020996.

¹² González Navarro, 1957, pp. 480-481; "Santiago de la Garza a Díaz", Saltillo, 25 de diciembre de 1897, en CPD, L. 22, C. 34, D.016871.

¹³ "Atenógenes Silva a Díaz", Colima, 22 de septiembre de 1900, en CPD, L. 25, C. 32, D.012499; "Próspero Alarcón et

alii a Díaz, México, 21 de agosto de 1896, en CPD, L. 21, C. 26, D.012633.

¹⁴ Cosío Villegas, 1985, t. I, p. 623; AV, 3 de junio de 1881, p. 1; AV, 10 de febrero de 1884, p. 4; AV, 18 de agosto de 1883, p. 1; "Severo Malet Prevost to Mission Board", Zacatecas, 21 de septiembre de 1882, en PCBFM-MCR, vol. 54, 1882, f. 199; "Freeman T. Wallace to Mission Board Secretary", Zacatecas, 14 de marzo de 1881, en PCBFM-MCR, vol. 54, 1881, f. 43.

¹⁵ ET, 20 de octubre de 1883, citado por Valadés, 1948, t. II, p. 279; EF, 15 de febrero de 1888, p. 31; DH, 19 de diciembre de 1896, p. 1; DH, 20 de marzo de 1896, p. 2.

¹⁶ "Pelagio Labastida a Díaz", Tacubaya, 21 de mayo de 1889, en CPD, L. 14, C. 10, D.004795; "Ramón Ibarra a Díaz", Chilapila, 31 de enero de 1895, en CPD, L. 20, D.002970; Adame Goddard, 1981, p. 157; "Atenógenes Silva a Díaz", Zapotlán, 11 de octubre de 1900, en CPD, L. 25, C. 32, D.012531; "José de Jesús Portugal a Díaz", Saltillo, 5 de octubre de 1900, en CPD, L. 25, C. 32, D.012660; "Ignacio Montes de Oca a Díaz", San Luis Potosí, 5 de octubre de 1900, en CPD, L. 25, C. 32, D.012809.

¹⁷ González y González, 1977, pp. 242-243; Adame Goddard, 1981, p. 105.

¹⁸ Adame Goddard, 1981, p. 105; Alcalá, 1984, p. 265.

¹⁹ Guerra, 1986, t. I, p. 203.

²⁰ Alcalá, 1984, p. 265-268.

²¹ Adame Goddard, 1981, p. 127; Conger, 1985, p. 140.

²² "Carlos Canseco a Díaz", Oaxaca, 25 de septiembre de 1887, en CPD, L. 12, C. 17, D.008188.

²³ "Isaac Boyce to Ellinwood", Saltillo, 11 de octubre de 1887, en PCBFM-MCR, vol. 57, 1887, f. 354; "Isaac Boyce to Ellinwood", Saltillo, 5 de marzo de 1890, en PCBFM-MCR, vol. 59, 1890, f. 14.

²⁴ EF, 15 de febrero de 1888, p. 31.

²⁵ DH, 20 de marzo de 1895, p. 1.

²⁶ Adame Goddard, 1981, pp. 154 y 157; DH, 28 de marzo de 1896, p. 1; DH, 26 de marzo de 1896, p. 2; Conger, 1985, p. 193; Monseñor Averardi, citado por Meyer, J., 1985, p. 8.

²⁷ EF, 10 de diciembre de 1892, p. 181; HA, 30 de enero de 1898, p. 79; "John Miller to Ellinwood", Comalcalco, Tabasco 16 de octubre de 1894, en PCBFM-MCR, vol. 63, 1894, f. 32.

²⁸ "Hubert Brown to Ellinwood", México, 18 de agosto de 1886, en PCBFM-MCR, vol. 57, 1886, f. 131; EF, 15 de marzo de 1891, p. 46; DH, 10 de octubre de 1901, p. 2; ET, 10 de diciembre de 1893, p. 71; ET, 10 de enero de 1895, p. 10.

²⁹ HA, 4 de septiembre de 1898, p. 575. Respecto a una situación similar en Querétaro, véase la carta de Ponciano

Liceaga en la que denuncia "el predominio tan absoluto y decisivo que tiene en esta población el clero católico" y, por lo tanto, solicita su transferencia a otro lugar: "Ponciano Liceaga a Díaz", Querétaro, 1º de enero de 1891, en CPD, L. 16, C. 2, D.000595; y acerca de otra situación parecida en Michoacán, véase, MR, 4 de noviembre de 1886, p. 1.

³⁰ Valadés, 1948, t. II, p. 287. Acerca de las persecuciones contra los protestantes y los masones, véase, MR, 20 de agosto de 1884, p. 1.

³¹ ACI, mayo de 1881, pp. 10 y 14; ACI, julio de 1882, p. 18; ACI, septiembre de 1880, p. 46; "Francisco Meijueiro a secretario de gobernación", Oaxaca, 29 de abril de 1881, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Cultos, 1881, L. 1, f. 2; EM, 1º junio de 1881, p. 24; González Navarro, 1957, p. 472; ACI, agosto de 1884, p. 34; ACI, septiembre de 1884, p. 47; ACI, diciembre de 1884, p. 79; ACI, enero de 1885, p. 87; ACI, marzo de 1885, p. 102; "John M. Greene to Ellinwood", México, 7 de abril de 1884, en PCBFM-MCR, vol. 55, 1884, f. 191; MR, 24 de agosto de 1887, p. 3; MR, 6 de septiembre de 1887, p. 1; MR, 1º octubre de 1887, p. 1; "Tranquilino del Valle a Díaz", Oaxaca, 4 de noviembre de 1887, en CPD, L. 12, C. 23, D.011428; "Henry Thomson et alli a Díaz", México, 8 de octubre de 1887, en CPD, L. 12, C. 20, D.008741; "Samuel P. Craver et alli a Díaz", Puebla, 10 de marzo de 1891, en CPD, L. 16, C. 5, D.002343; DH, 18 de marzo de 1891, p. 1.

³² La lista detallada de los "mártires" se encuentra en ACI, 15 de febrero de 1888, pp. 26-27; MR, 3 de septiembre de 1887, p. 1.

³³ Sobre el "martirologio" de los periodistas, véase Cosío Villegas, 1985, t. II, p. 232, y EX, 15 de marzo de 1885, pp. 2-4. Además, respecto al caso de Luis González, véase MR, 3 de marzo de 1885, p. 1, y EX, 8 de marzo de 1885, pp. 1-8. Acerca de otras detenciones, véase MR, 7 de julio de 1885, p. 3; MR, 13 de abril de 1886, p. 1; MR, 22 de junio de 1886, p. 2; MR, 23 de junio de 1886, p. 1.

³⁴ "Ciudadanos de Barrón Escandón a Ministro de Gobernación", Barrón Escandón, 28 de febrero de 1882, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Cultos, 1882, L. 1, ff. 21-22. Acerca de las denuncias en la prensa liberal independiente, véase MR, 27 de agosto de 1881, p. 1; MR, 29 de septiembre de 1881, p. 2; MR, 17 de enero de 1882, p. 1; MR, 26 de julio de 1882, p. 1; ACI, 1º de enero de 1889, p. 5; ACI, 15 de agosto de 1889, p. 123; "Joseph M. Greene to Ellinwood", México, 4 de abril de 1885, en PCBFM-MCR, vol. 56, 1885, f. 72; González Navarro, 1957, p. 478; MR, 30 de julio de 1887, p. 3.

³⁵ "Augustus P. Keil to Ellinwood", México, 28 de diciembre de 1880, en PCBFM-MCR, vol. 53, 1880, f. 254; "Simón Cravioto a Secretario de Gobernación", Pachuca, 19 de abril de 1891, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Cultos, 1881, L. 1, f. 14; "Mariano Grajales a Secretario de Gobernación", Tlaxcala, 30 de abril de 1881, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Cultos, 1881, L. 1, f. 26; "José Iturbide a Secretario de Gobernación", Toluca, 15 de abril de 1881, en AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Cultos, 1881, L. 1, f. 29; "Circular suscrita en México el 11 de abril de 1881 por el Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación, Carlos Díez Gutiérrez", en Periódico Oficial del Estado de Puebla, 17 de abril de 1881, pp. 114-115; Periódico Oficial del Estado de Puebla, 6 de abril de 1881, pp. 38-40; "Contestación del Presidente de la República al ocuro de los protestantes del 3 de marzo de 1881", en EM, junio de 1881, p. 24.

³⁶ "Primitivo A. Rodríguez a Díaz", México, 31 de agosto de 1885, en CPD, L. 10, C. 18, D.008532; "Porfirio Díaz a Abraham Bandala", México, 31 de agosto de 1885, en CPD, L. 10, C. 16, D.007742; "Abraham Bandala a Díaz", San Juan Bautista, 11 de septiembre de 1885, en CPD, L. 10, C. 18, D.008792; "Porfirio Díaz a Rosendo Márquez", México, 21 de diciembre de 1887, en CPD, L. 12, C. 25, D.012209.

³⁷ "Porfirio Díaz a Rosendo Márquez", México, 18 de marzo de 1891, en CPD, L. 16, C. 6, D.002699; "Porfirio Díaz a Rosendo Márquez", México, 21 de abril de 1892, en CPD, L. 17, C. 12, D.005913; DH, 18 de marzo de 1891, p. 1; HA, 22 de marzo de 1891, p. 7.

³⁸ "Eduardo Sánchez Camacho a Señor Arzobispo y señores obispos del Quinto Concilio Provincial", Ciudad Victoria, Tamaulipas, 23 de septiembre de 1896, en ACI, 15 de octubre de 1896, p. 161; "Eduardo Sánchez Camacho a Díaz", Ciudad Victoria, 23 de septiembre de 1896, en CPD, L. 21, C. 33, D.016163. Para un examen detallado de este asunto, véase Conger, 1985, pp. 191-207; EM, enero de 1888, p. 11.

³⁹ "Eduardo Sánchez Camacho a Díaz", Ciudad Victoria, 26 de septiembre de 1896, en CPD, L. 21, C. 37, D.018313; "Porfirio Díaz a Sánchez Camacho", México, 2 de octubre de 1896, en CPD, L. 21, C. 37, D.018314.

⁴⁰ MR, 4 de marzo de 1877, p. 3; EF, 10 de enero de 1902, p. 4.

⁴¹ AV, 3 de junio de 1882, p. 1; AV, 11 de noviembre de 1882, p. 1; AV, 18 de agosto de 1883, p. 1; AV, 10 de febrero de 1884, p. 4; ACI, noviembre de 1878, p. 58; "Rosendo Márquez a Díaz", Puebla, 20 de diciembre de 1884, en CPD, L. 9, C. 3, D.001235; "Manuel García a Díaz", Zacatlán, Puebla,

21 de diciembre de 1884, en CPD, L. 9, C. 4, D.001721; AV, 23 de enero de 1892, p. 3; HA, 29 de mayo e 1898, p. 367; DH, 12 de julio de 1901, p. 2; DH, 6 de agosto de 1901, p. 1; DH, 21 de julio de 1901, p. 2; ACI, 19 de febrero de 1893, p. 30.

⁴² DH, 18 de diciembre de 1889, p. 1; EF, 19 de junio de 1888, p. 87; EF, 15 de diciembre de 1886, p. 191; EF, 19 de febrero de 1887, p. 21; EF, 15 de octubre de 1898, p. 57; "La reacción en Tabasco", en DH, 10 de agosto de 1889, p. 1; "Greene to Ellinwood", México, 13 de octubre de 1887, en PCBFM-MCR, vol. 57, 1887, f. 321.

⁴³ "Severo Malet Prevost to Ellinwood", Zacatecas, 21 de septiembre de 1882, en PCBFM-MCR, vol. 54, 1882, f. 199; "Severo Malet Prevost to Ellinwood", Zacatecas, 19 de julio de 1882, en PCBFM-MCR, vol. 54, 1882, f. 181; "Freeman T. Wallace to Ellinwood", Zacatecas, 14 de marzo de 1881, en PCBFM-MCR, vol. 54, 1882, f. 43; Planchet, 1906, p. 37.

⁴⁴ La biografía metodista de Simón Loza se encuentra en ACI, 15 de abril de 1889, p. 59; véase, además, ACI, septiembre de 1882, p. 46; ACI, abril de 1880, p. 7.

⁴⁵ "Lino S. Mazo (Simón Loza) a Vicente García Torres", Guanajuato, en MR, 17 de julio de 1877, p. 2. Las primeras cartas de Loza se encuentran en MR, 7 de junio de 1877, p. 1, y MR, 27 de junio de 1877, p. 1.

⁴⁶ "Lino S. Mazo (Simón Loza) a Vicente García Torres", Guanajuato, 6 de febrero de 1880, en MR, 13 de febrero de 1880, p. 2.

⁴⁷ "Lino S. Mazo (Simón Loza) a Vicente García Torres", Guanajuato, 5 de junio de 1878, en MR, 14 de junio de 1878, p. 1.

⁴⁸ Simón Loza, "La Libertad", en EM, noviembre de 1881, p. 43; véase también "Lino S. Mazo (Simón Loza) a Vicente García Torres", Guanajuato, 6 de diciembre de 1878, en MR, 3 de enero de 1879, p. 1.

⁴⁹ "Lino S. Mazo (Simón Loza) a Vicente García Torres", Guanajuato, 6 de febrero de 1880, en MR, 13 de febrero de 1880, p. 2; MR, 31 de marzo de 1880, p. 1; EF, 15 de octubre de 1888, p. 159; Villegas, 1983, t. I, p. 546.

⁵⁰ "Cándido Méndez et alli a Vicente García Torres", Comalcalco, 29 de febrero de 1880, en MR, 20 de marzo de 1880, p. 1; MR, 21 de agosto de 1880, p. 1; "José María Bucio et alli a Vicente García Torres", Tuxpan, Michoacán, 19 de julio de 1880, en MR, 4 de agosto de 1880, p. 1.

⁵¹ MR, 2 de julio de 1880, p. 1; "Lino S. Mazo (Simón Loza) a Vicente García Torres", Guanajuato, 26 de abril de 1880, en MR, 8 de mayo de 1880, p. 1.

⁵² MR, 27 de agosto de 1881, p. 1; MR, 5 de octubre de 1881, p. 1; MR, 23 de septiembre de 1882, p. 1; MR, 28 de

noviembre de 1882, p. 1; MR, 6 de febrero de 1883, p. 1; MR, 12 de septiembre de 1883, p. 1; García Díaz, 1981, p. 88; "Lino S. Mazo (Simón Loza) a Vicente García Torres", Orizaba, 10 de junio de 1884, en MR, 7 de junio de 1884, p. 1.

⁵³ La biografía metodista de Emilio Fuentes y Betancourt se encuentra en ACI, 19 de agosto de 1909, p. 521; véase, además, ACI, 10 de noviembre de 1881, p. 58; ACI, 15 de febrero de 1887, p. 31; MR, 18 de abril de 1884, p. 3. Emilio Fuentes y Betancourt sucedió como editorialista de El Monitor Republicano a Federico Mendoza y Vizcaina, considerado en 1906 como un antiguo alumno del seminario presbiteriano de Tlalpan; sin embargo, no encontramos ninguna otra mención a Mendoza y Vizcaina como protestante; véase EF, 10 de julio de 1906, p. 109.

⁵⁴ "Boletín del Monitor", en MR, 30 de abril de 1884, p. 1; MR, 2 de mayo de 1884, p. 1; MR, 5 de agosto de 1884, p. 1; MR, 24 de octubre de 1884, p. 1; MR, 12 de noviembre de 1884, p. 1; MR, 28 de noviembre de 1884, p. 1.

⁵⁵ MR, 22 de abril de 1884, p. 1; MR, 24 de abril de 1884, p. 1; MR, 14 de mayo de 1884, p. 1; MR, 6 de enero de 1885, p. 1; MR, 13 de febrero de 1885, p. 2; Cosío Villegas, 1983, t. I, pp. 566-567 y 578.

⁵⁶ MR, 6 de enero de 1885, p. 1.

⁵⁷ "Pedro Flores Valderrama a Vicente García Torres", Omitlán, Hidalgo, 10 de agosto de 1885, en MR, 20 de agosto de 1885, p. 1.

⁵⁸ Cosío Villegas, 1985, t. I, p. 105; GA, 5 de febrero de 1886, pp. 1-2; GA, 12 de febrero de 1886, p. 1; GA, 28 de marzo de 1886, p. 4. Respecto a Francisco Aguilar como litógrafo y pastor metodista, véase ARMEC, 1875, p. 139; "William Simpson to William Butler", Veracruz, 17 de marzo de 1884, en AM-LWB, 1873-1876; además, "Francisco Aguilar a Vicente García Torres", Xochiaca, México, en MR, 29 de septiembre de 1881, p. 2; EM, octubre de 1881, p. 39; EM, julio de 1880, p. 27; EM, julio de 1883, p. 38.

⁵⁹ GA, 12 de febrero de 1886, p. 1; AV, 12 de junio de 1886, p. 4.

⁶⁰ EF, septiembre de 1885, p. 67; EF, 15 de mayo de 1886, p. 78; además, véase EF, 15 de junio de 1886, p. 94; EF, 10 de agosto de 1886, p. 118; EF, 10 de marzo de 1887, p. 38; EF, 10 de febrero de 1887, p. 22. Respecto a planteamientos similares, véase Luis Enoch Calleja, "La Constitución y las Leyes de Reforma", en EM, junio de 1883, p. 33.

⁶¹ MR, 10 de febrero de 1879, p. 1. Esa alianza entre El Monitor Republicano y los protestantes es manifiesta no solamente por los periodistas pastores protestantes que colaboraron entre 1877 y 1885, sino también porque las cartas

que los líderes protestantes enviaban al periódico y que éste reproducía, como las de Francisco Islas, de Acayuca, Hidalgo, Severiano Gallegos, de Chimalhuacán, México, Francisco Aguilar, de Xochiaca, México, y las ya citadas de Tuxpan, Michoacán, y Comalcalco, Tabasco, confirman la unidad de la opción adoptada en cuanto al rechazo a las violaciones católicas, a las manipulaciones electorales y al favoritismo político, y a una común reivindicación democrática. Además de las cartas antes citadas, véase MR, 9 de marzo de 1879, p. 3; MR, 19 de diciembre de 1879, p. 1; MR, 10 de julio de 1881, p. 1; MR, 4 de febrero de 1882, p. 3; MR, 23 de agosto de 1884, p. 1; MR, 15 de noviembre de 1884, p. 3; MR, 28 de agosto de 1884, p. 1; MR, 22 de octubre de 1885, p. 1; MR, 20 de febrero de 1885, p. 1; MR, 22 de marzo de 1885, p. 3.

⁶² EX, 8 de marzo de 1885, pp. 1-7; AV, 5 de septiembre de 1885, p. 4; AV, 12 de junio de 1886, p. 4; "Francisco Aguilar a Vicente García Torres", Morelia, 16 de junio de 1886, en MR, 22 de junio de 1886, p. 2; GA, 30 de mayo de 1886, pp. 1-2.

⁶³ MR, 4 de agosto de 1886, p. 1.

⁶⁴ Cosío Villegas, 1983, t. I, p. 578.

⁶⁵ "Discurso del Lic. D. José Eligio Muñoz...", en MR, 22 de julio de 1886, p. 1. Es interesante hacer notar que, dos años después, el 15 de septiembre, él mismo profería sus discursos en el templo metodista de la ciudad de Chihuahua, en el que se reunían los protestantes y los liberales independientes debido a las presiones del gobierno, que les negaba cualquier otro lugar de reunión; cf. EF, 15 de octubre de 1888, p. 159.

⁶⁶ GA, 14 de marzo de 1886, p. 1.

⁶⁷ DH, 25 de agosto de 1888, p. 3; DH, 19 de octubre de 1888, p. 1; HA, 10 de noviembre de 1889, p. 2; HA, 3 de abril de 1887, p. 6; HA, 13 de noviembre de 1887, p. 2; HA, 26 de agosto de 1888, p. 2.

⁶⁸ ACI, 10 de julio de 1887, p. 109.

⁶⁹ DH, 14 de octubre de 1887, p. 1; MR, 19 de julio de 1887, p. 1; MR, 10 de octubre de 1887, p. 1; MR, 15 de octubre de 1887, p. 4; HA, 10 de septiembre de 1887, p. 6.

⁷⁰ MR, 16 de julio de 1887, p. 13; HA, 17 de julio de 1887, p. 5; DH, 12 de julio de 1887, p. 1; DH, 19 de julio de 1887, p. 2; EF, 15 de julio de 1887, p. 110; EF, 10 de agosto de 1887, p. 119; García Cantú, 1980, p. 112.

⁷¹ EF, 10 de agosto de 1887, p. 119.

⁷² MR, 21 de julio de 1887, p. 1; MR, 26 de agosto de 1887, p. 1; MR, septiembre de 1887, p. 1; MR, 5 de julio de 1888, p. 1; MR, 25 de enero de 1888, p. 1.

⁷³ EF, 10 de junio de 1887, p. 87; EF, 10 de julio de 1887, p. 101; EF, 10 de marzo de 1887, p. 38; EF, 15 de mayo de 1886, p. 78.

⁷⁴ Pedro Flores Valderrama, "Ahora o Nunca", en ACI, 15 de julio de 1887, p. 110.

⁷⁵ MR, 10 de julio de 1888, p. 1; Guillermo A. Scott, "La prensa y la República", en EF, 10 de abril de 1886, p. 50; EF, 10 de junio de 1886, p. 94; EF, 10 de octubre de 1887, p. 147; "Resultados de un mal gobierno", en EF, 10 de junio de 1888, p. 81; EF, 10 de agosto de 1888, p. 119; ACI, 10 de julio de 1888, p. 98; ACI, 10 de agosto de 1888, p. 116; Pedro Flores Valderrama, "¿Qué vendrá después?", en ACI, 10 de noviembre de 1888, p. 161.

⁷⁶ MR, 19 de julio de 1888, p. 1; MR, 2 de agosto de 1889, p. 1; DH, 14 de octubre de 1888, p. 1; EF, 10 de julio de 1888, p. 103; "Refracciones políticas, favoritismo", en EF, 10 de marzo de 1887, p. 38; Pedro Flores Valderrama, "El dedo en la llaga", en ACI, 10 de enero de 1889, p. 7.

⁷⁷ HA, 11 mayo de 1890, p. 2; DH, 10 de noviembre de 1889, p. 3; DH, 28 de junio de 1890, p. 1.

⁷⁸ Acerca de las persecuciones contra la prensa independiente, véase MR, 30 de enero de 1889, p. 3; MR, 29 de noviembre de 1888, p. 1; MR, 17 de octubre de 1891, p. 3. En cuanto a la actitud de la Iglesia Católica, Adame Goddard, 1981, pp. 104-105 y 127. Ese apoyo, por cierto, no fue unánime; además, siempre hubo católicos minoritarios opuestos al régimen.

⁷⁹ Mateos, 1965, p. 335.

⁸⁰ DH, 7 de febrero de 1890, pp. 2-3; DH, 7 de febrero de 1890, p. 1; DH, 10 de abril de 1890, p. 1; MR, 6 de febrero de 1890, p. 3; MR, 21 de febrero de 1890, p. 3.

⁸¹ Acerca de Felipe Xochihua, como pastor protestante, véase EA, 26 de julio de 1888, p. 3; ACI, 10 de octubre de 1888, p. 146; y como director de periódicos liberales de oposición, HA, 5 de febrero de 1893, p. 7; HA, 30 de abril de 1893, p. 7; HA, 9 de julio de 1893, p. 7; ACI, 15 de agosto de 1893, p. 138. Respecto a Jesús Medina como pastor protestante, véase "Maxwell Phillips to Ellinwood", México, 9 de agosto de 1873, en PCBFM-MCR, vol. 51, 1873, f. 116; AE, 7 de julio de 1875, p. 4; EM, marzo de 1879, p. 10; EM, mayo de 1883, p. 31; EA, 13 de febrero de 1888, p. 3; EP, 15 de marzo de 1908, p. 1; y como masón y director de El Boaezo, véase PL, 28 de enero de 1896, p. 1; PL, 25 de enero de 1896, p. 1; HA, 26 de enero de 1896, p. 7; MR, 6 de noviembre de 1895, p. 2; EP, 15 de marzo de 1908, p. 1; EP, 17 de marzo de 1908, p. 1; BM, enero de 1893, p. 167.

⁸² AV, 25 de enero de 1900, p. 1.

⁸³ "Jesús Medina a Guillermo Patterson", México, 3 de marzo de 1879, en EM, mayo de 1879, p. 20; EM, abril de 1879, p. 14; MR, 6 de noviembre de 1895, p. 1; HA, 26 de enero de 1896, p. 7.

⁸⁴ Véase, por ejemplo, la lista de masones del rito escocés en DH, 10 de abril de 1890, p. 1; DH, 24 de diciembre de 1895, p. 1.

⁸⁵ Guerra, 1986, t. I, p. 154; LP, 11 de junio de 1902, p. 1; ACI, 5 de junio de 1902, p. 184.

⁸⁶ "Lino S. Mazo (Simón Loza) a Vicente García Torres", Guanajuato, 24 de noviembre de 1882, en MR, 28 de noviembre de 1882, p. 1; Nicolás Pérez Moreno, "¿Los católicos pueden ser masones?", en BM, marzo de 1898, pp. 163-165.

⁸⁷ Chism, 1899, pp. 62-77.

⁸⁸ Filomeno Mata era miembro del Gran Consistorio del Supremo Consejo de Rito Escocés de Antiguos y Aceptados Masones en 1895; véase DH, 24 de diciembre de 1895, p. 1; BM, enero de 1893, p. 139; BM, febrero de 1893, p. 180.

⁸⁹ Por ejemplo, la logia Morelos de Comalcalco, cf. DH, 23 de septiembre de 1895, p. 1; y masones como José de la Luz Palafox, en Puebla, y Gabriel Barranco Pardo, en Tulancingo, Hidalgo, ambos vinculados al Grupo Reformista y a masones del rito escocés, cf. BM, enero de 1893, p. 133; BM, febrero de 1893, p. 179; DH, 15 de agosto de 1896, p. 1; HA, 22 de diciembre de 1895, p. 7. Respecto al respaldo que recibió el movimiento Reformista de los miembros de las logias de Tampico, véase también DH, 17 de agosto de 1896, p. 3, BM, marzo-abril de 1893, p. 233.

⁹⁰ Guerra, 1986, t. I, p. 154.

⁹¹ MR, 12 de agosto de 1890, p. 3; MR, 9 de julio de 1891, p. 3; MR, de diciembre de 1894, p. 1; Cosío Villegas, 1983, t. II, p. 362; MR, 25 de noviembre de 1893, p. 2.

⁹² "Refacciones Políticas, Confidencias", en EF, 10 de abril de 1892, p. 53.

⁹³ "Refacciones Políticas, El diablo en el poder, el porqué de algunos levantamientos contra la autoridad", en EF, 15 de septiembre de 1892, p. 141; "Refacciones Políticas, De los jefes políticos", EF, 10 de julio de 1892, p. 101.

⁹⁴ Abraham Franco, "Un gobierno providencia", EF, 10 de mayo de 1893, p. 70. Acerca de Abraham Franco como masón, véase BM, enero de 1893, p. 133.

⁹⁵ Véase, por ejemplo, EF, 15 de febrero de 1890, p. 30; EF, 15 de julio de 1899, p. 111; ACI, 10 de abril de 1896, p. 48; ACI, 15 de septiembre de 1896, habla de "El Hijo del Ahuizote, querido colega"; AV, 28 de enero de 1900, p. 1.

⁹⁶ ACI, 10 de noviembre de 1888, p. 162; EF, 15 de junio de 1904, p. 89; ACI, 3 de noviembre de 1898, p. 348; DH, 27

de julio de 1895, p. 1; DH, 25 de julio de 1895, p. 1; EN, 21 de noviembre de 1904, p. 1; ACI, 16 de enero de 1913, p. 47.

⁹⁷ EF, 10 de septiembre de 1888, p. 134; EF, 10 de enero de 1902, p. 3; "Miembros de la junta patriótica de Comalcalco a Coronel Gregorio Méndez", Comalcalco, 8 de octubre de 1885, en MR, 22 de octubre de 1885, p. 1; DH, 22 de septiembre de 1895, p. 1.

⁹⁸ EF, 10 de agosto de 1887, p. 119; MR, 22 de septiembre de 1877, p. 3; EF, 10 de octubre de 1888, p. 151; MR, 2 de marzo de 1889, p. 3.

⁹⁹ HA, 29 de mayo de 1898, pp. 351 y 367.

¹⁰⁰ ACI, 14 de diciembre de 1899, p. 412; ACI, 25 de marzo de 1897, p. 96; ACI, 5 de julio de 1900, p. 211; ACI, 27 de diciembre de 1900, p. 413.

¹⁰¹ MR, 11 de junio de 1885, p. 3; MR, 19 de mayo de 1885, p. 3; AV, 23 de enero de 1892, p. 3; AV, 3 de marzo de 1892, p. 3.

¹⁰² Cosío Villegas, 1985, t. II, pp. 494-524. Por ejemplo, la meta de la Sociedad Benito Juárez de Toluca era desarrollar el espíritu patriótico; cf. MR, 19 de mayo de 1885, p. 3; también, MR, 15 de mayo de 1890, p. 78. En octubre de 1895, el Grupo Reformista y Constitucional llevó a su número máximo esas celebraciones, ya que sus afiliados conmemoraron 13 fechas en el año, sin contar las de sus localidades; véase MR, 12 de octubre de 1895, p. 1.

¹⁰³ DH, 19 de julio de 1891, p. 1; "Las fiestas cívicas y las fiestas onomásticas", en DH, 9 de septiembre de 1892, p. 1; DH, 6 de mayo de 1893, p. 1; MR, 9 de julio de 1891, p. 3; "Las fiestas del 2 de abril", ED, 5 de abril de 1895, p. 1; HA, 16 de agosto de 1891, p. 6; DH, 9 de octubre de 1896, p. 1; Cosío Villegas, 1985, t. II, pp. 366-371.

¹⁰⁴ EF, 15 de julio de 1888, p. 119. Como lo hace notar García Cantú, el acto cívico del 18 de julio de 1887 "fue una crítica abierta del porfiriato", García Cantú, 1980, p. 112.

¹⁰⁵ "Dos criterios opuestos para juzgar al pueblo mexicano, ¿Por qué no se le da instrucción cívica?", en DH, 15 de octubre de 1894, p. 1; DH, 19 de febrero de 1895, p. 1; "¿Es soberano el pueblo?", en ET, 15 de noviembre de 1896, p. 264; "El romanismo y la patria", ET, 15 de septiembre de 1896, p. 216; "Sección cívica, estudio de la Constitución", en ET, 10 de febrero de 1897, p. 34; Benjamín Novoa, "Instrucción cívica", en ACI, 6 de mayo de 1897, p. 143; DH, 19 de noviembre de 1895, p. 1.

¹⁰⁶ José Trinidad Pérez, "Homenaje a la memoria del gran reformador Melchor Ocampo", Zitácuaro, 6 de enero de 1891,

en DH, 29 de enero de 1891, p. 1; "Alocución pronunciada en la Respetable Logia Melchor Ocampo, Tuxpan, Michoacán, el 3 de junio de 1893, por Maximiano Palomino", en BM, junio de 1893, pp. 414-415; "Discurso pronunciado en Tuxpan, Veracruz, por el Señor José Rumbia el 16 de septiembre", en DH, 28 septiembre de 1895, p. 1.

¹⁰⁷ Guerra, 1986, t. I, p. 152.

¹⁰⁸ DH, 7 de enero de 1891, p. 1; "¿Dónde está el partido liberal?", en DH, 21 de enero de 1890, p. 1; DH, 3 de noviembre de 1891, p. 1; "Aceptaciones de la palabra liberal", en MR, 10 de junio de 1892, p. 1.

¹⁰⁹ DH, 28 septiembre de 1895, p. 1; "Discurso de José Rumbia el 30 de julio de 1897 en Zacualtipán, Hidalgo, en ACI, 12 de agosto de 1897, p. 259. Acerca de la represión en contra de la prensa liberal independiente, véase MR, 31 de mayo de 1892, p. 3; DH, 14 de octubre de 1891, p. 3; HA, 27 de diciembre de 1891, p. 7; HA, 30 de noviembre de 1890, p. 7.

¹¹⁰ La función asumida por El Monitor Republicano hasta 1896 fue la misma que asumieron El Diario del Hogar a partir de finales de 1887, cuando Filomeno Mata se opuso a la reelección, y El Hijo del Ahuizote. Entre 1887 y 1910, ninguno de los tres periódicos publicó un solo artículo en contra de los protestantes; por el contrario, llevaron a cabo una constante defensa de esos aliados liberales, en particular cuando sufrieron ataques de los sectores católicos.

¹¹¹ MR, 17 de mayo de 1892, p. 2; "Los presos políticos", en MR, 27 de mayo de 1892, p. 2; HA, 22 de mayo de 1892, p. 7; HA, 5 de junio de 1892, p. 7.

¹¹² HA, 30 de junio de 1895, p. 7; MR, 9 de julio de 1895, p. 2; Adame Goddard, 1981, pp. 156-157; Alcalá, 1984, pp. 276-278; "Ayer, hoy y mañana, etapas del liberalismo en México", DH, 26 de abril de 1895, p. 1; "Edicto del Sr. Arzobispo de México con motivo de la coronación de la Virgen de Guadalupe", México, 22 de septiembre de 1895, en MR, 10 de octubre de 1895, p. 1.

¹¹³ MR, 19 de julio de 1895, p. 3; HA, 21 de julio de 1895, p. 6.

¹¹⁴ "Discurso pronunciado por Pedro Flores Valderrama en honor de Benito Juárez en San Fernando", en DH, 23 de julio de 1895, p. 1; *idem.*, en MR, 20 de julio de 1895, p. 1.

¹¹⁵ Véase MR, julio de 1895 a abril de 1896; DH, julio de 1895 a abril de 1896; y HA, julio de 1895 a abril de 1896.

¹¹⁶ MR, 2 de octubre de 1895, p. 2; MR, 27 de noviembre de 1895, p. 3; DH, 22 de septiembre de 1895, p. 1.

¹¹⁷ DH, 28 de septiembre de 1895, p. 1; DH, 8 de septiembre de 1895, p. 1; MR, 27 de agosto de 1895, p. 2; DH, 27 de julio de 1895, p. 1.

¹¹⁸ DH, 17 de agosto de 1895, p. 3; MR, 20 de julio de 1895, p. 3; MR, 27 de agosto de 1895, p. 2; HA, 10 de diciembre de 1895, p. 7; "Al pueblo potosino, San Luis Potosí a 12 de febrero de 1901", en CPD, L. 26, C. 8, D.003087.

¹¹⁹ Entre los que se vincularon al Grupo se encontraban incluso algunos futuros actores de la revolución maderista, como los Figueroa, de Huitzuco, Guerrero, y se puede percibir cierta correspondencia entre algunas zonas de levantamiento maderista y la geografía de las sociedades vinculadas al Grupo Reformista y Constitucional; cf. DH, 11 de septiembre de 1895, p. 2.

¹²⁰ DH, 5 de febrero de 1896, p. 1; DH, 15 de abril de 1896, p. 1.

¹²¹ DH, 16 de abril de 1896, p. 1; DH, 9 de abril de 1896, p. 1.

¹²² HA, 10 de mayo de 1896, p. 7.

¹²³ MR, 6 de noviembre de 1895, p. 2; HA, 26 de enero de 1896, p. 7; DH, 15 de febrero de 1896, p. 2; DH, 14 de marzo de 1896, p. 1; DH, 10 de mayo de 1896, p. 1; DH, 24 de julio de 1896, p. 1; DH, 24 de mayo de 1896, p. 1.

¹²⁴ DH, 10 de mayo de 1896, p. 1; "Discurso pronunciado por el joven Vicente Osorio en la fiesta celebrada el 5 de mayo en Puebla", en DH, 16 de mayo de 1896, p. 2.

¹²⁵ MR, 14 de julio de 1896, p. 1; MR, 17 de julio de 1896, p. 2; MR, 19 de julio de 1896, p. 3; HA, 26 de julio de 1896, p. 7.

¹²⁶ MR, 19 de diciembre de 1896, p. 1; HA, 11 de octubre de 1896, p. 3; HA, 4 de octubre de 1896, p. 10; HA, 12 de noviembre de 1896, p. 11; DH, 4 de octubre de 1896, p. 1; DH, 6 de diciembre de 1895, p. 1; ACI, 30 de septiembre de 1897, p. 309; ACI, 25 de noviembre de 1897, p. 375.

¹²⁷ ACI, 13 de mayo de 1897, p. 149; ACI, 10 de julio de 1897, p. 203; ACI, 12 de agosto de 1897, p. 253; ET, 15 de febrero de 1897, p. 45; ET, 10 de diciembre de 1897, p. 272; "Más libertad", en EF, 15 de noviembre de 1898, p. 170.

¹²⁸ ACI, 30 de septiembre de 1897, pp. 309-310.

CAPITULO VI

LAS SOCIEDADES PROTESTANTES

ENTRE EL MAGONISMO Y EL MADERISMO

1900-1910

La meta principal del liberalismo radical de finales del siglo XIX, en el que participaban las sociedades protestantes, era lograr que se respetaran tanto la Constitución de 1857 como las Leyes de Reforma; su programa, rechazar activamente la política de conciliación del gobierno con la Iglesia Católica, puesto que tal política significaba una violación a las Leyes de Reforma, así como la manipulación electoral que sancionaba las reelecciones, ya que ello constituía una violación a la Constitución. En la práctica, ese programa consistió en el intento fracasado de organizar un movimiento cívico en 1896 y en las constantes celebraciones de actos cívicos con el propósito de hacer despertar a las masas a la vida política moderna.

Bajo la conducción de un grupo de liberales potosinos, el liberalismo radical se transformó paulatinamente a partir de 1900 y vivió una diferenciación progresiva en dos corrientes paralelas con un objetivo común: la lucha contra el régimen de Porfirio Díaz. La primera corriente, integrada

en su mayor parte por los liberales jóvenes, cuyos representantes más destacados fueron los hermanos Jesús y Ricardo Flores Magón. se mostró receptiva a las nuevas ideas políticas, anarquistas y socialistas, planteó la renovación total de las reivindicaciones liberales radicales y propuso el establecimiento de una nueva legislación, agraria y laboral en particular. Según esta corriente, para lograr el cambio que permitiera resolver la apremiante situación económica y social experimentada por la mayoría de la población mexicana no había otro camino que la lucha armada y la revolución. Encabezada por el rico hacendado Francisco I. Madero y basándose en las promesas de democratización de Díaz, la segunda corriente buscó desarrollar a partir de finales de 1908 un movimiento antirreeleccionista que permitiera vislumbrar un cambio pacífico por la vía electoral, aunque sus proposiciones para resolver los problemas sociales de las mayorías fueron muy moderadas. El anticatolicismo se mantuvo vivo en ambas corrientes, si bien en la antirreeleccionista adquirió matices peculiares. Los magonistas continuaron con el anticatolicismo estricto de los liberales radicales, mientras que los maderistas, sin poner en tela de juicio los principios liberales básicos de la separación entre la Iglesia y el Estado, intentaron superar la cuestión religiosa con el propósito de obtener el apoyo de los católicos democráticos.

En este capítulo me propongo examinar la posición adoptada por las sociedades protestantes, en cuanto asociaciones liberales radicales, respecto a la diferenciación mencionada. ¿En qué medida y de qué manera acompañaron a una u otra de las dos corrientes surgidas del liberalismo radical decimonónico?

El despertar del liberalismo radical

Después del fracaso del Grupo Reformista y Constitucional en su intento de creación de un frente liberal radical que permitiera luchar en las elecciones por un cambio político democrático, las sociedades liberales radicales, y entre ellas las protestantes, continuaron con sus actividades cívicas y con sus denuncias de las violaciones del clero católico, que contaba con la complicidad de los liberales en el poder, a las Leyes de Reforma. El desaliento de los sectores liberales se hizo patente cuando, con la quinta reelección de Díaz a la vista, Filomeno Mata, director del periódico liberal de oposición El Diario del Hogar, propuso sin éxito la alternancia en el poder.¹ En enero de 1900, Díaz resultó electo por quinta vez consecutiva en un ambiente político de morosidad y resignación entre los sectores liberales radicales, mismo que se reflejó en los comentarios de la prensa protestante, que consideraba que no se había tratado de una

elección, "sino solamente de una candidatura con el objeto de persuadir al general Díaz de que el pueblo desea que continúe en el poder".²

No obstante, la intranquilidad política se hacía sentir, en particular en algunos estados en los que las reelecciones de los gobernadores provocaban un malestar creciente entre los ciudadanos, cuyas cartas de protesta llegaban hasta el propio Porfirio Díaz. Decenas de ciudadanos del Estado de Guerrero se quejaban de la represión contra los opositores a la reelección del gobernador Antonio Mercado, represión que afectaba también a los protestantes de Tetela del Río, en el mismo estado.³ Del estado de Tlaxcala llegaban cartas en las que se hablaba de la "más completa desolación y miseria" provocadas por dieciséis años ya de administración del gobernador Próspero Cahuantzi, cuya candidatura a la reelección era apoyada por los ricos hacendados del norte, mientras que sólo en algunas poblaciones del centro sur los protestantes y los liberales radicales habían logrado conquistar las alcaldías de Tzompantepec, Panotla y La Trinidad Tepehitec, aunque se veían sometidos a constantes presiones por parte del gobierno estatal.⁴

La resignación de los protestantes no impidió que se sintieran vejados por las palabras que el Ministro de Gobernación, Ignacio Mariscal, pronunció en 1899 durante un brindis en Washington, plasmadas en un artículo publicado por el

periódico neoyorquino The Independent, con las que, además de "herir la conciencia liberal de la nación", denigró a los adeptos del protestantismo en México, cuyo interés religioso, según Mariscal, se reducía a la búsqueda de "panes y peces". Con la pluma de Pedro Flores Valderrama, la prensa protestante contestó con ardor a ese juicio sumario, haciendo énfasis en la participación del protestantismo en el progreso de la nación y afirmando que los protestantes "se encuentran entre los mejores ciudadanos de la República y pronto serán el más fuerte apoyo en el país del partido liberal".⁵

Como ya se indicó antes, el partido liberal al que se refería el periodista protestante no existía como organización política partidista, si bien decían pertenecer a él tanto los liberales conservadores del gobierno como el conjunto de sociedades liberales independientes (entre otras, las protestantes, las patrióticas, las masónicas relativamente autónomas de la Gran Dieta Simbólica y las espiritistas), cuya cohesión era el resultado de su oposición al liberalismo dominante y de su rechazo a la política de conciliación y al catolicismo.

Para dar forma a sus propósitos y con la esperanza de crear alguna vez un Partido Liberal "verdadero", los liberales radicales, independientes del liberalismo oficial, continuaban fundando sociedades que se daban como objetivos el

combate contra el clero y la lucha por la democracia electoral. En 1898, en continuidad con las actividades de la Logia Melchor Ocampo, se fundó en Puebla la Sociedad Patriótica Liberal Melchor Ocampo para combatir la conciliación del gobierno local con la Iglesia.⁶ En Zitácuaro, Michoacán, la junta patriótica permanente, animada desde 1895 por protestantes y liberales radicales -entre quienes destacaba la presencia del maestro de escuela José Trinidad Pérez-, redobló sus actividades cívicas, en especial en 1899.⁷

La fundación del "Club Liberal Ponciano Arriaga" en San Luis Potosí a principios del año de 1900, a iniciativa del ingeniero Camilo Arriaga, encuentra su explicación en ese contexto de actividad asociativa de los liberales radicales independientes. Ese club liberal radical, que atrajo a algunos estudiantes del Instituto Científico y Literario del Estado, además de a algunos protestantes como el pastor Apolonio N. Colunga,⁸ no se distinguía de las demás sociedades liberales radicales en lo concerniente a sus metas, fundamentalmente anticatólicas y cívicas; empero, la calidad intelectual y política de sus integrantes, así como cierto incidente, habrían de transformarlo en el centro motor de un movimiento de renovación liberal radical.

El obispo de San Luis Potosí, Ignacio Montes de Oca, había llevado siempre excelentes relaciones con los gobernadores del estado, y en todo el territorio de la diócesis

eran cosa común las frecuentes violaciones a las Leyes de Reforma. En los años anteriores, los liberales potosinos habían protestado a menudo contra tal situación. En 1888, denunciaron vigorosamente un discurso del obispo en Roma que "fue altamente ofensivo al sentido nacional mexicano" por haber dicho que, en México, la Iglesia se había visto regida por leyes más humillantes y crueles que en ninguna otra parte.⁹ El 6 de junio de 1900, en la asamblea del Congreso Internacional de Agencias Católicas celebrado en París, Montes de Oca pronunció igualmente un discurso en el que se felicitaba por las buenas relaciones de la Iglesia con el gobierno de Díaz, que había permitido restaurar el poder del clero y hacer a un lado las Leyes de Reforma.¹⁰ Esa intervención, publicada por el diario católico potosino El Estandarte a principios de agosto de 1900, provocó nuevamente la violenta reacción de los liberales radicales potosinos, quienes en el verano acusaron a Montes de Oca de manipulación ilegal de bienes raíces, aunque, gracias a la complacencia del tribunal local, Montes de Oca fue exonerado de la acusación.¹¹

El 30 de agosto, ante tan descarado contubernio entre las autoridades y el clero, Camilo Arriaga y los miembros del club liberal potosino lanzaron un manifiesto en el que invitaban al "partido liberal" a organizarse en clubes cuyas metas debían ser "procurar impedir las infracciones a las Leyes de Reforma, dar a conocer por la prensa los abusos del

clero y propagar ideas y principios liberales". Además, se proponía celebrar un Congreso Liberal el día 5 de febrero del año siguiente en el que se discutirían los medios para llevar a la práctica la unificación, solidaridad y fuerza del partido liberal con el propósito de "contener los avances del clericalismo y conseguir dentro del orden y de la ley la vigencia efectiva de las Leyes de Reforma".¹²

La iniciativa de los liberales potosinos no era original. La idea de crear un "verdadero" partido liberal, intransigente en materia religiosa, ya había sido lanzada en 1879 por José María Vigil, y retomada en 1885 por el metodista Fuentes y Betancourt en las mismas columnas del periódico liberal de oposición El Monitor Republicano. De igual manera, las denuncias de las infracciones del clero a las Leyes de Reforma eran "el pan nuestro de cada día" tanto de la prensa protestante como de la liberal independiente. Asimismo, la pedagogía liberal cívica era una práctica que había sido puesta nuevamente en actividad en 1896 por las sociedades afiliadas al Grupo Reformista y Constitucional. La única novedad era la convocatoria a una Asamblea Constituyente del movimiento liberal, lo que, por primera vez, podría permitir medir el respaldo efectivo logrado y definir las acciones futuras.

La respuesta protestante al llamamiento potosino

El llamamiento de los liberales potosinos encontró un gran eco tanto entre las sociedades protestantes como entre las demás asociaciones liberales radicales, cuyas labores eran continuas desde mediados del decenio de 1880. Entre septiembre de 1900 y febrero de 1901 se formaron aproximadamente cincuenta clubes, y después del congreso se sumaron otros tantos al movimiento.¹³

Los cincuenta clubes representados por sus delegados al Congreso Liberal de San Luis Potosí surgieron en los mismos lugares donde estaban establecidas las sociedades liberales que cuatro años antes se adhirieron al Grupo Reformista y Constitucional, como se indicó en el capítulo anterior (cf. Anexo II, Cuadro 10); esto es, provenían de regiones de antigua pedagogía liberal, esencialmente de los límites del México central, denso en población, como, por ejemplo, la sierra de Puebla -donde se formaron en torno al clan liberal serrano de los Méndez y los Bonilla-, las Huastecas hidalguense y potosina y el distrito de Zitácuaro, Michoacán. La mayor participación potosina se explica por la cercanía y por los contactos personales establecidos por el núcleo de la capital del estado. En esas poblaciones donde surgían los clubes, la coalición entre las logias masónicas, las sociedades protestantes y las liberales radicales había

definido desde hacía años el espacio liberal intransigente respecto a los intereses conjugados de los liberales "convenencieros" y de la Iglesia Católica y sus representantes locales. En Rayón, San Luis Potosí, el frente liberal radical estaba integrado ya en 1884 por el maestro de escuela y presidente de la sociedad espiritista Jesús Sáenz, el pastor y maestro presbiteriano Hexiquio Forcada y algunos estudiantes del colegio del estado, entre quienes muy probablemente se encontraba en esa época el joven Librado Rivera.¹⁴ En febrero de 1901, tanto Rivera como Forcada fueron delegados de sus respectivos clubes de Rayón y Ciudad Valles al Congreso Liberal.

De lo anterior se puede deducir que los clubes no surgieron de un día para otro de la nada por el solo poder de convocación del núcleo potosino. Sus miembros pertenecían a redes liberales radicales ya constituidas paulatinamente a partir de la primera reelección de Díaz. Por lo tanto, no es sorprendente el que, de los cincuenta clubes presentes en San Luis Potosí en febrero de 1901, por lo menos treinta y ocho hayan provenido de poblaciones donde existían asociaciones protestantes. En una decena de esas poblaciones en particular, los protestantes y los liberales radicales habían colaborado estrechamente para celebrar actos cívicos y liberales radicales, como en Zacualtipán, Hidalgo, Platón Sánchez, Veracruz, y Cuicatlán, Oaxaca. Y, de manera más

precisa, se puede hacer notar que siete clubes enviaron delegados protestantes, pastores y maestros de escuela.¹⁵ Esos delegados reflejaban el arraigo del movimiento liberal potosino en el antiguo terruño de la pedagogía liberal anticatólica y cívica. Así, de Ciudad Valles fue enviado el ya mencionado Hexiquio Forcada, uno de los primeros difusores del presbiterianismo en el distrito de Zitácuaro, Michoacán, y en las Huastecas hidalguense y potosina desde 1879.¹⁶ De Zimapán, Hidalgo, llegó al Congreso el maestro de escuela Gonzalo López, un "hijo del pueblo", y uno de los primeros asociados del pastor Miguel Arias para la creación en 1887 de una sociedad liberal propagadora de los principios reformistas.¹⁷ De Zitácuaro, Michoacán, uno de los bastiones de la propagación presbiteriana, llegaron el maestro de escuela José Trinidad Pérez y, por el club femenino, Aurora y Elvira Colín, todos involucrados desde los inicios del decenio de 1890 en la lucha liberal y protestante en su distrito y fundadores, a partir de 1895, de sus sociedades transformadas en clubes.¹⁸ De Tampico, Tamaulipas, fue enviado el maestro de escuela y masón Pompeyo Morales, entre los primeros que difundieron el presbiterianismo en la Chontalpa tabasqueña hacia el año de 1884 e íntimo amigo del pastor presbiteriano tampiqueño Pedro Trujillo.¹⁹ Por lo demás, el pastor Euclario M. Sein fue delegado por su club liberal de Matehuala, San Luis Potosí, y el pastor Francisco Santos Montelongo por

el de Cuencamé, Durango, poblaciones donde protestantes y liberales radicales formaban un frente cívico anticatólico y crítico de las autoridades locales.²⁰

La participación protestante en los clubes que recién empezaban a formarse fue probablemente mayor que lo que revelan los nombres de los delegados mencionados. El tesorero del club de Laredo, Tamaulipas, por ejemplo, era el pastor Ismael Támez. El presidente honorario del "Club Juan N. Méndez y Juan C. Bonilla" de Tetela de Ocampo, Puebla, era el maestro de escuela metodista Manuel Pozos, educado en la Escuela Normal Metodista de Puebla.²¹ El presidente del Club Liberal de Cuicatlán, Oaxaca, Benjamín Ladrón de Guevara, era un activo simpatizante del metodismo, al cual se convertiría más tarde y para cuyas actividades ofrecería su casa. También, los clubes de Tlacuilotepec, Puebla, y Batopilas, Chihuahua, fueron fundados por pastores protestantes; y otros pastores participaron asimismo en los clubes de Tlajomulco, Jalisco, y Santa Bárbara, Chihuahua.²² En fin, sin sobrestimarla, la participación de los intelectuales populares protestantes fue igualmente significativa tanto en los clubes como en el Congreso Liberal de 1901. Según el corresponsal potosino del periódico liberal porfirista La Patria, al Congreso "asistieron con carácter oficial muchos ministros protestantes dizque delegados o representantes de

agrupaciones liberales"; y, en mayo de 1902, el mismo periódico se quejaba con igual tono de que:

[...] los ministros protestantes que al principio nos parecían formales porque creíamos que se consagraban únicamente a dar forma a nuevas doctrinas, hoy se desacreditan ante la opinión pública por ir a tomar asiento en los clubes políticos [lo] que nada tiene que ver con la propaganda de su secta.²³

Fueron dos los factores que se conjugaron para que la presencia protestante se hiciera notar. En primer lugar, si bien los intelectuales populares protestantes, en su mayoría pastores y maestros de escuela, pertenecían a la clase media baja al igual que los demás jóvenes intelectuales potosinos, éstos, no obstante, provenían de sectores medios empobrecidos, mientras que los protestantes eran de origen rural, se encontraban en pleno ascenso social, por lo que se sentían llamados a ser los portavoces de su pueblo, y tenían aspiraciones políticas y sociales vinculadas con su posición recién adquirida, lo que se reflejaba en su preocupación por estar "decentemente vestidos y no de calzón blanco y huarachas indecorosas y nocivos para la salud".²⁴ En segundo lugar, la lucha emprendida por los liberales potosinos era la misma que ellos habían librado durante años, y así lo proclamaba uno de ellos en enero de 1901 en la ciudad de San

Luis Potosí: "Enseñar con la palabra y el ejemplo a todos sus paisanos a ejercer sus sagrados derechos cívicos y destruir los abusos por medio de lógicas razonadas y severas exposiciones".²⁵ Esa convergencia de los intereses protestantes con los del movimiento potosino fue subrayada también por la prensa protestante: El Abogado Cristiano Ilustrado, publicado por los metodistas en la ciudad de México, se alegraba de tal acontecimiento; El Testigo, por su parte, considerado por El Diario del Hogar como parte de la prensa independiente jalisciense y leído por los protestantes chihuahuenses, consideraba un deber "la unión de los jóvenes cristianos con los clubes liberales".²⁶

Por otra parte, el tono del Congreso Liberal de San Luis Potosí se vio fuertemente marcado por las intervenciones anticatólicas de los delegados protestantes, en particular las de los delegados de Zitácuaro. El pastor Apolonio N. Colunga, uno de los miembros del núcleo potosino, comentó más tarde que "las damas de Zitácuaro al hacer sus proposiciones fueron secundadas por la mayoría de los protestantes presentes allí".²⁷ Fueron sobresalientes los discursos de Elvira Colín -tratada por la prensa católica de "hija de Lutero" y comparada, por su radicalismo anticatólico, con la comunera francesa Louise Michel-, quien propuso "prohibir la práctica de los actos religiosos del clero católico", y de su hermana Aurora, quien abogó por la enseñanza laica.²⁸

Entre las resoluciones del Congreso destacaron las anticatólicas, como la de limitar el número de clérigos a uno por cada 10,000 habitantes y que quienes ingresaran al sacerdocio perdieran la nacionalidad mexicana; se propuso incluso obligar a toda corporación religiosa a llevar un registro contable y a pagar impuestos. Independientemente de estas resoluciones, se propuso también fortalecer la conciencia liberal mediante la creación de bibliotecas populares y conferencias públicas sobre instrucción cívica y fomentar un mayor interés en la práctica electoral, proposiciones todas que no eran nuevas, si se comparan con la plataforma de acción del Grupo Reformista y Constitucional y con la práctica de las sociedades liberales radicales, como tampoco constituyó una innovación la intención de fomentar un mayor interés popular en las ya próximas elecciones municipales.²⁹

Con todo, se tomaron dos resoluciones originales que atestiguaron la voluntad de lograr una organización política concreta, voluntad política que ya se encontraba presente en el llamamiento del 30 de agosto de 1900 con su intento por desarrollar "la iniciativa particular secundada y extendida hasta convertirse en acción colectiva". Se trataba de un elemento también latente ya en muchas declaraciones anteriores, como la del pastor Abraham Franco, quien, contra el "estado providencia", llamaba en 1892 "a recurrir a la voluntad perseverante del hombre, a la fuerza resultante de la

unión y al concurso de muchas voluntades para reducir a polvo" este Estado,³⁰ pero en San Luis Potosí fue donde por primera vez se tomaron medidas para salir de la iniciativa limitada de las logias y las sociedades protestantes y organizar una fuerza política liberal. Así, se constituyó al Club Ponciano Arriaga como el centro directivo de la Confederación de Clubes Liberales y, además, se acordó preparar a la mayor brevedad un programa político.³¹ Las consecuencias de esas decisiones fueron dos: por una parte, se concentró en el núcleo de intelectuales potosinos el futuro del movimiento, si bien se contaba con tres clubes suplentes (Pachuca, Tampico y Puebla) en caso de necesidad, y, por la otra, se produjo una dinámica a dos niveles, desfasado uno del otro: uno más acelerado, el del núcleo potosino, y otro más lento, el de los demás clubes y, en particular, de los intelectuales populares rurales.

En lo inmediato, podemos decir que, a pesar de que la relativa heterogeneidad de procedencia y edades pudo haber provocado diferencias entre los delegados rurales, de fuerte anticatolicismo, y los intelectuales de clase media urbana, entre quienes pudieron haber surgido preocupaciones de tipo más social e incluso una denuncia más marcada de la persona de Díaz, esas diferencias, si existieron, se vieron opacadas durante el Congreso.³² Lo que se dio entre todos los delegados fue más bien una unidad de propósitos, que consistió

en seguir adelante con la política liberal radical de defensa de la Constitución y de las Leyes de Reforma a través de una pedagogía liberal y cívica y de un enfrentamiento con el clero.

En este sentido, es poco probable que haya tenido un buen fundamento la afirmación posterior de Ricardo Flores Magón, retomada por Cockroft, según la cual la intención de los jóvenes intelectuales liberales urbanos consistía en "transformar a los simples comecuras en militantes antiporfiristas";³³ se trató quizás de una ingenuidad de estudiante, puesto que el anticatolicismo de la mayoría de los militantes liberales era desde mucho antes un verdadero antiporfirismo, como lo demuestra la posición adoptada por los militantes protestantes desde los inicios del porfirismo.

Ya desde entonces, la crítica a las violaciones a las Leyes de Reforma iba siempre acompañada por la condena de las reelecciones y las manipulaciones electorales. No es una casualidad el que el periódico Regeneración cite en la misma fecha como casos ejemplares de civismo, las elecciones municipales de los pueblos de Chimalhuacán, México, y Tizayuca, Hidalgo, donde los candidatos populares liberales radicales habían triunfado democráticamente en elecciones "limpias". Desde principios de los años 1870, en esos dos municipios existía una alianza de vigoroso anticatolicismo entre protestantes y liberales radicales cuyo corolario eran

las reivindicaciones de limpieza electoral.³⁴ En este sentido, para la mayoría de los militantes liberales radicales, el anticatolicismo constituyó un antiporfirismo, puesto que consideraba al porfirismo como un sistema político antidemocrático. Como lo hace notar Cockroft con toda razón, es probable que, a partir de abril de 1901, al producirse la represión del movimiento liberal y el encarcelamiento de sus líderes más destacados, algunos de entre los liberales radicales moderados se hayan apartado del movimiento en vista de que su protesta se limitaba a expresar su anticatolicismo y a pedir una reforma del régimen político porfirista desde adentro;³⁵ sin embargo, los protestantes no adoptaron esa actitud, sino que siguieron las directrices del programa liberal delineado en San Luis Potosí y desarrollado después.

Entre marzo y septiembre de 1901, los actos cívicos llevados a cabo en diversas poblaciones fueron el pretexto para pronunciar violentos discursos anticatólicos en los que la preocupación social, cuando existió, fue totalmente secundaria, incluso en el caso del de Díaz Soto y Gama en Pinos, Zacatecas.³⁶ En Puebla, los protestantes y los liberales radicales organizaron una manifestación "anticlerical" en la que participaron los miembros del frente liberal, constituido por la Sociedad Miguel Hidalgo, el Club Liberal Melchor Ocampo y los alumnos de las escuelas metodistas, del Colegio del Estado y del Liceo Melchor Ocampo, integrado por

los jóvenes estudiantes metodistas. Entre los discursos, el del profesor Andrés Cabrera, del Instituto Metodista Mexicano, se centró en la oposición a la conciliación con la Iglesia Católica y en la preocupación por depurar el partido liberal, "porque una legión de falsos liberales se ha mezclado en sus filas para destruir las leyes".³⁷ El 30 de julio, durante la ceremonia en conmemoración de Hidalgo celebrada en esa misma ciudad y organizada por la Sociedad Miguel Hidalgo y el Club Liberal Melchor Ocampo, Leopoldo A. García, joven alumno del Liceo Melchor Ocampo del Instituto Metodista Mexicano, llamó en su exaltado discurso a "encabezar el movimiento revolucionario si mañana la ley de la libertad es apagada por el soplo del cesarismo".³⁸ A esta exaltación liberal radical, respondía en Xochiapulco (sierra norte de Puebla) el activismo cívico del maestro metodista Manuel Pozos, quien, enarbolando el lema bíblico "si no sois con la libertad seréis sus enemigos", ponía en práctica una verdadera saturación pedagógica liberal: diez días antes de la fiesta en honor a Juárez, todas las casas debían estar con las luces encendidas de las 7 a las 10 de la noche y adornadas de banderas con el lema "El respeto al derecho ajeno es la paz"; además, en cada casa, el jefe de familia debía dar una hora diaria de lectura del catecismo constitucional de Nicolás Pizarro, de la ley del 14 de diciembre de 1874, de las reformas constitucionales del 25 de septiembre

de 1873 y de la vida de Benito Juárez. Este mismo programa se desarrollaba durante una hora diaria en las escuelas municipales, y en las calles se pronunciaban discursos cívicos.³⁹

Fueron pocas las poblaciones donde la pedagogía liberal alcanzó la intensidad del proyecto de los serranos poblanos, pero todos los discursos cívicos tuvieron la fuerza del que pronunció Díaz Soto y Gama en Pinos, Zacatecas, en la mayoría de los pueblos donde actuaron los protestantes, sin que necesariamente se haya desatado la represión contra ellos.

La represión, como lo hace notar François-Xavier Guerra, no respondió a ningún plan preestablecido, sino que se dio caso por caso.⁴⁰

Y, más que el gobierno central, fueron las autoridades estatales, e incluso las regionales, las que la ejercieron, como en los casos del Club Liberal de Lampazos, Nuevo León, de los encarcelamientos de Díaz Soto y Gama, en Pinos, Zacatecas, de Juan Medal, en Morelia, Michoacán, y de José Escalante, en Cuicatlán, Oaxaca, además de las acciones contra los clubes de Pichucalco, Chiapas, y de San Nicolás Tolentino, San Luis Potosí.⁴¹

En noviembre de 1901, un manifiesto del Club Ponciano Arriaga de San Luis Potosí hizo un balance de la repercusión del movimiento liberal y propuso los temas y bases que de-

bían discutirse en un segundo congreso liberal, previsto para febrero de 1902 en la misma ciudad de San Luis Potosí. La temática del manifiesto mantenía la continuidad con la del primer congreso, pues proponía exigir que se pusieran en práctica las libertades municipales, de imprenta y de sufragio y hacía un llamamiento a que se respetaran las Leyes de Reforma. No obstante, signo de inquietudes más radicales impulsadas por el núcleo de intelectuales urbanos, hizo su aparición la preocupación por favorecer y mejorar la situación del trabajador rural y por abordar el problema agrario y el del agio. Cockroft considera que se trató de un documento de transición, pero sería necesario esperar el año de 1903 y el reagrupamiento de los intelectuales liberales radicales de la ciudad de México, con su consecuente represión y exilio, para que empezara a abrirse camino la lenta expresión de las ideas anarquistas y socialistas.⁴² Por lo pronto, el movimiento liberal radical seguía las mismas pautas definidas por el programa para el congreso de 1902.

El gobierno de Díaz, no obstante, había decidido poner un alto a ese movimiento que había logrado, por primera vez, dar una organización política a las distintas reivindicaciones de las sociedades liberales radicales. El golpe tuvo lugar en San Luis Potosí el 24 de enero de 1902, cuando fueron apresados los miembros del Club Ponciano Arriaga bajo el pretexto de un virulento discurso anticatólico y antipor-

firista pronunciado por Julio B. Uranga. Entre los arrestados en la casa de Arriaga, se encontraba el pastor protestante Apolonio N. Colunga.⁴³ La mayoría de los miembros del club fue liberada unos días después, y sólo permanecieron en la cárcel los tres principales dirigentes del movimiento liberal potosino: Juan Sarabia, Camilo Arriaga y Librado Rivera.

Lejos de haberse apartado del movimiento, como lo pretende Cockroft, los intelectuales populares protestantes siguieron acompañándolo. En abril de 1902, Hexiquio Forcada, pastor de Rayón, San Luis Potosí, envió una carta abierta a Manuel María de Zamacona, publicada por El Diario del Hogar, en la que fustigaba su pasividad ante la situación de los presos políticos liberales y su silencio ante los atentados contra la prensa independiente y los ciudadanos que intentaban exponer sus ideas y ejercitar sus derechos, atentados que iban en contra de la Constitución. De igual manera, inmediatamente después del encarcelamiento de los liberales potosinos, los protestantes y liberales radicales de Zitácuaro, Michoacán, hicieron circular una hoja suelta en la que daban la alarma pública por la situación de los presos.⁴⁴ Por su lado, en Puebla, los estudiantes metodistas del Liceo Melchor Ocampo estrecharon sus lazos con la Sociedad Hidalgo y con el Club Melchor Ocampo, transformado

por lo pronto en el centro director suplente de la Confederación de Clubes Liberales. El programa del Club Melchor Ocampo, publicado de inmediato por El Diario del Hogar, preveía la continuidad de las actividades acostumbradas por las sociedades liberales radicales: escuelas nocturnas para obreros, bibliotecas dominicales y una amplia circulación de folletos, no sólo para difundir los principios liberales sino también las "prácticas que eleven a nivel físico, moral e intelectual".⁴⁵ En Río Blanco, Veracruz, mientras tanto, el pastor metodista José Rumbia llamaba a su público, formado por obreros textiles y reunido con motivo del acto cívico del 18 de julio, a "ser mayor de edad, a dejar de ser juguete de los déspotas y a luchar contra la triple explotación de la ignorancia, del fanatismo y de los imperialistas", entendidos éstos como los que no están conformes con el gobierno republicano.⁴⁶ En Cuencame, Durango, donde, entre otros liberales radicales, se encontraba Juana B. Gutiérrez, la redactora del periódico de oposición Vesper, el 18 de julio fue celebrado por los metodistas y los liberales radicales en la escuela metodista.⁴⁷

La actitud de respaldo al movimiento liberal radical por parte de los intelectuales populares protestantes en el transcurso del año de 1902 se ve confirmada aun más por la respuesta que dio a los ataques del periódico liberal porfirista La Patria Pedro Flores Valderrama, maestro de escuela,

masón, pastor metodista y redactor del más importante semanario metodista. En esa respuesta, Flores Valderrama explicaba que los pastores protestantes, en cuanto ciudadanos iguales a los demás, tenían la obligación de cuidar que las leyes se cumplieran y, considerando que las condiciones políticas imperantes en México eran "completamente excepcionales" y por lo tanto transitorias -lo que constituía un abierto llamamiento al cambio-, el redactor metodista hacía notar que existía un "abismo profundo entre conformarse con esta situación excepcional y renunciar perpetuamente a nuestros derechos políticos, abismo que ninguno de los protestantes, laicos o ministros estamos dispuestos a franquear".⁴⁹ No podía ser más clara la explicación de las motivaciones de los intelectuales populares protestantes para participar en los clubes, en los actos cívicos y en el programa de agitación liberal radical.

El periódico La Patria publicó diversos ataques para desprestigiar a los pastores protestantes, haciendo hincapié en su origen social humilde y en su falta de educación.⁴⁹ Asimismo, se ejerció todo tipo de presiones en contra de ellos y de los demás miembros de los clubes liberales. En Puebla, el ayuntamiento les negó el uso del teatro municipal para la celebración de veladas cívicas porque "podían perturbar el orden público",⁵⁰ con el resultado de que, al año siguiente, el Club Melchor Ocampo y la Sociedad Miguel

Hidalgo festejaron el 18 de julio en el Instituto Metodista Mexicano con los miembros del Liceo Melchor Ocampo.⁵¹ Así, aunque presionados en ocasiones por las autoridades porfiristas, los protestantes siguieron llevando a cabo las actividades cívicas y pedagógicas liberales, con exaltados discursos anticatólicos y liberales, en Puebla, Zitácuaro, Michoacán, y Rayón, San Luis Potosí, como lo atestigua la prensa de la época.⁵²

En San Luis Potosí, mientras tanto, desde la víspera del segundo congreso liberal previsto para febrero de 1902 en esa ciudad, el núcleo fundador del movimiento liberal potosino permanecía encarcelado y vivía en prisión una evolución paulatina hacia una mayor sensibilización ante los problemas económicos y sociales que afectaban a las masas mexicanas. En El Demófilo, periódico liberal editado en San Luis Potosí por ese núcleo, así como en otros periódicos semejantes, de corta existencia por la represión que no tardó en desatarse contra ellos, desarrollaron por primera vez esas nuevas preocupaciones, que habrían de nutrir el manifiesto del Club Ponciano Arriaga -reorganizado a principios de 1903, ya con la mitad de sus miembros- publicado el 27 de febrero de 1903.⁵³

De cualquier modo, si bien es cierto que en ese texto hace su aparición un énfasis nuevo sobre los problemas

sociales vividos por las masas rurales y obreras, tales problemas seguían siendo percibidos como una consecuencia de la falta de aplicación de la Constitución y de las Leyes de Reforma y no surgían como respuestas políticas a las exigencias de bases eventuales.⁵⁴ Hasta principios de 1903, el movimiento liberal siguió siendo un movimiento de élites, entre las que se encontraban los protestantes, con la pretensión de "ilustrar" al pueblo y de encontrar remedio a sus males. El progresivo desliz del liberalismo radical hacia el anarquismo y el socialismo se dio en los meses que siguieron y fue impulsado por unos cuantos intelectuales urbanos: Santiago de la Hoz, Santiago R. de la Vega, etcétera, además del núcleo potosino, que incluía a los hermanos Flores Magón, reagrupados en marzo y abril de 1903 en la ciudad de México,⁵⁵ y entre quienes empezaron a circular por primera vez obras anarquistas, como La conquista del pan, del ruso Kropotkin.

En un clima de intensas discusiones. el grupo tomó la decisión de crear el Club Redención con el propósito expreso de iniciar un movimiento antirreeleccionista para combatir la nueva reelección de Díaz, prevista para el año siguiente.⁵⁶ La estrategia que debía desarrollarse para lograr la caída del régimen de Díaz hizo que empezaran a perfilarse diversas posiciones: Mientras que algunos -Díaz Soto y Gama y Arriaga entre ellos- proponían seguir una lucha cívica y

democrática de largo alcance, otros afirmaban que sólo un movimiento armado permitiría lograr el cambio anhelado y liberar al pueblo de sus tiranos -los Flores Magón, Sarabia y Rivera entre estos-.⁵⁷ La represión desatada por Díaz en abril de 1903, tanto contra el núcleo antirreeleccionista como contra su prensa, pospuso el debate para el exilio que todos habrían de vivir en los meses que siguieron.

Aunque no se hicieron partícipes de la radicalización del núcleo liberal de la ciudad de México, los intelectuales populares protestantes habrían de verse progresivamente enfrentados también a esa alternativa. Por su origen social rural y por la lejanía de los centros intelectuales urbanos, ellos no vivieron una evolución tan rápida como la del núcleo urbano y de clase media. La inexistencia de toda formalización respecto a las preocupaciones sociales, con excepción de las sociedades mutualistas, se hacía sentir claramente en sus declaraciones, como fue el caso del manifiesto de la Sociedad Liberal, Racionalista y Mutualista de Xochiapulco, Puebla, encabezada por el ex estudiante de la normal metodista de Puebla, Manuel Pozos. Cuando, en julio de 1901, dio a conocer su "credo religioso, político y social", el tercer elemento de esta "fe" liberal entendía la igualdad como fruto de la virtud y de la honradez y, por lo tanto, el programa social consistía básicamente en una lucha

para difundir esas cualidades morales.⁵⁸ Entre esos sectores rurales, las palabras anarquismo y socialismo estaban cargadas de connotaciones negativas a tal grado, que los propios intelectuales liberales urbanos de la ciudad de México -que en abril y mayo de 1903 discutían desde la cárcel las acciones que debían emprenderse en el futuro- acordaron no usarlas en sus programas "por ser motivos de espanto para el medio ambiente general y dominante".⁵⁹ El pastor Miguel Z. Garza y sus colegas presbiterianos, reunidos en San Luis Potosí en enero de 1901, expresaron claramente tanto su rechazo a la acción política violenta como su temor a los que pretendían lograr el cambio social "arrojando bombas explosivas como acostumbran hacerlos los escandalosos y los anarquistas".⁶⁰

Entre 1901 y 1903, la represión del régimen de Díaz contra el movimiento de oposición liberal tuvo el efecto no sólo de definir los campos en cuanto a la oposición sino también de diferenciar al propio liberalismo radical. La mayoría de los liberales radicales continuaba adelante con el mismo programa de pedagogía liberal anticatólica y anti-reeleccionista con la esperanza de que la "ilustración" del pueblo mediante los actos cívicos lo llevaría algún día a su participación política y, por ende, produciría el derrocamiento del régimen. Entre el núcleo dirigente del movimien-

to potosino, al que se habían unido algunos otros intelectuales urbanos, una fracción opinaba de la misma manera y no veía otro futuro democrático que la lucha antirreeleccionista, mientras que la otra fracción que surgió estaba dispuesta a empuñar el arma de la revolución. El exilio de todo el grupo dirigente en Estados Unidos acentuó las divergencias en cuanto a la estrategia que debía adoptarse, en especial cuando la fracción revolucionaria confirmó lo fundamentado de su opción al contacto con los anarquistas y socialistas estadounidenses y europeos.⁶¹

Por lo pronto, no obstante, la solución inmediata para los miembros de los clubes liberales era el repliegue hacia sus espacios sociales de origen, las congregaciones protestantes, las logias y las sociedades espiritistas y mutualistas, como lo hicieron, entre otros, los miembros del Club Melchor Ocampo, en Puebla, y en Huimanguillo, Tabasco, los del club liberal, reprimido por el gobierno de Abraham Bandala.⁶² Para mayo de 1903, la acción de los clubes liberales parecía haber fracasado con el exilio del núcleo director; sin embargo, el movimiento liberal radical despertado en San Luis Potosí logró crear por primera vez un partido liberal en embrión, una red política nacional unificada en la que participaban los miembros de las sociedades protestantes. Éstos formaban parte de una minoría políticamente activa que ya no aceptaba la ficción democrática de un

régimen percibido como excepcional y transitorio por ellos mismos, según los términos del dirigente metodista poblano Pedro Flores Valderrama.⁶³

Las sociedades protestantes y la agitación magonista
1904-1908

A principios de 1904, todos los intelectuales miembros del club liberal potosino y sus colaboradores reagrupados en México habían dejado el país para tomar el camino del exilio hacia Estados Unidos, donde, Ricardo Flores Magón y Juan Sarabia, entre otros, entraron muy rápidamente en contacto con el medio anarquista de Saint Louis, Missouri y con el sindicalismo revolucionario de la "International Workers of the World" (IWW). En los dos años siguientes, su liberalismo radical original se transformó en un conjunto de ideas anarquistas y sindicalistas y, en septiembre de 1905, el grupo que rodeaba a Ricardo Flores Magón fundó la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano, que tuvo como modelo la Alianza para la Democracia Socialista del anarquista ruso Nicolás Bakunín.⁶⁴

Siguiendo la línea de la mayoría de las organizaciones revolucionarias, se previó un doble nivel organizativo: el visible, con el periódico Regeneración, editado nuevamente desde Estados Unidos, como plataforma y bandera; y el clan-

destino, previsto como una red de células del Partido Liberal Mexicano (PLM). En julio de 1906, la Junta Organizadora del PLM publicó su programa y un manifiesto del gobierno que habría de establecerse después de la caída de la dictadura de Porfirio Díaz,⁶⁵ documento que marcaba una ruptura definitiva con el liberalismo radical. Ya no se defendía la estricta aplicación de la Constitución y de las Leyes de Reforma como meta, sino que se proponía la adopción de medidas sociales para los diversos sectores que componían la sociedad mexicana. Se dedicó una serie de artículos a la legislación laboral y se propuso un conjunto de disposiciones sin precedentes respecto a la jornada laboral de 8 horas y a mejoras sociales para los obreros. En otros artículos se proponía difundir una educación verdaderamente popular, mientras que en los últimos se prestaba una atención especial a los problemas rurales, previendo la liberación de la deuda de los peones y la distribución de la tierra a los desprovistos de ella, entre otras intenciones.

Entre los enemigos a quienes debía combatirse, muestra de continuidad con el liberalismo radical, se encontraban los porfiristas y el clero católico, definido como "este traidor impenitente, este sujeto de Roma, enemigo de las libertades de la Patria".⁶⁶ Más que de un anticlericalismo, se seguía tratando sobre todo, al igual que en el liberalismo radical, de un anticatolicismo. Los ataques al clero

católico seguían siendo extremadamente violentos, con propuestas para imponerle medidas fiscales, redoblar los castigos por violación a las Leyes de Reforma y suprimir las escuelas católicas. Ese anticatolicismo pretendía llevar hasta sus últimas consecuencias la lógica liberal radical, defendida también por los protestantes, de limitar la acción del clero a la esfera religiosa mediante una estricta aplicación de la separación entre la Iglesia y el Estado. Como corolario clandestino del programa, estaba previsto un llamamiento a la insurrección de las bases del PLM en el país para septiembre de 1906.⁶⁷

Si se hace una comparación con las regiones donde se difundieron los clubes liberales de 1901, las bases del PLM muestran un desplazamiento de la influencia liberal revolucionaria, de las antiguas regiones de pedagogía liberal, donde, no obstante, perduraron sus contactos, hacia el norte minero, cuya población móvil era más receptiva a las ideas sociales revolucionarias. En la mayoría de las poblaciones mineras donde se encontraban bases del PLM, existían sociedades protestantes, como en Cananea y Sahuaripa, en Sonora, Casas Grandes, Ciudad Guerrero, Moris, Santa Bárbara e Hidalgo del Parral, en Chihuahua, y Concepción del Oro, Zacatecas; pero las sociedades protestantes habían coexistido también con el liberalismo radical en las regiones donde

ahora surgían adeptos del PLM, como en La Laguna, las Huastecas potosina e hidalguense, la región textilera de Puebla y el sur del estado de Veracruz.⁶⁸ ¿En qué grado se vieron influidos los intelectuales protestantes populares por ese liberalismo libertario que rompía con las estrategias y programas del liberalismo radical? y, ¿cuál fue la respuesta que dieron a la nueva estrategia?

En primer lugar, cabe hacer notar que algunos pastores y maestros de escuela protestantes siguieron en contacto con el PLM, tal como lo revela la lista de suscriptores de Regeneración para 1905 y 1906. Entre los pastores delegados al Congreso Liberal de San Luis Potosí de febrero de 1901, dos eran lectores de Regeneración todavía en 1906: Hexiquio Forcada, en Rayón, San Luis Potosí, y Francisco Santos Montelongo, que ahora se encontraba en Guaymas, Sonora. A ellos se añadía un tercero, Toribio S. Hernández, originario de Parras, Coahuila, y establecido en Laredo, Texas.⁶⁹ Por lo demás, el espacio de establecimiento de los clubes liberales, donde protestantes y liberales radicales continuaban siendo aliados contra la asociación de los liberales conservadores y católicos, también se mostraba receptivo a Regeneración. Así, entre los lectores se encontraban Magdaleno Martínez y el núcleo liberal de Cuencamé, Durango, Rafael Odriozola y el grupo liberal de Cuicatlán, Oaxaca -para estas fechas, más unido que nunca con los metodistas-,

Miguel F. Méndez y los liberales y metodistas de Tetela de Ocampo, Puebla, Pipino González y los liberales metodistas de Tezontepec, Hidalgo, el ranchero presbiteriano Pedro Urquiza, de Jungapeo, distrito de Zitácuaro, Michoacán, y otros suscriptores en Angangueo y Zitácuaro, en el mismo distrito.⁷⁰ Además, los protestantes que también eran simpatizantes y lectores de Regeneración no sólo se encontraban en las antiguas regiones de pedagogía liberal sino en regiones de reciente agitación magonista, como en Puerto México, Veracruz, donde, como veremos más adelante, la congregación presbiteriana y el club liberal radical construyeron un espacio común previo a la insurrección de septiembre de 1906, y en la vecina Chontalpa tabasqueña, donde uno de los lectores más significativos, además de ser contacto magonista, era el líder presbiteriano de San Felipe Río Nuevo, Ignacio Gutiérrez Gómez.⁷¹

En el norte del país, el periódico magonista era leído también por el círculo liberal radical y protestante de Concepción del Oro, Zacatecas, donde Eulalio Gutiérrez, futuro general revolucionario, establecía vínculos con el pastor de la congregación presbiteriana, Isabel P. Balderas, quien más tarde sería su secretario particular. En Ciudad Guerrero, Chihuahua, los lectores pertenecían a la familia Orozco, de la vecina población de San Isidro, y el periódico se propagaba en la región entre los contactos liberales y

protestantes, como José de la Luz Blanco, de Tomasachic, y el predicador local congregacionalista de Galeana, Luis García.⁷²

Más que todo, esos protestantes pertenecían a lo que F.-X. Guerra llama el tercer círculo magonista, el de los simpatizantes, ya que la mayoría optaría más tarde por el antirreeleccionismo y el maderismo.⁷³ No obstante, unos cuantos pertenecían al segundo círculo magonista, el de los emisarios y de los iniciados en los planes revolucionarios. El pastor Toribio S. Hernández, por ejemplo, servía como correo y recaudador de dinero para el PLM, motivo por el que sería interceptado y apresado por la policía porfirista en Parras, Coahuila, en 1906.⁷⁴ En Monterrey, en septiembre del mismo año, Silvestre Garza, un ex conductor de tranvías converso al protestantismo y propagador de periódicos protestantes, fue arrestado por ser portador de una carta de Ricardo Flores Magón en la que éste le informaba de la insurrección prevista.⁷⁵

Es muy probable que esa sensibilidad e incluso simpatía activa hacia el movimiento magonista se haya dado entre algunos dirigentes protestantes en continuidad con su vigoroso anticatolicismo, compartido por el propio programa del PLM. Significativamente, en abril de 1903, en el momento del encarcelamiento de la mayoría de los dirigentes liberales de la ciudad de México, se creó un periódico

liberal radical, El Nigromante, que surgió para afirmar "el Partido Liberal existe", como respuesta al congreso católico de Puebla.⁷⁶ En ese periódico de oposición liberal radical, anticatólico y simpatizante del PLM, escribían varios pastores protestantes, y sus círculos de lectores se encontraban entre los núcleos liberales compuestos por las congregaciones protestantes, las logias masónicas y las sociedades espiritistas, como lo comprueba el intercambio de listas de suscriptores con el periódico presbiteriano El Faro.⁷⁷ Para esos liberales radicales, el anticlericalismo consistía fundamentalmente en un anticatolicismo, puesto que precisaban su posición frente a la religión en términos similares a los del programa del PLM: "El partido liberal no es enemigo de la religión cristiana, es enemigo de los hipócritas y de los traidores", términos, estos últimos con los que se referían al clero católico.⁷⁸ Consecuentemente, la simpatía activa de los protestantes por Regeneración e incluso por el PLM pudo deberse principalmente al anticatolicismo de su programa. Ese anticatolicismo podía ser el argumento principal para impulsar incluso a los corresponsales magonistas a la insurrección, como lo refleja la carta de un simpatizante magonista, quien en agosto de 1906 felicitó a la Junta del PLM por haber tomado la decisión de organizar la revolución para septiembre y, así, "dar el golpe mortal al clero, quien durante más de 30 años, bajo la

protección del gobierno, se ha burlado de nuestras sagradas Leyes de Reforma.⁷⁹

Como vemos, en continuidad con su anticatolicismo, las sociedades protestantes constituyeron un medio receptivo al magonismo, e incluso hubo algunas que fueron más lejos y se integraron a las acciones de agitación política y social fomentadas por el propio PLM, al menos en tres casos, como veremos ahora.

Una de las pocas regiones que respondieron al llamamiento del PLM a la insurrección en septiembre de 1906 fue el sur del estado de Veracruz, en torno a Puerto México y la sierra vecina de Soteapan. En Puerto México, bajo los auspicios de varios liberales de la población, se fundó en noviembre de 1903 una congregación presbiteriana cuyo encargado fue nombrado, a la vez, director del hospital municipal.⁸⁰ Un tiempo más tarde, a principios de 1904, ocurrió un fenómeno similar con la llegada de Hilario C. Salas, emisario del PLM para la región y quien, bajo la cobertura de jefe de brigada sanitaria, no tardó en fundar clubes en Minatitlán, Chinameca y el propio Puerto México.⁸¹ Además de la coincidencia respecto al tipo de cobertura, otro hecho da prueba de la relación que existía entre la propagación protestante y el activismo magonista: el fundador de la congregación protestante, José Antonio Ortiz R., quien en su discurso inaugural

hizo énfasis en "la natural relación entre la educación moral protestante y el porvenir de la patria", era también el presidente del Club Liberal Valentín Gómez Farías de Puerto México, creado e impulsado por Salas.⁸² Asimismo, cabe hacer notar que tanto el club como los miembros de la sociedad protestante buscaban a sus reclutas en sectores similares: comerciantes y trabajadores del ferrocarril. Además, la influencia de la congregación presbiteriana, que contaba con unos 100 afiliados, rebasaba el área del puerto, y recibían visitas de los presbiterianos de Chinameca, donde acababa de fundarse otro club liberal y donde, más tarde, el principal insurrecto sería el indígena presbiteriano Daniel Gavilla.⁸³

En esa región, como en otras, las redes de asociación protestantes fortalecían el espacio liberal radical, por lo que no es sorprendente el que, hacia septiembre de 1906, surgiera en ese espacio liberal y magonista a la vez otro líder de esta corriente: el dirigente presbiteriano chontalpeño Ignacio Gutiérrez Gómez, también descrito a menudo por la prensa de la ciudad de México como "indígena". En esa época, Gutiérrez Gómez se había convertido ya en símbolo de la oposición al gobernador Bandala y del descontento que cundía en la Chontalpa por las presiones fiscales, entre otras.⁸⁴ En esa región tabasqueña, donde existía un fuerte antagonismo que la oponía a la capital del estado, como ya

lo hemos mostrado, el presbiterianismo era una organización que reforzaba la autonomía religiosa y la identidad liberal radical de ciertas minorías políticamente activas. Entre 1901 y 1906, las asociaciones protestantes se habían fortalecido en las mismas zonas donde Ignacio Gutiérrez Gómez desarrollaba ahora sus redes comerciales y políticas, esto es, en poblaciones "indígenas" cercanas a los límites con Veracruz, como, por ejemplo, la Barra de Santa Ana y el pueblo de Tecominuacán.⁸⁵ En 1906, Gutiérrez Gómez mantenía contactos con Hilario C. Salas y era lector de Regeneración. Entre el 12 y el 22 de septiembre de ese año, emprendió un viaje repentino a Puerto México con toda su familia, con el pretexto de trasladar sus negocios a ese puerto para ofrecer una mejor educación a sus hijos en la escuela presbiteriana de la ciudad. El día 30, Hilario C. Salas y los indígenas de la Sierra de Sotapan se levantaron en armas para secundar el llamamiento a la insurrección general lanzado por el PLM, mientras Gutiérrez Gómez, de regreso en su pueblo de San Felipe Río Nuevo, se dedicaba a preparar un movimiento similar en la Chontalpa. El intento del dirigente chontalpeño se frustró porque, sospechoso de haber establecido contactos con los insurrectos del sur de Veracruz, fue perseguido por los enviados del gobernador y tuvo que pasar a la clandestinidad, apoyado por las redes liberales radicales y presbiterianas de la Chontalpa.⁸⁶ Por otra parte, la insu-

rección del sur de Veracruz también fracasó, sus participantes fueron duramente reprimidos y sus dirigentes, entre quienes se contaba José Antonio Ortiz R., el fundador de la congregación presbiteriana y presidente del club liberal, como ya hicimos notar, tuvieron que pasar igualmente a la clandestinidad.⁹⁷

La segunda región donde magonismo y protestantismo coincidieron para conformar un espacio de agitación liberal y magonista en el seno del movimiento obrero fue la zona de Río Blanco, Veracruz, hasta donde llegó en 1898 el pastor metodista José Rumbia, el cual había pasado su juventud en Orizaba. De Rumbia conocemos su trayectoria como militante metodista y liberal radical al mismo tiempo. Después de graduarse en el Instituto Metodista Mexicano de Puebla en 1887, marcado por la influencia del liberal, metodista y masón Simón Loza, el joven pastor desarrolló una intensa labor cívica, además de que organizó sociedades protestantes en San Andrés Tuxtla, Veracruz, y en Zacualtipán, Hidalgo. En 1895 y 1896, Rumbia se adhirió a las iniciativas del Grupo Reformista y Constitucional en favor de un cambio democrático. Así, en 1898, cuando llegó a Orizaba, dio muestras de preocupaciones sociales que superaban la simple actividad cívica del pastor y maestro de escuela rural. En primer lugar, llevó a cabo los trámites necesarios en la

municipalidad para recibir la autorización de abrir una escuela nocturna en la cárcel pública, donde ya para principios de 1900 reunía a unos 84 alumnos. En segundo lugar, se interesó por constituir una sociedad protestante en las villas fabriles de Río Blanco y Santa Rosa, sociedad en la que logró reunir a algunos trabajadores textiles metodistas y simpatizantes venidos recientemente en busca de trabajo desde diversos lugares, la región de Tlaxcala y Puebla, entre otras; también, Rumbia abrió una escuela diaria en Río Blanco para los hijos de esos obreros en la que en 1900 había unos 76 niños. El reconocimiento que obtuvo desde el inicio de sus actividades en el medio obrero se hizo patente cuando, en el mismo año de 1898, los obreros huelguistas de Río Blanco lo nombraron su portavoz, junto con Manuel Avila, metodista llegado del pueblo de Miraflores, México, para protestar por ellos y expresar sus quejas por el aumento de las multas por defectos en los rollos de tela.^{ee}

Asimismo, desde su llegada, Rumbia estimuló entre los obreros la celebración de las fiestas cívicas liberales. El 18 de julio de 1902, en particular, se felicitaba por el carácter "verdaderamente popular" de la manifestación organizada por la mesa directiva obrera. En dicha manifestación, él fue el orador oficial y, de los otros dos discursos que hubo, uno fue pronunciado por el metodista Miguel Olivera, obrero de Santa Rosa. En su discurso, Rumbia insistió

en los derechos democráticos garantizados por la Constitución, lo cual era una prueba de su activismo liberal radical:

Pueblo, la Constitución te dice que eres libre y soberano, que ha llegado el tiempo de que sepas que eres mayor de edad. Ama y examina estos derechos para que no seas el juguete de los déspotas.⁸⁹

El énfasis que Rumbia ponía en la educación y en la democracia que practicaban los metodistas, quienes discutían todo con "el reglamento en la mano", formaba parte de ese espacio de resistencia que poco a poco se construía. Vale la pena recordar el férreo control que se ejercía en las fábricas y en las villas fabriles, donde toda reunión de más de dos o tres personas estaba prohibida, para comprender en toda su magnitud la importancia de las actividades de Rumbia entre los obreros con el propósito de fomentar un espacio de organización.

La congregación metodista creció rápidamente hasta alcanzar unos 60 miembros activos y otros tantos simpatizantes a fines de 1905.⁹⁰ En sus informes como presidente del distrito a la Conferencia anual metodista, Rumbia ponía el acento en la influencia que ejercía la congregación en cuanto espacio de regeneración moral y cívica sobre la vida del pueblo. Y a este propósito, también vale la pena recor-

dar que el alcoholismo era una de las plagas del mundo obrero de la época para comprender el por qué un discurso religioso en el que se condenaba el alcoholismo podía significar ruptura y regeneración social.

El tipo de obrero que forjaba el metodismo lo simboliza Andrés Mota, borracho, pendenciero y mujeriego, converso en 1902, nombrado tesorero de la sociedad mutualista "Ignacio de la Llave" de Río Blanco y en cuya casa se celebraban los cultos metodistas los domingos y se estudiaba la Constitución. De esas reuniones surgió la preocupación por la explotación que se hacía de los niños en las fábricas, preocupación reflejada en la carta de protesta enviada al gobernador Teodoro A. Dehesa en abril de 1903.⁹¹ Cuando se leen los escritos de los líderes del anarcosindicalismo, se da uno cuenta de que el tipo de obrero que pretendían formar los metodistas era muy similar al que aquella tendencia deseaba reclutar; así lo expresaba uno de esos líderes, agente del PLM, en Río Blanco, el obrero José Neira, para quien existían tres tipos de obreros entre los trabajadores textiles: los primeros eran los que sabían leer y escribir, no tomaban alcohol, nunca dejaban de trabajar, tenían una sola mujer legítima, sus hijos calzaban zapatos y medias e iban a la escuela, su casa era limpia y tenía sillas, mesa y cama, y leían la prensa diaria; los segundos eran los que no sabían leer ni escribir, trabajaban durante la semana, pero se

emborrachaban los sábados por la noche y los domingos todo el día, tenían mujeres legítimas y no, desconocían las leyes y arreglaban todo a golpes; los del tercer tipo trabajaban poco y bebían mucho, pero eran pocos. Es evidente que entre los obreros del primer tipo y los metodistas no existían diferencias en el plano ético, lo cual explica en parte la convergencia de intereses que se dio entre los obreros metodistas y los anarcosindicalistas de Río Blanco.

Entre 1900 y 1905, en un ambiente generalizado de represión, delación y corrupción, la congregación metodista se había transformado en un foco de fermento democrático y ético bajo la conducción de José Rumbia;⁹² y fue en ese espacio único donde también convergieron los obreros y los líderes del clandestino PLM, que habían decidido optar por una táctica de agitación y de llamamiento a la huelga general para septiembre de 1906, con lo que esperaban provocar la caída de Díaz.⁹³ Uno de ellos, el ya mencionado José Neira, llegó a Río Blanco en 1905 y de inmediato empezó a reunirse los domingos por la tarde con los obreros metodistas, quienes en esas reuniones le expresaban los problemas que afectaban su vida diaria y las relaciones laborales en las fábricas. De esas discusiones surgió el Gran Círculo de Obreros Libres (GCOL), fundado el 2 de abril del año siguiente (1906) en la casa de Andrés Mota, en el seno de la congregación metodista, único espacio de reunión disidente tolerado.

Andrés Peña Samaniego, ex obrero de Río Blanco, narra en sus memorias cómo se dividió en dos el grupo que se reunía en la casa de Mota. Mientras que la mayoría optó por la visión reformista de tipo mutualista impulsada por José Rumbia, Manuel Avila y los metodistas, porque "resultaría expuesto lanzarse abiertamente contra capital y dictadura, que tienen todo el poder en sus manos", una minoría encabezada por Neira, siguiendo instrucciones del PLM, adoptó una actitud de enfrentamiento y denuncia del capital y del régimen porfirista.⁹⁴ Las primeras elecciones para la Mesa Directiva del GCOL reflejaron la relación de fuerzas existente, pues Manuel Avila, metodista y amigo de Rumbia, resultó electo presidente y Neira vicepresidente. Al mes siguiente, debido a la muerte súbita de Avila, Neira se quedó con la dirección del GCOL e impuso a éste la orientación, más radical, que él defendía.⁹⁵ No obstante, la distancia entre Neira y Rumbia no era muy grande, como lo revela la carta abierta escrita por el primero desde la cárcel de Orizaba, donde los dos se encontraron en mayo de 1907.

Como antes se dijo, Neira describe en esa carta el tipo de obrero que pretendían formar tanto los líderes del PLM como los metodistas y, asimismo, describe en detalle las reivindicaciones del Gran Circulo de Obreros Libres. Dichas reivindicaciones consistían en recuperar la identidad obrera, desterrar la costumbre del 'San Lunes' al mismo tiempo

que el alcohol y lograr una buena alimentación con la creación de sociedades cooperativas de consumo y ahorro; una vez mejorada su situación económica mediante su propio esfuerzo, deseaban instruirse, establecer un periódico, cooperativas en todas las fábricas, una junta central en la ciudad de México, el ahorro forzoso de los asociados, una biblioteca, un hospital y unos baños.

En realidad, lo que unos y otros buscaban era corregir los abusos de que eran víctimas tanto en las fábricas como en su vida económica y cívica. Lo que los separaba, aunque no aparece de manera explícita en los textos pero puede deducirse de las propuestas del PLM, era el recurso de la violencia para derribar el régimen: los miembros del PLM la fomentaban, mientras que los metodistas la rehusaban por motivos religiosos.⁹⁶

A mediados de 1906, según El Abogado Cristiano Ilustrado, corrieron rumores de que la congregación metodista era el foco de la agitación que existía en Río Blanco, pero para esos momentos la organización obrera rebasaba ya a la propia congregación con la fundación de sucursales del GCOL en todas las fábricas de la región orizabeña y en otros lugares de la República donde se propagaba la inquietud social.⁹⁷ Con todo, lejos de abandonar la lucha, los metodistas la acompañaban. Rumbia colaboraba con el periódico La Unión Obrera, corrigiendo pruebas y escribiendo artículos anónimos

anticatólicos, labor por la que recibía 25 pesos mensuales.⁹⁸ La radicalización de la congregación y de su líder se vio reflejada en el discurso que Rumbia pronunció el 16 de septiembre de 1906 y en el que definió tanto su posición frente a los intelectuales porfiristas como ante el capital. En ese discurso, el líder metodista hizo un análisis de la causa del fracaso de la emancipación buscada desde hacía 96 años y denunció "la falta de disposición en los hombres de cultura y de saber para enseñar y para hacer propaganda de buenas ideas en favor de la clase que llamamos pueblo", así como la política cultural que hace que "la luz y la libertad se hayan hecho solamente para los que han nacido en buena cuna y tienen hasta el privilegio de monopolizar los conocimientos como cualquier mercancía". La protesta del intelectual popular contra los "científicos e ilustrados" se dirigió también contra el capital nacional y extranjero "más avaro que patriota, que todo lo quiere para sí aunque se pierda todo el mundo".⁹⁹

El discurso de Rumbia refleja la conciencia social, aunque limitada, alcanzada por el pastor y la agitación que prevalecía en Río Blanco, tanto entre los metodistas como entre los demás obreros radicalizados. Los últimos meses del año de 1906 fueron teatro de las maniobras emprendidas por el gobierno para tratar de neutralizar la actividad llevada a cabo en el seno del GCOL por los obreros más radi-

cales, encabezados por el obrero tlaxcalteca Samuel A. Ramírez (de Tzompantepec, Tlaxcala), José Neira y José Rumbia, entre otros.

En ese ambiente de agitación, José Morales, agente del gobierno de Díaz, logró hacerse del control del GCOL, lo que hizo estallar la huelga y la protesta contra la tienda de raya de Río Blanco y, por ende, provocó la violenta represión por parte del ejército y la matanza de centenares de obreros.¹⁰⁰

La congregación metodista desapareció a raíz de la sangrienta represión, lo cual da pie para creer que todos sus miembros estuvieron involucrados en los acontecimientos del 7 de enero de 1907.¹⁰¹ Unos días después, el 17 de enero, José Rumbia fue apresado junto con los demás líderes del movimiento obrero radical. Según algunas fuentes metodistas, Rumbia fue detenido por haber ocultado dinamita en su casa; según el juez de primera instancia de Orizaba, encargado de la encuesta, Rumbia fue uno de los defensores de la elección de Samuel A. Ramírez contra la del obrero José Morales, el agente del gobierno. Además, siempre según el juez, el pastor metodista era sospechoso de "difundir entre los obreros ideas demasiado avanzadas e inconvenientes desde que José Neira era presidente del Círculo".¹⁰² Por su parte, el periódico porfirista El Imparcial acusó a Rumbia de ser tam-

bién un instigador de la huelga y autor de varios artículos antiporfiristas en La Unión Obrera.¹⁰³

Como puede verse, en Río Blanco, al igual que en Puerto México, se dio una convergencia entre las sociedades protestantes y el liberalismo radical que favoreció la actuación de los activistas magonistas. No se trató de una burda utilización de un espacio religioso tolerado para encubrir las actividades sindicales y políticas; muy por el contrario, las reivindicaciones de los metodistas y las de los liberales radicales se asemejaban en muchos aspectos. La carta abierta de José Neira, resumida con alabanzas por el periódico metodista en junio de 1907, expresaba por igual las aspiraciones metodistas por una organización obrera que defendiera un justo salario y sus exigencias en materia de educación y salud. Se trataba en realidad de derechos que el metodismo había fomentado sin descansar desde el inicio de sus actividades en México, junto con la escuela al lado del templo, el hospital, la sociedad mutualista, el descanso dominical, el matrimonio civil y la participación democrática,¹⁰⁴ si bien los límites del metodismo los constituía su rechazo a aceptar los medios violentos para trastocar el orden porfirista. No obstante, cuando el PLM creó el espacio político de defensa de los derechos obreros, los obreros metodistas de Río Blanco y su dirigente no abandonaron la

lucha, sino que la llevaron, como los demás activistas, hasta sus últimas consecuencias. En este sentido, las figuras de Rumbia y Neira simbolizan esa posible convergencia entre los disidentes religiosos y los disidentes políticos en la formación del espacio de resistencia al porfirismo.

El último caso que desearía mencionar confirma el vínculo potencial entre las sociedades protestantes y la agitación magonista en espacios específicos de lucha local o regional.

En junio de 1908, los activistas magonistas promovieron varios ataques, uno de ellos en la población de Viesca, Coahuila. Según algunas fuentes misioneras presbiterianas, el predicador presbiteriano de la localidad se vio involucrado en el levantamiento y en el ataque, lo que le valió el ir a dar a la cárcel, donde todavía se encontraba a mediados de 1909, cuando Juan Lugo, el dirigente del movimiento, fue ejecutado sumariamente.¹⁰⁵

Estos tres casos examinados, en los que la agitación magonista tuvo como aliados a algunos dirigentes protestantes y sus sociedades, aunque poco numerosos, no dejan de ser significativos entre los escasos movimientos de protesta y levantamientos logrados por el PLM entre 1906 y 1908. En las coyunturas específicas de exacerbación de los conflictos locales, ya fuesen agrarios, como en el sur de Veracruz, ya

laborales, como en Río Blanco, las sociedades protestantes participaron en la lenta construcción de ese espacio impugnativo que la acción del PLM pudo aprovechar.

La alianza puede explicarse por el hecho de que los sectores sociales entre los que el PLM reclutaba a sus partidarios, "obreros, campesinos, pequeños comerciantes y, en general, una mezcla de clase baja y clase media baja", según Cockroft, eran semejantes a aquellos a los que se acercaban las sociedades protestantes.¹⁰⁶ De igual manera, siguiendo el argumento de F.-X. Guerra para el caso de Gutiérrez Gómez, nos podemos preguntar si no se dio incluso una transición ideológica progresiva de la impugnación, la cual pudo haber pasado, así, de la disidencia religiosa al liberalismo radical y, finalmente, al magonismo.¹⁰⁷ A tal hipótesis se puede responder que, tanto en el caso de Gutiérrez Gómez como en los de los otros dirigentes protestantes involucrados en acciones revolucionarias, como José Rumbia o, más tarde, los Orozco y los Frías de San Isidro, Chihuahua, el protestantismo y el liberalismo radical convivían en el mismo espacio y que el uno podía llevar al otro o viceversa. Se trataba de dos formas de expresión de un mismo rechazo a esa política de conciliación que implicaba la no aplicación de las leyes. En cuanto a la transición al magonismo, ésta se dio sin que se abandonaran las dos primeras opciones, y es muy probable que el magonismo de muchos dirigentes del inte-

rior del país fuese un magonismo sui géneris, cargado todavía de las reivindicaciones del liberalismo radical, por lo que la transición nunca fue total. Las grandes líneas directrices del programa del GCOL de Río Blanco, por ejemplo, tal como fueron expresadas por José Neira en su carta abierta, no diferían del mutualismo defendido por Rumbia y los metodistas. En el periódico obrero magonista publicado por Neira con el significativo título de La Revolución Social, "se podía ver todo el peso ideológico de la tradición liberal de las luchas de Reforma", según lo hace notar también García Díaz.¹⁰⁸ Este liberalismo radical y su referencia "al verdadero liberalismo" de Juárez era el mismo de Hilario C. Salas, quien en 1909, al nombrar a uno de sus delegados, explicó que el motivo de la lucha armada era volver "a poner en práctica las leyes del Gran Benemérito de las Américas y su pléyade de ilustres compañeros". Para Salas, el PLM era el "único partido del pueblo" cuyas metas se identificaban todavía con las del liberalismo juarista.¹⁰⁹ En el caso de Gutiérrez Gómez, su permanente referencia religiosa bíblica muestra aun más la difícil e incluso imposible mutación cultural de esos líderes magonistas de origen rural.¹¹⁰ El magonismo fue un canal de radicalización, pero sin que se diera necesariamente la ruptura con las expresiones impugnativas liberales radicales, lo cual explica las posteriores adhesiones de muchos de esos líderes al maderismo.

La dificultad para abandonar el lenguaje metafísico liberal y el de la "fe liberal radical" nos indica que los pocos líderes de las sociedades protestantes y las fracciones de éstas que siguieron al magonismo pertenecían más bien al tercer círculo de simpatizantes del PLM y lectores de Regeneración. La connotación anarquista que acompañaba al movimiento, así como el recurso de la violencia para derribar el orden porfirista, constituyeron el principal motivo del rechazo de esas sociedades a la estrategia del PLM. La prensa protestante condenó la violencia laboral en Cananea y Río Blanco como una "agitación de profesionales que en palabras tan retumbantes como pérfidas les presentan el socialismo engendrador de la anarquía como una potencia salvadora", y si bien denunciaba "la insaciable codicia y crueldad del rico industrial" como causa de los conflictos laborales, los obreros, según ella, no debían recurrir a la violencia, sino "hacer uso de sus derechos de una manera inteligente y digna".¹¹¹ De igual manera, el ataque a la población de Viesca fue considerado por la prensa protestante como una acción de "bandoleros", porque "un movimiento revolucionario supone un plan", del cual, a su juicio, carecían.¹¹²

El rechazo al recurso de las armas y el arraigo de las sociedades protestantes en la tradición liberal radical explican lo limitado del respaldo al PLM, si bien el anticatolicismo del PLM provocó la simpatía de algunos miembros

y dirigentes de las sociedades protestantes y favoreció la participación de éstos en algunas luchas locales, marcadas por la influencia del liberalismo radical original y, a la vez, por ideas anarcosindicalistas.

El despertar democrático

Mientras algunos dirigentes protestantes participaban en la agitación magonista, la mayoría de las sociedades protestantes continuaban con las prácticas cívicas del liberalismo radical. Esas sociedades eran las defensoras y guardianas del liberalismo de la Reforma contra el liberalismo conservador oficial y, aun más, contra los científicos. En 1904, cuando Francisco Bulnes publicó el libro intitulado El verdadero Juárez, en el que trataba de desacralizar la persona del Reformador, los protestantes y liberales radicales enviaron decenas de cartas de protesta a la redacción de El Diario del Hogar.¹¹³ En 1906, el festejo del centenario del natalicio de Juárez fue también pretexto para llevar a cabo una redoblada actividad cívica liberal radical, en la que participaron activamente los protestantes.¹¹⁴

No obstante, fuera del PLM, no parecía perfilarse ninguna otra alternativa política en ese contexto de deterioro económico, agravado por la crisis económica estadounidense de 1907 y 1908 que provocaba el regreso de un gran número de

trabajadores rurales mexicanos, y muchos miembros de sociedades protestantes entre ellos.¹¹⁵ En las poblaciones rurales, el malestar social -compartido por los protestantes- en contra de los funcionarios menores y de las presiones fiscales se reflejaba en las amargas quejas difundidas a menudo por la prensa liberal de oposición. En febrero de 1907, El Diario del Hogar reprodujo una carta de varios ciudadanos de Ciudad Valles, San Luis Potosí, típica a ese respecto:

Los que trabajamos somos víctimas de todos los que mandan, no hay equidad, no hay justicia, no tienen más mira que el lucro; el jefe político multa, el juez prevarica, el municipal desatiende, el fisco extorsiona.¹¹⁶

Díaz había logrado reelegirse una vez más en 1904, e incluso modificó la duración de su mandato presidencial, alargándolo a seis años. En vista de su edad, no obstante, se contempló la creación de un cargo de vicepresidente con el propósito de asegurar la continuidad del régimen.

A pesar de la agitación magonista y de la deteriorada situación económica, no parecía haber en perspectiva ningún cambio político, puesto que las élites políticas del régimen mantenían su consenso en torno a la persona de Díaz. Sin embargo, la situación empezó a cambiar repentinamente a par-

tir de 1908, debido a las palabras expresadas por Díaz durante una entrevista concedida al periodista estadounidense James Creelman del Pearson's Magazine. En el texto de la entrevista, publicado por El Imparcial en marzo de 1908, Díaz externó su deseo de separarse del poder al expirar el período presidencial porque ya iba a cumplir 80 años, además, afirmó que aprobaba y apoyaba la formación de partidos políticos activos para las próximas elecciones. Una semana después de la publicación de la entrevista, El Imparcial señaló que ya se empezaba a glosar las palabras de Díaz en el sentido de que "vería con gusto la formación de un partido opositor en la República".¹¹⁷

La prensa protestante hizo énfasis de inmediato en la importancia de las declaraciones de Díaz a Creelman respecto a la formación de partidos políticos.¹¹⁸ Con todo, en los meses siguientes predominó la calma política. El 30 de mayo de 1908, Díaz 'se dejó' persuadir por algunos de sus amigos de la necesidad, por el bienestar nacional, de que aceptara otro período presidencial, lo que circunscribía la lucha electoral a la vicepresidencia. En julio, una carta del gobernador de Nuevo León, Bernardo Reyes, en la que se adhería a las ideas de Francisco P. Senties en torno a la organización de un partido político expuestas en un folleto, dio principio a una lucha sorda entre las dos facciones porfiristas que se disputaban la vicepresidencia: por un lado,

los científicos; por el otro, los partidarios de Bernardo Reyes.¹¹⁹ En agosto, Reyes, obligado a aclarar su posición respecto a la elección del vicepresidente por una entrevista que concedió a Heriberto Barón y que fue publicada en El Imparcial, pareció legitimar a Díaz y a su virtual candidato científico.¹²⁰

Los campos en pugna se quedaron a la expectativa hasta finales del año, expectativa que se traducía en una aparente reserva de los liberales radicales, que desde hacía años esperaban el inicio de una campaña política democrática. En noviembre de 1908, al comentar una carta de Díaz en la que éste subrayaba que la idea de la formación de partidos políticos sólo era un deseo suyo, Jesús Medina, el masón disidente y protestante, hizo una evaluación crítica de la situación nacional reveladora del estado de ánimo de esos sectores:

Parece que una mano oculta intenta despertar el civismo, aletargado hace mucho tiempo por la dictadura reinante[...]. Por nuestra parte, hace tiempo que de una manera absolutamente franca y además circunspecta hemos hecho nuestra profesión de fe republicana y siempre hemos aspirado a la democracia en su sentido más culto y práctico, y nunca hemos estado conforme con la perpetuidad de los funcionarios pú-

blicos y cuando nos lo permitieron las circunstancias propusimos la candidatura del general Escobedo; los que nos preciamos de ser ciudadanos mexicanos en el pleno goce de nuestros derechos cívicos nos hemos encontrado bajo el ataque a la libertad de prensa y la persecución a los clubes o asociaciones políticas. Todavía hay mucho trecho entre un deseo y una resolución. Ya es tiempo que los ciudadanos mexicanos revendiquen [sic] sus derechos.¹²¹

Este comentario refleja bien la espera prudente y reservada, por parte de los liberales radicales y de los protestantes, de la progresión de los acontecimientos impulsados por el círculo en el poder. Sin embargo, la calma política era sólo una apariencia. En diciembre de 1908, la situación cambió rápidamente debido, por una parte, a la formación de un comité organizador del partido democrático con el propósito de apoyar la candidatura de Reyes a la vicepresidencia y, por la otra, a la publicación del libro de Francisco I. Madero en el que examinaba la sucesión presidencial de 1910 de una manera crítica.

El Partido Democrático

A pesar de las reservas expresadas por el general Reyes en cuanto a su eventual candidatura a la vicepresidencia, a principios de 1909 había en el país un reyismo difuso que se vio alentado cuando un grupo de personalidades porfiristas creó el comité organizador del Partido Democrático para apoyar a Reyes contra la facción de los científicos. Al constituirse formalmente, el 22 de enero de 1909, el Partido Democrático retomó en su programa, dado a conocer el mismo día, algunos de los temas defendidos por el liberalismo radical, como, por ejemplo, el cumplimiento efectivo de las Leyes de Reforma (punto V), la garantía a la libertad de prensa (punto IV), una amplia difusión de la instrucción primaria (punto II), la moralización de la justicia (punto I) y la expedición de leyes agrarias que protegieran la libertad del trabajador (punto IX).¹²² Así, con todo y que era considerado como un partido vinculado al poder porfirista, la recuperación de esos puntos del liberalismo radical y el hecho de que presentaba cierto carácter populista lo hicieron atractivo para los sectores sociales esencialmente urbanos. En febrero de 1909 se reconstituyó el Círculo Nacional Porfirista para promover la reelección de Díaz. Un poco más tarde, en abril, se reunió una convención para proponer las candidaturas oficiales de Díaz a la presidencia y

de Ramón Corral a la vicepresidencia, lo que provocó que la actividad del Partido Democrático se acrecentara para contrarrestar la candidatura de Corral.¹²³

Si bien podían sentirse atraídas por un partido político que se proponía aplicar estrictamente las Leyes de Reforma, las sociedades protestantes se mostraron reservadas ante ese movimiento de corte oficialista. En abril de 1909, la prensa protestante se quejaba de la reelección promovida por los porfiristas, preguntándose hasta cuándo se dejaría de hablar de reelección para dar lugar a verdaderas elecciones. Los miembros de las sociedades protestantes, que desde hacía años "anhelaban el completo establecimiento de los principios democráticos", consideraban el partido que "se apellida democrático" sólo como un ensayo de campaña electoral y la campaña reyista como un ensayo más que debía llevar tarde o temprano a otra etapa: el verdadero ejercicio del sufragio popular.¹²⁴

No obstante, el anticatolicismo del Partido Democrático y de muchos reyistas -entre ellos Rodolfo Reyes, el hijo del propio general Reyes - favoreció la integración de algunos líderes protestantes a la campaña reyista.¹²⁵ Se trató, sobre todo, de miembros de las clientelas administrativas del reyismo en Nuevo León y Coahuila. En agosto de 1908, el gobernador Miguel Cárdenas de Coahuila, en particular, había sido obligado por Díaz a renunciar a su reelección por ser

un instrumento del poder reyista. Cárdenas impulsaba como su sucesor al senador Venustiano Carranza, antiguo adversario del clan político rival encabezado por Garza Galán, un antirreyista.¹²⁶ El apoyo de los funcionarios de la administración cardenista al reyismo se dio en el marco de esas luchas regionales y constituyó una manera de contrarrestar las decisiones del centro, opuestas a la continuidad de la influencia reyista en Coahuila. Varios pastores y maestros de escuela protestantes se habían incorporado a la clientela cardenista por ser funcionarios en la enseñanza primaria y normal. Andrés Osuna, metodista militante, masón, miembro de algunas sociedades mutualistas, como la de los "Obreros del Progreso", y director de instrucción primaria y de la escuela normal en 1908, fue desde el principio un activo propagandista de los clubes reyistas y del Partido Democrático en el estado, al igual que su colega, José María Cárdenas, pastor bautista, miembro de la Sociedad Zarco de artesanos y director del archivo del estado.¹²⁷ Además, con el apoyo de la municipalidad de Saltillo y conforme al anticatolicismo del programa del Partido Democrático, los metodistas organizaron una serie de conferencias anticatólicas en las que el principal orador fue Antonio Valiente y Pozo, ex cura de Calpulalpan, México, recién convertido al protestantismo. Entre septiembre y octubre de 1908, Valiente y Pozo habló en Saltillo y en Monclova, Coahuila, y en Monterrey y

en Allende, Nuevo León. En Saltillo, su auditorio lo compusieron un millar de personas, la mitad de ellas "católicos liberales, abogados y hombres jóvenes e inteligentes".¹²⁸ El ex cura de Calpulalpan llamó a sus oyentes a que eliminaran "los gérmenes del despotismo, anarquía e ignorancia" y a que se adhirieran al protestantismo, superior, según él, al catolicismo, porque era el medio para lograr sociedades ilustradas, moralizadas, competentes en el trabajo y defensoras acabadas de la democracia y de la libertad política "que los tiranos odiaban y los déspotas mataban".¹²⁹ En ese ambiente de lucha política agudizada, entre los clanes rivales en Coahuila y, en el plano nacional, entre las facciones porfiristas antagónicas, el anticatolicismo resurgía como un argumento político que llegaba a reforzar el espacio reyista del Partido Democrático en ambos estados nortños.

La masonería constituyó un segundo espacio en el que coincidieron los reyistas y algunos dirigentes protestantes. En 1908, Reyes era Gran Inspector de las logias del Valle de México y había logrado reestructurar y controlar a la masonería de Nuevo León. A principios de 1909, el pastor metodista y masón Santiago G. Paz, amigo de Rodolfo Reyes y, para 1913, su secretario particular, inició el periódico masón El Fénix, órgano del rito escocés, de corte anticatólico.¹³⁰

Aunque muchos reyistas eran anticatólicos, el apoyo que recibió Reyes en Guadalajara, donde la influencia del clero entre los distintos sectores de la población era profunda, se debió a la imagen conciliadora en materia religiosa desarrollada por el propio Reyes en Nuevo León. En este sentido, a pesar de las funciones masónicas ejercidas por Reyes, el reyismo se presentaba como un agrupamiento de distintas tendencias que incluía a los sectores católicos en busca de una alternancia en el poder. Por otra parte, la adhesión de algunos protestantes y simpatizantes del protestantismo, como Alberto Fuentes Dávila, presidente de la sociedad mutualista de empleados de Aguascalientes,¹³¹ se explica por la estricta continuidad del programa del Partido Democrático con el liberalismo radical, en particular en materia religiosa.

De cualquier manera, aparte de las clientelas reyistas de Coahuila y Nuevo León, las sociedades protestantes se mantuvieron al margen de ese movimiento, demasiado vinculado al poder porfirista y, si algunos de los dirigentes protestantes participaron en la agitación reyista, fue más bien porque la consideraban como un ensayo, un medio para desarrollar un futuro civismo democrático.

En julio de 1909, los ferrocarrileros solicitaron a Reyes que se decidiera a presentar su candidatura a la vicepresidencia y, a partir de ese momento, se inició una serie

de giras cívicas llevadas a cabo por personalidades reyistas. En septiembre, Reyes negó toda intención de presentarse como candidato a la vicepresidencia y, poco después, al aceptar una misión que le confió Díaz, decidió alejarse de la escena política mexicana y se fue a residir a París.¹³²

La salida de Reyes puso fin a la efímera vida del Partido Democrático y las clientelas reyistas se fueron entonces al campo antirreeleccionista; al igual que algunos protestantes, como Andrés Osuna, quien, después de participar en la organización de la campaña de ese partido en Coahuila, se fue al exilio, temiendo la represión que se desató contra los ex funcionarios cardenistas.¹³³ Para él, al igual que para la mayoría de los dirigentes protestantes, el antirreeleccionismo era ahora el único camino que les quedaba para luchar contra la dictadura de Díaz después de la sumisión de Reyes y de una parte de los reyistas.

Del lado del antirreeleccionismo

Entre los diversos ensayos que fueron publicados en torno a la situación política mexicana como respuesta a las declaraciones de Díaz en la entrevista con el periodista Creelman, uno fue de particular importancia por la claridad de su análisis: La sucesión presidencial en 1910, publicado a principios de 1909 por Francisco I. Madero.

Hijo de una de las principales familias oligárquicas de Coahuila, Madero era un rico hacendado de San Pedro de las Colonias, Coahuila, donde, además de desarrollar sus prósperos negocios, había participado en las contiendas políticas estatales y luchado contra la reelección del gobernador Cárdenas en 1905.¹³⁴

En su libro, Madero hacía un pertinente análisis de la herencia liberal y de la evolución del régimen porfirista, que había llevado el país hacia la tiranía y el militarismo por no respetar los derechos cívicos y por asegurarse las continuas reelecciones. Según Madero, había llegado el momento de hacer cambios necesarios, por la avanzada edad del general Díaz y por las legítimas reivindicaciones del respeto a los derechos fundamentales ligados a la libertad de sufragio, de reunión y de prensa, entre otras.¹³⁵ Una aportación esencial y novedosa de la reflexión política de Madero fue su proposición de superar las antiguas oposiciones entre conservadores y liberales y, en particular, la intención de no considerar más el tema religioso como una cuestión política esencial. A su juicio, la Iglesia Católica no era ya un adversario que debiera combatirse, sino más bien un aliado en la lucha por la democracia y en contra del enemigo principal: el militarismo.¹³⁶ Consecuentemente, su llamamiento era a superar las viejas quejas vinculadas al liberalismo de la Reforma, mantenidas intactas por la corriente

liberal radical, y a buscar un liberalismo de libertad religiosa, revisando incluso las Leyes de Reforma.¹³⁷ Así, Madero esperaba provocar un amplio movimiento de unidad nacional en contra de la dictadura de Díaz y, por lo tanto, era esencial asegurarse la confianza de los sectores católicos que hasta entonces habían apoyado mayoritariamente a Díaz. La propuesta consistía en una reorganización de la política liberal de oposición, que hasta entonces había vinculado constantemente la lucha contra la Iglesia Católica a las reivindicaciones cívicas y democráticas. Al desplazar el enfoque de la cuestión religiosa hacia el militarismo, Madero se aseguraba un amplio consenso para el futuro partido antirreeleccionista que pensaba crear, dirigiéndose en particular al nuevo sector de intelectuales marginados por el poder oligárquico, a los artesanos, a las capas sociales medias y a los obreros.¹³⁸

A pesar de las reservas que seguían teniendo tanto los protestantes como los liberales radicales respecto al catolicismo, recientemente reorganizado como grupo político en un círculo creado en julio de 1909 en la ciudad de México, su respuesta al movimiento iniciado por Madero y otros líderes antirreeleccionistas fue entusiasta. En este sentido, parece que, para esa época, el anticatolicismo de los protestantes había pasado a un segundo plano en comparación con

la prioridad que daban a sus reivindicaciones cívicas y democráticas: bien podían tolerar un catolicismo democrático dispuesto a combatir la hegemonía de Díaz.¹³⁹ La reacción del ingeniero Servando A. Alzati, uno de los simpatizantes del círculo presbiteriano de Concepción del Oro, Zacatecas, y para ese entonces radicado en Monterrey, ilustra la manera como los protestantes entendieron que el análisis efectuado por Madero era una continuidad con el liberalismo radical anterior, a pesar de su apertura respecto a los católicos:

Su libro es el supremo grito de nosotros los hijos del pueblo, es protesta indignada del pueblo contra los actos espurios de nuestros grandes y pequeños tiranos; espanta la corrupción de nuestros gobernantes. A nosotros nos toca levantar en lo más alto el último reducto de la República del 1857.¹⁴⁰

Mientras Madero aprovechaba la lucha política desatada por las elecciones gubernamentales de Coahuila para establecer clubes democráticos y formar la base de un futuro partido antirreeleccionista, en la ciudad de México se formó el Centro Antirreeleccionista en junio, presidido por Emilio Vázquez Gómez y con Madero en la vicepresidencia y, entre sus socios, el antiguo luchador liberal radical de El Diario del Hogar, Filomeno Mata, y su colega de La Voz de Juárez,

Paulino Martínez. En la mesa directiva se encontraba un tercer periodista de la oposición liberal radical, perteneciente desde finales del decenio de 1880 al círculo protestante, cuyos rasgos indígenas lo distinguían de los demás miembros, Felipe Xochihua.¹⁴¹

Entre junio y agosto de 1909, bajo el lema "Sufragio efectivo, no reelección", se crearon unos cincuenta clubes antirreeleccionistas,¹⁴² en cuya formación participaron activamente los protestantes, en tres espacios específicos en particular: el estado de Coahuila, el estado de Chihuahua y la región poblana colindante con Tlaxcala.

En Coahuila, los maestros de escuela y pastores protestantes, como Andrés Osuna, su hermano Gregorio y José María Cárdenas, apoyaron la formación de los clubes antirreeleccionistas en el marco del respaldo a la candidatura de Venustiano Carranza a la gubernatura. Cuando Carranza fue desautorizado como candidato por el centro, los protestantes siguieron en la oposición maderista, respaldando al periódico de oposición El Baluarte.¹⁴³ En Sabinas, el pastor Felipe B. Jiménez, orador casi sempiterno de los programas cívicos, se dedicó a organizar también un club maderista, lo que más tarde le valió el reconocimiento público en ese pueblo minero y en el vecino, Las Esperanzas.¹⁴⁴ En Ciudad Porfirio Díaz, el foco antirreeleccionista fue el Instituto del Pueblo, fundado en 1908 por el misionero protestante Samuel

Guy Inman. Ese centro educativo y social sirvió de lugar de reunión y de aprendizaje cívico en torno a un club de debate, al que asistían todos los jóvenes y futuros maderistas.¹⁴⁵

En Chihuahua, donde el protestantismo había echado raíces basado en la oposición al clan Creel-Terrazas, también coincidieron el antirreeleccionismo y las sociedades protestantes. Los miembros de éstas, excluidos del poder, contaban entre sus filas al ex constitucionalista Eligio Muñoz, al coronel Ignacio Orozco y al ex gobernador Celso Gómez, en cuyas casas se celebraron los primeros cultos protestantes hacia 1885.¹⁴⁶

En ese estado, el antirreeleccionismo se dio en continuidad con las prácticas cívicas de las redes liberales radicales de oposición, reforzadas por las sociedades protestantes a partir de la segunda mitad del decenio de 1880, por lo que no es sorprendente el que, en Ciudad Guerrero, el pastor Jesús Grijalva, originario de Cumpas, Sonora, haya sido el fundador del club antirreeleccionista, que llevaba precisamente el nombre del coronel Ignacio Orozco y en el que participaban los miembros de la congregación protestante y los liberales radicales de la población. Asimismo, en el pueblo vecino de San Isidro, los representantes de las familias Frías y Orozco, pilares del protestantismo en la región desde 1885, fundaron otro club. El misionero James Eaton

recordaba más tarde que había oído rumores de descontento respecto a la situación política en la región y que sabía que, en Ciudad Guerrero, el pastor Grijalva organizaba reuniones para los ciudadanos los domingos por la tarde con "estudios acerca de la cuestión cívica", que él mismo dirigía. Por su lado, otro misionero, Alden Case, también había sido informado confidencialmente por sus amigos protestantes de Ciudad Guerrero "del carácter y de lo serio de las discusiones sobre el mejor gobierno" que se pensaba obtener por medios legales y pacíficos.¹⁴⁷

Abraham González, jefe del antirreeleccionismo en el estado en 1909, provenía del distrito de Guerrero, donde, como ya hemos visto, el círculo liberal radical estaba integrado por los protestantes de la cabecera del distrito y del pueblo vecino de San Isidro.¹⁴⁸

En la ciudad de Chihuahua, de igual manera, los protestantes, como Braulio Hernández, maestro de escuela, organizaron con Abraham González el Centro Antirreeleccionista Benito Juárez en apoyo a la candidatura de Madero; y, en esa misma ciudad, el Club Antirreeleccionista Femenino era presidido por un miembro de la congregación protestante. En su informe, un misionero consignaba que por los menos otros dos pastores congregacionalistas de la región participaban activamente en la oposición a Díaz.¹⁴⁹

El discurso cívico del pastor Jesús J. Valencia, pronunciado el 16 de septiembre de 1909 en Parral, Chihuahua, reflejó esa efervescencia liberal radical y antirreeleccionista que animaba a las sociedades protestantes del estado:

La libertad de los oprimidos es una causa justa porque es la causa de la humanidad. Dios creó al hombre enteramente libre, pero los autócratas han tiranizado al infortunado obrero, siendo evidente que el absolutismo coarta las libertades cívicas y el clericalismo, las de conciencia. Para dar mayor realce a la obra de los héroes de nuestra patria, bástenos por hoy considerar las serias dificultades que el partido llamado demócrata encuentra en la actual contienda electoral para ejercitar ampliamente sus derechos como ciudadanos, y esto [sic] que hoy camina al amparo de una Constitución dada por una República constitucional, cuyas autoridades pretenden cumplir y hacer cumplir.¹⁵⁰

La región de Puebla, en particular en el triángulo formado con Tlaxcala y Orizaba, Veracruz, era un espacio con una relativa concentración de sociedades protestantes, aliadas de las sociedades liberales radicales. En la ciudad de Puebla, en especial, la coalición formada por la Logia

Melchor Ocampo, la Sociedad Miguel Hidalgo y el Liceo Melchor Ocampo había constituido un activo frente liberal radical de oposición entre 1895 y 1904, sobre todo. En 1909, en continuidad con esa oposición vinculada a la Logia Melchor Ocampo, se creó el Club Antirreeleccionista Regeneración, cuyo presidente, Francisco Salinas, llevaba relaciones con los estudiantes metodistas del Liceo Melchor Ocampo desde hacía años.¹⁵¹ También se fundaron otros clubes con un liderazgo renovado, en particular en el medio obrero, bajo la conducción del zapatero Aquiles Serdán, cuyo club, por su respeto metafísico a la ley, no se apartaba del liberalismo radical.¹⁵² Debido precisamente a que surgían en continuidad con el liberalismo radical, esos clubes reclutaron a gran parte de sus adeptos entre los miembros de las sociedades protestantes, como fue el caso del maestro de escuela Andrés Cabrera, uno de los fundadores de la escuela normal y del Instituto Metodista Mexicano, deportado al año siguiente (1910) a Quintana Roo junto con otros presidentes de clubes antirreeleccionistas de la región.¹⁵³

A principios de 1910 y en unas cuantas semanas, se habían formado ya aproximadamente cuarenta clubes en la región, sobre todo en la antigua zona de pedagogía liberal metodista de la sierra norte de Puebla y en la Cuenca del Atoyac, en el estado de Tlaxcala, donde, en poblaciones como La Trinidad Tepehitec, San Bernabé Amaxac, Tzompantepec y

Panotla, entre otras, los liberales radicales y los metodistas constituían también un frente de oposición al gobernador.¹⁵⁴

Además de las tres regiones mencionadas, con una mayor concentración de clubes, la participación protestante se dio también en puntos dispersos de implantación de clubes antirreeleccionistas. En Monterrey, Nuevo León, el club "Mariano Escobedo" estaba integrado por el propagador de periódicos protestantes y simpatizante del PLM, Silvestre Garza, quien, junto con el ingeniero Francisco Naranjo hijo, uno de los fundadores del club liberal de Lampazos en 1901, creó clubes en otras poblaciones del estado.¹⁵⁵ El maestro de escuela y pastor protestante, Gregorio A. Velázquez, explicó en términos claros las razones de la adhesión de los intelectuales populares protestantes al antirreeleccionismo en Monterrey:

Las enseñanzas de mi padre contra Porfirio Díaz, mi educación democrática, los acontecimientos de mi vida, las circunstancias que me rodearon, mis continuos trabajos para levantar y mejorar al pueblo, mis notorias luchas contra la prensa del cientificismo en Monterrey encarnada en el "Pilato" de Reyes Spíndola, mi cariño al maderismo propagando sus

ideales en un círculo no muy pequeño del que siempre estuve rodeado[...] serían datos suficientes para que se conociera quien soy.¹⁵⁶

En Zacatecas, el pastor presbiteriano Elías Amador y su hijo, el abogado Juan Neftalí Amador, se afiliaron también al antirreeleccionismo, en continuidad con la lucha de Juan Amador, el anticatólico de Villa de Cos, Zacatecas, padre y abuelo de los primeros, respectivamente; y en Concepción del Oro, el pastor Isabel P. Balderas hacía otro tanto.¹⁵⁷

En el estado de Hidalgo, el antirreeleccionismo surgió en clara continuidad con el movimiento liberal radical de 1901, con actores protestantes como el maestro de escuela Gonzalo López, de Zimapan. Los miembros de los clubes antirreeleccionistas provenían de las sociedades liberales radicales protestantes y masónicas, como lo subraya con pertinencia Luis Rubluo en el caso de la ciudad de Pachuca. De igual manera, en Atoyac, Veracruz, las bases del Club Antirreeleccionista, presidido por Cándido Aguilar, las formaban en parte los propios miembros de la sociedad metodista local, que también desaparecería al año siguiente debido a la represión ejercida contra el club.¹⁵⁸

La continuidad con la antigua oposición liberal radical puede percibirse igualmente en la Chontalpa tabasqueña,

donde los liberales radicales y los protestantes de Huimanguillo intentaron reanudar el Club Melchor Ocampo, esta vez como club antirreeleccionista, en julio de 1909, reprimido rápidamente por el gobernador Bandala.

Más al sur, en Mérida, José Pino Suárez, líder del antirreeleccionismo en Yucatán, contaba como colaborador al pastor presbiteriano Teodomiro Vargas, quien más tarde fungiría como su secretario particular.¹⁵⁹

Todos los distintos casos mencionados confirman que una parte del respaldo al antirreeleccionismo provenía de la tradición liberal radical, compartida por pastores, maestros de escuela y miembros de algunas sociedades protestantes.

En septiembre y octubre de 1909, Porfirio Díaz intentó reprimir al naciente movimiento, cerrando su periódico El Antirreeleccionista, editado desde julio de ese año en la ciudad de México bajo la dirección del joven ingeniero tabasqueño Félix Palavichini y en cuyo comité de redacción participaban José Vasconcelos y el simpatizante del protestantismo Servando A. Alzati.¹⁶⁰

La salida de Reyes del gobierno de Nuevo León, el 29 de septiembre de 1909, puso fin al movimiento democrático que lo apoyaba, y muchos antirreeleccionistas parecieron aceptar las reglas del juego impuestas por Díaz desde hacía años, que consistían en abandonar la actividad política una vez

que este último había designado a los candidatos oficiales. Sin embargo, Madero y sus colaboradores cercanos decidieron renovar la actividad antirreeleccionista en diciembre de 1909, iniciando una serie de giras por el país para preparar una convención antirreeleccionista convocada para abril de 1910 en la ciudad de México.¹⁶¹

Entre los núcleos de militantes que recibieron a Madero en los distintos lugares había maestros y pastores protestantes. En la ciudad de Oaxaca, por ejemplo, el ingeniero Angel Barrios -que más tarde, durante la lucha armada, tendría como pagador de sus tropas al pastor protestante Victoriano D. Báez- estuvo acompañado por los estudiantes normalistas y pastores metodistas Leopoldo García y Herón N. Ríos.¹⁶² En Chihuahua, el grupo que respondió fue el ya mencionado círculo liberal radical y protestante.¹⁶³ En Guanajuato, entre los antirreeleccionistas se contaba el maestro y pastor Rodolfo R. Ramírez, quien a principios de junio de 1911, a la caída de Díaz, asumiría la dirección del Colegio del Estado.¹⁶⁴ En San Luis Potosí, los oradores de la manifestación antirreeleccionista del 26 de marzo de 1910 organizada con motivo de la llegada de Madero fueron, además del Dr. Rafael Cepeda, dos maestros del Colegio Wesleyano, Adrián y Antonio Gutiérrez, militantes metodistas oriundos de Salamanca, Guanajuato.¹⁶⁵

La Convención Antirreeleccionista efectuada en México del 15 al 19 de abril reunió a unos 120 delegados provenientes de distintas partes de la República, entre los que se encontraban unos cuantos protestantes. La Convención acordó aprobar la planilla con Madero como candidato a presidente y el Dr. Francisco Vázquez Gómez, que gozaba de respeto en los medios porfiristas, como vicepresidente, además de seguir luchando pacíficamente y por la vía legal por el sufragio libre y la no reelección. Unos días después de la Convención, Madero y Vázquez Gómez elaboraron una plataforma política bastante amplia, aunque no revolucionaria. Sus objetivos eran buscar la elevación moral, material y económica del pueblo, integrar a los indígenas a la nación, ampliar la instrucción pública y mejorarla, impulsar una agricultura de medianos y grandes propietarios con obras hidráulicas, equilibrar las contribuciones fiscales e implantar un sistema de instrucción militar universal. Además, Madero se proponía revisar, en un futuro próximo, las Leyes de Reforma para adecuarlas a la realidad religiosa nacional.¹⁸⁶

Después de la Convención Antirreeleccionista, Madero inició una tercera gira, a Guadalajara, donde fue recibido con gran entusiasmo, y a Puebla, donde más de 25,000 personas le tributaron una calurosa bienvenida. En esta última ciudad, entre los primeros en abrir la marcha se encontraban

los estudiantes del Instituto Metodista Mexicano, al lado de los seminaristas del Palafoxiano y de los estudiantes del Colegio del Estado y de la Normal del Estado.¹⁶⁷ Además de Madero, el principal orador, quien lo acompañaba en su gira, fue Pedro Galicia Rodríguez, maestro de escuela metodista, miembro del círculo metodista, liberal radical de Amecameca, México, desde 1890, y presidente del Club Antirreeleccionista Melchor Ocampo de la ciudad de México.¹⁶⁸

Esa participación, codo con codo, de estudiantes católicos y metodistas al frente de la marcha antirreeleccionista en Puebla es simbólica de la coalición de intereses lograda por Madero. Éste, a pesar de haber cometido el error, en el inicio de su segunda gira, de hablar en contra de las Leyes de Reforma en la ciudad de Durango y de tener en agenda su revisión, consiguió el respaldo de los medios anticatólicos y liberales radicales, al igual, por supuesto, que el apoyo de los sectores católicos; como en Puebla, donde no sólo lo recibieron los seminaristas sino que un delegado del clero se entrevistó con él también y lo consideró como el mejor candidato para los sectores católicos.¹⁶⁹

Esa movilización de sectores tradicionalmente antagónicos fue un triunfo para el antirreeleccionismo, por lo que, ante el auge creciente del movimiento y el carácter aglutinador de la persona de Madero, Díaz intentó poner un fin

brutal al movimiento, arrestando a Madero en Monterrey el 3 de julio de 1910, al terminar éste su tercera gira.

Madero fue encarcelado a principios de julio de 1910¹⁷⁰ y, con esa medida, Díaz creyó asegurar su reelección y la elección de Corral en la tranquilidad y poder celebrar el centenario de la Independencia en una calma política restablecida, para demostrar a sus invitados extranjeros que la situación estaba bajo el control del gobierno. No obstante, las medidas tomadas fueron un mero respiro, antes de los acontecimientos revolucionarios que habrían de desencadenar.

Hacia julio de 1910, el antirreeleccionismo contaba entre sus bases a la mayoría de las sociedades protestantes y sus dirigentes, quienes, siguiendo la línea de su liberalismo radical original, habían decidido participar en un amplio movimiento cuyas características esenciales eran la defensa de los derechos cívicos y el principio de la no reelección.

Durante los diez años pasados, esos miembros de sociedades protestantes habían vivido una paulatina evolución a la par de las diferenciaciones experimentadas por el liberalismo radical despertado por el Congreso Liberal de San Luis Potosí. Si bien el programa abiertamente anticatólico del PLM les había resultado atractivo, el recurso de la violencia como medio político y, probablemente, los contenidos radicales de sus programas -que rebasaban el tradicional

mutualismo obrero-, además de las connotaciones negativas de los términos anarquista y socialista, mantuvieron a la mayoría de esos protestantes alejada del liberalismo libertario.

El antirreeleccionismo, por su parte, con su búsqueda del cambio en la legalidad, además de la moderación de sus programas políticos, constituyó el espacio más coherente con la lucha de los protestantes para derribar el régimen de Díaz. Durante esos diez años, esos anticatólicos vivieron una lenta maduración política que les permitió participar en una unión sagrada antirreeleccionista que incluía a los sectores católicos democráticos que acababan de organizarse. En esos diez años, sobre todo, los miembros de las sociedades protestantes habían pasado de la actuación cívica privada y de sus sociedades-laboratorios democráticos a una experimentación de la política partidista moderna. Ellos formaban parte de ese pueblo nuevo que se alzaba como sujeto del orden democrático anhelado que se vislumbraba bajo la conducción de Madero.

Con el brutal golpe de Díaz, que puso fin a esas prácticas políticas modernas, sus aspiraciones se vieron frustradas una vez más. No obstante, su participación activa en la lucha política democrática dejaba ver que, en la medida en que Madero y los dirigentes antirreeleccionistas siguieran la lucha por otros medios, ellos no renunciarían a buscar el cambio político esperado.

El proceso político desencadenado ya no podía ser detenido mediante una mera decisión autocrática, y ellos, como parte del pueblo políticamente educado, podían sumarse a una resistencia armada a un régimen que ya no tenía la capacidad ideológica para demorar y postergar reivindicaciones que eran consustanciales al liberalismo decimonónico y que, por primera vez, habían encontrado una expresión política partidista en el maderismo.

¹ "La campaña por la alternabilidad y la nueva reelección del general Díaz", en DH, 3 de octubre de 1899, p. 1; DH, 4 de julio de 1899, p. 1; DH, 5 de julio de 1899, p. 1.

² ET, 15 de febrero de 1900, p. 37.

³ "Ciudadanos de Atoyac, Guerrero, a Díaz", Atoyac, 4 de octubre de 1900, en CPD, L. 25, C. 31, D.012064; "Ciudadanos de Teloloapan a Díaz", Teololoapan, Guerrero, 17 de octubre de 1900, en CPD, L. 25, C. 31, D.012092; "Acuerdo del club 'Estado de Guerrero'", Iguala, Guerrero, 25 de noviembre de 1900, en CPD, L. 25, C. 35, D.013627; "Club Unión y Democracia", Huitzuco, Guerrero, 13 de noviembre de 1900, en CPD, L. 25, C.35, D.013799; "Annual Report of the Guerrero Field for the Year 1900", en PCBFM-MCR, vol. 258, Mexico Reports 1900-1910.

⁴ "Francisco Zempoalteca a Díaz", Tlaxcala, 3 de septiembre de 1900, en CPD, L. 25, C. 29, D.011334; "Municipalidad del pueblo de San Luis Teolocholno, Distrito de Zaragoza, Tlaxcala, a Díaz", Tlaxcala, 19 de noviembre de 1900, en CPD, L. 25, C. 37, D.014784; "Cabecera del distrito de Zacatelco, Tlaxcala a Díaz", Zacatelco, 19 de noviembre de 1900, en CPD, L. 25, C. 37, D.014785; "Pueblo de Santa Ursula Zimatepec, Distrito de Apizaco, Tlaxcala a Díaz", Apizaco 28 de diciembre de 1900, en CPD, L. 25, C. 39, D.015735; AIMEM, 1901. p. 49; ACI, 20 de noviembre de 1902, p. 376; ACI, 5 de agosto de 1897, p. 242.

⁵ "El brindis del Sr. Mariscal", en DH, 14 de octubre de 1899, p. 1; EF, 15 de diciembre de 1899, pp. 186 y 188; ACI, 30 de noviembre de 1899, p. 396; EM, 15 de diciembre de 1899, p. 188; MRW, marzo de 1900, p. 194; Adame Goddard, 1981, p. 161.

⁶ HA, 29 de mayo de 1898, p. 367.

⁷ HA, 18 de junio de 1899, p. 399; "Fiesta a Juárez en Zitácuaro", en DH, 25 de julio de 1898, p. 2; José T. Pérez, Homenaje a la Constitución de 1857, Tipografía de El 93, Zitácuaro, Michoacán, 1902, 40 pp.

⁸ Cockroft, 1978, pp. 65-66; EF, 15 de enero de 1900, p. 12; Samuel G. Avila, "El Abogado Cristiano no es partidario de la verdad", en LP, 31 de mayo de 1902, p. 1.

⁹ EM, 2 de febrero de 1888, p. 18; EF, 15 de febrero de 1888, p. 31; Hexiquio Forcada, "El partido liberal y los campeones guadalupanos en San Luis Potosí", EF, 15 de marzo de 1888, p. 47; EF, 15 de marzo de 1891, p. 46; MR, 12 de junio de 1891, p. 3.

¹⁰ "Montes de Oca y las Leyes de Reforma", en RE, 15 de agosto de 1900, p. 5; Cosío Villegas, 1985, t. II, p. 688; Cockroft, 1978, p. 90.

¹¹ "El asunto Montes de Oca", en RE, 23 de octubre de 1900, p. 12; Cockroft, 1978, p. 90.

¹² "Blas Escontría a Díaz", San Luis Potosí, 3 de septiembre de 1900, en CPD, L. 25, C. 30, D.011932; "Invitación al Partido Liberal", San Luis Potosí, 30 de agosto de 1900, en CPD, L. 25, C. 30, D.011934; véase también "Ocurso a la Secretaría de Gobernación, Club Liberal 'Ponciano Arriaga'", San Luis Potosí, 6 de octubre de 1900, en CPD, L. 25, C. 31, D.012064.

¹³ "Al Pueblo Potosino", San Luis Potosí, 12 de febrero de 1901, en CPD, L. 26, C. 8, D.003087.

¹⁴ En una carta citada por el misionero Joseph Milton Greene y escrita el 17 de diciembre de 1884, Hexiquio Forcada, quien pasaba sus vacaciones en el pueblo, describía los exámenes de la escuela presbiteriana y la fiesta que siguió, presidida por un espiritista, un libre pensador, cuatro católicos y varios estudiantes del Instituto Literario del Estado; cf. "Joseph Milton Greene a Ellinwood", México, enero de 1885, en PCBFM-MCR, vol. 55, 1885, f. 366. Acerca de Jesús Sáenz y Hexiquio Forcada en Rayón, véase EF, diciembre de 1885, p. 93; Cockroft, 1978, p. 79.

¹⁵ Respecto a Zacualtipán, véase DH, 24 de mayo de 1896, p. 1; DH, 24 de julio de 1896, p. 1; ACI, 12 de agosto de 1897, p. 253; ACI, 30 de septiembre de 1897, p. 309; ACI, 14 de octubre de 1897, p. 326; acerca de Cuicatlán, véase EM, 16 de febrero de 1888, p. 24; ACI, 28 de junio de 1904, p. 245; AIMEM, 1901, p. 56; HA, 18 de agosto de 1901, p. 495; ACI, 6 de junio de 1901, p. 181. Sobre Platón Sánchez, véase ACI, 18 de julio de 1901, pp. 228-229.

¹⁶ "Hexiquio Forcada a redactor", Zitácuaro, 31 de diciembre de 1878, en ACI, abril de 1879, p. 6; EM, junio de 1879, p. 23; EM, 15 de marzo de 1883, p. 1; EF, 19 de agosto de 1889, p. 117; "Hexiquio Forcada a redactor", en EF, 15 de agosto de 1906, p. 131. Véase su biografía en EF, 5 de marzo de 1910, p. 182; y su retrato político, en RE, 15 de febrero de 1901, p. 15.

¹⁷ EF, 15 de septiembre de 1887, pp. 140-141.

¹⁸ HA, 18 de junio de 1899, p. 399; EP, 15 de febrero de 1901, p. 1; EF, 19 de octubre de 1903, p. 153. Una nota manuscrita en el documento del congreso Liberal "Al Pueblo Potosino" lo califica de "ministro protestante", en CPD, L. 26, C. 8, D.003087. Véase su biografía en EC, 8 de octubre de 1905, p. 2; y su retrato político, en RE, 15 de febrero de 1901, p. 12. Acerca de las señoritas Colín, véase EP, 6 de febrero de 1901, p. 1. Entrevista con Adela Gutiérrez Colín, Zitácuaro, 20 de febrero de 1987, hija de Aurora Colín y miembro actual de la Iglesia Presbiteriana de Zitácuaro.

ro. Entrevista con Antonio Manjarrez Colín, Zitácuaro, 28 de diciembre de 1986, hijo de Herminia Colín, hermana de Aurora, y miembro de la Iglesia Presbiteriana de Zitácuaro.

¹⁹ "John Milton Greene to Ellinwood", México, 20 de agosto de 1884, en PCBFM-MCR, vol. 55, 1884, f. 248; Centenario..., 1973, pp. 464 y 467; BM, marzo-abril de 1893, pp. 229 y 233.

²⁰ DH, 27 de marzo de 1901, p. 2; ACI, 11 de octubre de 1900, p. 322; EF, 19 de enero de 1901, p. 8; EF, 19 de abril de 1901, p. 51; ACI, 13 de diciembre de 1900, p. 397; LP, 12 de diciembre de 1900, p. 1; LP, 11 de enero de 1901, p. 1; LP, 31 de mayo de 1902, p. 1; MACMEC, 1901, p. 222; MACMEC, 1902, p. 226; MACMEC, 1903, pp. 249 y 251; EM, 19 de junio de 1902, p. 86; DH, 14 de marzo de 1901, p. 2.

²¹ "Joaquín Cantú a Díaz", Laredo de Tamaulipas, 15 de septiembre de 1900, en CPD, L. 25, C. 30, D.011715; Vázquez, 1985, pp. 233-234. Sobre Manuel Pozos, véase ACI, 19 de junio de 1895, p. 91; ACI, 8 de diciembre de 1898, p. 386; DH, 4 de abril de 1901, p. 3; DH, 19 de octubre de 1901, p. 1.

²² Acerca de Benjamín Ladrón de Guevara como simpatizante del metodismo y después como metodista, véase AIMEM, 1906, p. 66; ACI, 21 de septiembre de 1916, p. 601; y como presidente del club de Cuicatlán, véase DH, 16 de enero de 1901, p. 1. Respecto a los otros clubes, véase Baldwin, 1979, p. 182; ACI, 5 de septiembre de 1901, p. 385; ET, 19 de junio de 1901, p. 21; ET, 19 de octubre de 1901, p. 217.

²³ LP, 31 de mayo de 1902, p. 1; Samuel G. Avila, "Los ministros protestantes en los clubes políticos", en LP, 14 de mayo de 1902, p. 2; LP, 17 de julio de 1902, p. 2.

²⁴ Miguel Z. Garza, "El ministro protestante como ciudadano, ¿qué parte más importante debe tomar en la elevación del pueblo?", San Luis Potosí, enero de 1901, en EF, 15 de marzo de 1901, p. 43.

²⁵ Ibidem.

²⁶ ACI, 14 de febrero de 1901, p. 42; Miguel Magdaleno, "¿Deben los jóvenes cristianos trabajar en unión del Club liberal?", en ET, 15 de febrero de 1901, p. 42.

²⁷ LP, 17 de julio de 1902, p. 2.

²⁸ LP, 16 de febrero de 1901, p. 1; LP, 17 de julio de 1902, p. 2; VM, 27 de febrero de 1901, p. 2; "Discurso de la señorita Elvira Colín", en DH, 23 de febrero de 1901, p. 1; "Discurso de la señorita Aurora Colín", en DH, 19 de marzo de 1901, p. 1.

²⁹ Cosío Villegas, 1985, t. II, p. 689.

³⁰ "Invitación al Partido Liberal", San Luis Potosí, 30 de agosto de 1900, en CPD, L. 25, C. 30, D.011934; Abraham

Franco, "Un gobierno providencia", en EF, 19 de mayo de 1893, p. 70.

³¹ Cosío Villegas, 1985, t. II, p. 691; Cockroft, 1978, p. 94.

³² En RE, 23 de febrero de 1901, pp. 4-15, se encuentra la descripción de unas 23 personalidades asistentes al Congreso Liberal, incluidos tres delegados protestantes.

³³ Ricardo Flores Magón, citado por Cockroft, 1978, p. 94.

³⁴ RE, 7 de diciembre de 1900, pp. 2-3.

³⁵ Cockroft, 1978, p. 97; "Blas Escontría a Díaz", San Luis Potosí, 12 de octubre de 1900, en CPD, L. 25, C. 31, D.012140; "Manuel Sánchez Rivera a Bernardo Reyes", San Luis Potosí, 19 de mayo de 1902, en DLI, C. 35, L. 6749; "Blas Escontría a Díaz", San Luis Potosí, 17 de abril de 1901, en CPD, L. 26, C. 8, D.003084.

³⁶ "Discurso de Antonio Díaz Soto y Gama en Pinos, Zaca-tecas, por el Club Jesús González Ortega el 18 de julio de 1900, en RE, 31 de agosto de 1901, pp. 10-13; "El 18 de julio en Pinos", en DH, 6 de agosto de 1901, p. 2. La agitación anticatólica fue obra de la mayoría de los clubes y, en particular, por la protesta contra la intención de erigir un monumento a Iturbide en Tamaulipas; véase "La prensa liberal y el H. Congreso de Tamaulipas", Ciudad Laredo, Tamaulipas, 30 de marzo de 1901, en CPD, L. 26, C. 7, D.002426; "Club Liberal Ponciano Arriaga a Señores Diputados Pineda, Bulnes, Parra, Juárez y Mateos", San Luis Potosí, 30 de junio de 1901, en CPD, L. 26, C. 16, D.006173.

³⁷ DH, 12 de julio de 1901, p. 2; DH, 20 de julio de 1901, p. 2; DH, 21 de julio de 1901, p. 2.

³⁸ DH, 6 de agosto de 1901, p. 1. Respecto a otros discursos de oradores protestantes, véase HA, 13 de octubre de 1901, p. 819; DH, 20 de septiembre de 1901, p. 1; DH, 24 de septiembre de 1901, p. 1; ET, 19 de octubre de 1901, p. 218. Acerca de otras actividades anticatólicas y cívicas llevadas a cabo por los protestantes, véase el "Manifiesto de la Junta Liberal Josefa Ortiz de Domínguez", Zitácuaro, Michoacán, en DH, 7 de julio de 1901, p. 1.

³⁹ "Manifestación para solemnizar la fiesta a Juárez en Xochiapulco, Puebla, en DH, 16 de marzo de 1901, p. 1.

⁴⁰ Guerra, 1986, t. II, p. 25.

⁴¹ "Club Liberal Ponciano Arriaga a Presidentes de Clubes Liberales", San Luis Potosí, 4 de noviembre de 1901, en CPD, L. 26, C. 32, D.012487; además, respecto a los encarcelamientos, véase HA, 17 de noviembre de 1901, p. 886; DH, 14 de diciembre de 1901, p. 2; RE, 15 de mayo de 1901, p. 5; RE, 15 de septiembre de 1901, p. 12.

⁴² "Club Liberal Ponciano Arriaga, Temas y bases para el segundo Congreso Liberal", Imprenta de Rafael B. Vélez, San Luis Potosí, 1901, en CPD, L. 26, C. 32, D.012486; Cockroft, 1978, p. 96; Guerra, 1986, t. II, p. 24; Cosío Villegas, 1985, t. II, p. 693. Para comprobar la inexistencia de planteamientos de problemas sociales, véase "Objeto de los clubes liberales", en HA, 23 de febrero de 1902, p. 1126.

⁴³ DH, 31 de enero de 1902, p. 1; DH, 6 de febrero de 1902, p. 2; HA, 2 de febrero de 1902, p. 1079.

⁴⁴ Cockroft, 1978, p. 97; Hexiquio Forcada, "Carta abierta al Señor Lic. Manuel María de Zamacona", México, abril de 1902, en DH, 23 de abril de 1902, p. 1; LP, 19 de febrero de 1902, p. 1. Acerca de la actuación continua de los protestantes en las actividades políticas, véase la participación del pastor Andrés P. Pérez y de Miguel Arias en la celebración del 5 de febrero en Zitácuaro al lado de Hilarión Frías y Soto en DH, 26 de febrero de 1902, p. 1. Además, véase la invitación que el club de Zitácuaro le hiciera a Jesús Medina en DH, 6 de mayo de 1902, p. 1; El 5 de febrero de 1902, aniversario de la Constitución de 1857 en la Heroica Zitácuaro, Tipográfica Literaria de Filomeno Mata, México, 1902, 33 pp.; y la actuación de los estudiantes metodistas en Puebla, en DH, 9 de agosto de 1902, p. 2.

⁴⁵ HA, 23 de marzo de 1902, p. 1187; HA, 30 de marzo de 1902, p. 1207; "Manifiesto a los clubes liberales del Club Melchor Ocampo de Puebla", marzo de 1902, en DH, 22 de marzo de 1902, p. 1; DH, 8 de mayo de 1902, p. 2; DH, 27 de julio de 1902, p. 2; DH, 9 de agosto de 1902, p. 2.

⁴⁶ "Discurso pronunciado por José Rumbia en la velada del 18 de julio verificada en Río Blanco", en ACI, 21 de agosto de 1902, pp. 271 y 274.

⁴⁷ EM, 10 de junio de 1902, p. 86; "Discurso pronunciado por la Señora Juana B. Gutiérrez de Mendoza en representación del Club Liberal 'Ignacio Zaragoza' de Cuencamé, Durango", en La Junta Liberal Josefa Ortiz de Domínguez y Francisca Carrillo al invicto ciudadano Melchor Ocampo, Homenaje, s. e., Zitácuaro, 3 de junio de 1902, pp. 13-15.

⁴⁸ Pedro Flores Valderrama, "Los ministros protestantes y los clubes políticos", en ACI, 22 de mayo de 1902, p. 169.

⁴⁹ LP, 31 de mayo de 1902, p. 1; LP, 3 de junio de 1902, p. 1; LP, 11 de junio de 1902, p. 1; LP, 17 de julio de 1902, p. 2.

⁵⁰ DH, 11 de julio de 1902, p. 2.

⁵¹ DH, 17 de mayo de 1904, p. 2; La Luz, 6 de agosto de 1903, p. 118

⁵² DH, 22 de mayo de 1903, p. 1; DH, 31 de julio de 1903, p. 2; DH, 24 de septiembre de 1903, p. 2; EF, 19 de octubre

de 1903, pp. 151 y 153; Discurso pronunciado el 16 de septiembre de 1903 en la H. Zitácuaro, Michoacán, por el C. José T. Pérez, nombrado orador oficial por el ilustre Ayuntamiento, s. e., México, 1903, 15 pp.

⁵³ "La tiranía en San Luis Potosí", HA, 10 de agosto de 1902, pp. 1437 y 1440. La relación de los protestantes con los periódicos de oposición era constante, como lo atestiguan la presencia de Juana B. Gutiérrez de Mendoza y el periódico Vésper en el acto a Melchor Ocampo en Zitácuaro el 3 de junio de 1902; cf. La Junta Liberal Josefa Ortiz de Domínguez, op cit., 1902, pp. 17-18. En diciembre de 1901, el Abogado Cristiano Ilustrado felicitaba al Señor Jesús Rodríguez por su interesante periódico El Barretero, cerrado poco después; cf. ACI, 5 de diciembre de 1901, p. 490; en Zacualtipán, Hidalgo, con el objeto de hacer una amplia propaganda entre los liberales, el pastor metodista Leopoldo M. Díaz publicó LA Antorcha de la Sierra en la misma fecha.

⁵⁴ "Manifiesto del Club Ponciano Arriaga a la Nación", México, 27 de febrero de 1903, en HA, 10 de marzo de 1903, pp. 128-129; véase también HA, 15 de febrero de 1903, p. 105; Cockroft, 1978, p. 105.

⁵⁵ Guerra, 1986, t. II, p. 26; Cosío Villegas, 1985, t. II, pp. 696-697.

⁵⁶ "Manifiesto a la Nación por el Club Anti reeleccionista Redención", México, 11 de abril de 1903, en HA, 19 de abril de 1903, p. 240.

⁵⁷ Guerra, 1986, t. II, p. 26.

⁵⁸ "Credo religioso, político, social y profesional de la Sociedad Racionalista Liberal y Mutualista de Xochiapulco", en DH, 18 de julio de 1901, p. 1.

⁵⁹ Cockroft, 1978, p. 110.

⁶⁰ EF, 15 de marzo de 1901, p. 43. Es necesario tener presente el contexto en que se produjo el asesinato del presidente Mackinley en Estados Unidos, hecho que fue duramente condenado por la prensa protestante, para entender el rechazo a la palabra anarquista; cf. EF, 10 de octubre de 1901, p. 148; EF, 15 de octubre de 1901, p. 154.

⁶¹ Guerra, 1986, t. II, pp. 32-33; Cockroft, 1978, p. 115.

⁶² Guerra, 1986, t. II, p. 31, afirma que esos dos clubes regresaron a la sombra de las logias; por mi parte, añado: y a la de las congregaciones protestantes. El 18 de julio de 1904, en Puebla, el orador principal por parte del Club Melchor Ocampo fue el joven profesor Leopoldo A. García, pastor metodista recién graduado en el Instituto Metodista de la misma ciudad; cf. DH, 22 de julio de 1904, p. 2. Para darse cuenta de cuál era la participación de los protestantes en

el club de Huimanguillo, compárese la lista de nombres de las personas que solicitaron un pastor presbiteriano entre 1888 y 1899 con las del club; cf. EF, 15 de junio de 1888, p. 96; EF, 10 de julio de 1889, p. 103; EF, 10 de julio de 1898, p. 104; Taracena, 1981, p. 12.

⁶³ ACI, 22 de mayo de 1902, p. 169.

⁶⁴ Guerra, 1986, t. II, pp. 34-35; Cockroft, 1978, pp. 123-126; CP, 25 de marzo de 1906, p. 180.

⁶⁵ "Manifiesto y programa del Partido Liberal Mexicano, del 10 de julio de 1906", en Barrera Fuentes, 1955, pp. 167 y ss.

⁶⁶ Ibidem, p. 190.

⁶⁷ "Ricardo Flores Magón y Antonio Villarreal a Sr. Capitán Abraham Plata", Saint Louis Missouri, 10 de septiembre de 1906, en AGRE, Archivo Flores Magón, LE 919, f. 198.

⁶⁸ Guerra, 1986, t. II, pp. 38-40; consúltense las listas de suscriptores a Regeneración en AGRE, Archivo Flores Magón, LE 919 (I), ff. 155-196.

⁶⁹ AGRE, Archivo Flores Magón, LE 919 (I), ff. 155, 176 y 191.

⁷⁰ "Miguel F. Méndez a Ricardo Flores Magón", Tetela de Ocampo, 6 de octubre de 1906, en AGRE, Archivo Flores Magón, LE 919 (I), f. 139; AGRE, Archivo Flores Magón, LE 919 (I), ff. 163, 165, 166, 171.

⁷¹ AGRE, Archivo Flores Magón, LE 979 (I), f. 179; Taracena, 1960, p. 112; Coffin, 1980, p. 87.

⁷² AGRE, Archivo Flores Magón, LE 979 (I), f. 182; EF, 10 de febrero de 1908, p. 19; EF, 9 de junio de 1911, p. 396; Guerra, 1986, t. II, p. 38. Debemos la información acerca de Luis García a la Dra. Jane Dale Loyd, quien realiza un estudio sobre el distrito de Galeana, Chihuahua; véase, además, MH, junio de 1911, p. 277; Case, 1917, pp. 132-133.

⁷³ Guerra, 1986, t. II, p. 37.

⁷⁴ "Lic. Matías Guerra a Díaz", Laredo, Tamaulipas, 31 de marzo de 1907, en CPD, L. 32, C. 11, D.004327; "Díaz a Lic. Matías Guerra", México, 15 de abril de 1907, en CPD, L. 32, C. 11, D.004329.

⁷⁵ "Bernardo Reyes a Ramón Corral", Monterrey, 29 de septiembre de 1906, en DLI, C. 37, L. 7272; "Bernardo Reyes a Ramón Corral", Monterrey, 12 de octubre de 1906, en DLI, C. 37, L. 7275; "Ricardo Flores Magón a Silvestre Garza", Saint Louis Missouri, 10 de septiembre de 1906, en DLI, C. 37, L. 7263.

⁷⁶ DH, 11 de abril de 1903, p. 3; EF, 10 de abril de 1903, p. 52.

⁷⁷ EN, 23 de enero de 1905, p. 1; José B. Anguiano, "Liberales", en EN, 29 de agosto de 1904, p. 1; EN, 16 de

octubre de 1905, p. 2; EN, 25 de diciembre de 1905, p. 4; EN, 5 de noviembre de 1906, p. 4; EN, 12 de junio de 1905, p. 3; EN, 11 de diciembre de 1905, p. 2; EN, 8 de enero de 1906, p. 2; EN, 15 de enero de 1904, p. 13; EN, 10 de febrero de 1904, p. 20.

⁷⁸ Citado por ET, 15 de marzo de 1904, p. 65; EN, 29 de febrero de 1904, p. 1. Otro periódico de oposición liberal favorable a los protestantes fue El Colmillo Público; cf. CP, 26 de junio de 1904, p. 393.

⁷⁹ "Vicente E. Durán a Ricardo Flores Magón", Dolores, Hidalgo, 18 de septiembre de 1906, en AGRE, Archivo Flores Magón, LE 919 (I), f. 142.

⁸⁰ EF, 19 de noviembre de 1903, p. 177; Isaac Boyce, "Field Report Jalapa Station for 1903", en PCBFM-MCR, vol. 258, 1903, Field Reports; "Isaac Boyce to Ellinwood", Jalapa, 2 de febrero de 1905, en PCBFM-MCR, vol. 250, 1905, f. 1; "Isaac Boyce to Ellinwood", Tuxtla Gutiérrez, 4 de abril de 1904, en PCBFM-MCR, vol. 249, 1904, f. 2.

⁸¹ Azaola Garrido, 1982, pp. 139 y 143; Padua, 1941, p. 20.

⁸² EF, 19 de noviembre de 1903, p. 177; EF, 10 de diciembre de 1903, p. 183; EN, 26 de febrero de 1906, p. 3.

⁸³ EF, 15 de noviembre de 1904, p. 25;; Padua, 1941, p. 96; Azaola Garrido, 1982, pp. 161; Coffin, 1980, pp. 106 y 119.

⁸⁴ DH, 10 de septiembre de 1908, p. 2; Coffin, 1980; Coffin, 1980, p. 82.

⁸⁵ Isaac Boyce, "Field Report Jalapa Station for 1903", en PCBFM-MCR, vol. 258, 1903, Field Reports; "Isaac Boyce to Ellinwood", Paraíso, Tabasco, 11 de marzo de 1903, en PCBFM-MCR, vol. 248, 1903, f. 2; EF, 15 de abril de 1905, p. 64; EF, 15 de noviembre de 1905, p. 170.

⁸⁶ Coffin, 1980, pp. 58-59, 67 y ss.; "Abraham Bandala a Díaz", San Juan Bautista, 28 de enero de 1907, en CPD, L. 32, C. 5, D.001829.

⁸⁷ Padua, 1941, p. 26; Azaola Garrido, 1982, p. 277.

⁸⁸ ACI, 31 de mayo de 1900, p. 174; ACI, 21 de noviembre de 1901, p. 476; AIMEM, 1902, p. 60; AIMEM, 1903, p. 21; García Díaz, 1981, p. 88; ACI, 28 de junio de 1904, p. 245; Bastian, 1983a.

⁸⁹ ACI, 24 de junio de 1902, p. 242; ACI, 21 de agosto de 1902, p. 271; ACI, 6 de octubre de 1898, p. 315; "José Rumbia a John W. Butler", Orizaba, junio de 1905, en AM-CJR, 1905; AIMEM, 1906, p. 56.

⁹⁰ Peña Samaniego, 1975, p. 23; García Díaz, 1981, pp. 41-52; González Navarro, 1970, pp. 50-55; AIMEM, 1906, pp. 55-56; AIMEM, 1906, p. 60; ACI, 2 de febrero de 1905, p. 41.

⁹¹ AIMEM, 1905, p. 68; "José Rumbia a John W. Butler", Orizaba, 22 de noviembre de 1904, en AM-CJR, 1904; Rodney D. Anderson, 1976, p. 228; "Carta abierta al gobernador de Veracruz", Tenango de Río Blanco, 30 de marzo de 1903; en ACI, 9 de abril de 1903, p. 122.

⁹² Para una descripción de las condiciones imperantes en las fábricas, véase la "Carta abierta de José Neira al Primer Magistrado de la Nación", Cárcel Municipal de Orizaba, 10 de mayo de 1907, en CPD, L. 32, C. 16, D.006332-40.

⁹³ Cockroft, 1978 (1968), pp. 138 y ss.

⁹⁴ Peña Samaniego, 1975, pp. 26-39; García Díaz, 1981, pp. 89-91.

⁹⁵ García Díaz, 1981, p. 92.

⁹⁶ "Carta abierta de José Neira al Primer Magistrado de la Nación", Cárcel Municipal de Orizaba, 10 de mayo de 1907, en CPD, L. 32, C. 16, D.006332-40; ACI, 2 de febrero de 1905, p. 41; ACI, 21 de noviembre de 1901, p. 476.

⁹⁷ "Ramón Rocha a Teodoro A. Dehesa", Orizaba, 13 de octubre de 1906, en CPD, L. 31, C. 33, D.13171; "Próspero Cahuantzi a Porfirio Díaz", Tlaxcala, 9 de enero de 1907, en CPD, L. 32, C. 3, D.000979; "Próspero Cahuantzi a Porfirio Díaz", Tlaxcala, 11 de enero de 1907, en CPD, L. 32, C. 3, D.000991.

⁹⁸ ACI, 28 de junio de 1906, p. 212; "El pueblo ya los conoce", reproducción de un artículo de La Unión Obrera del 7 de octubre de 1906 en EM, 15 de noviembre de 1906, p. 178.

⁹⁹ José Rumbia, "Y dijo Dios, la Luz sea y la Luz fue", en ACI, 13 de septiembre de 1906, pp. 302-303.

¹⁰⁰ "Ramón Rocha a Teodoro A. Dehesa", Orizaba, 13 de octubre de 1906, en CPD, L. 31, C. 33, D.13171; "Samuel A. Ramírez a Porfirio Díaz", Nogales, 23 de noviembre de 1906, en CPD, L. 31, D.014182; "Teodoro A. Dehesa a Carlos Herrera, jefe político del Cantón de Orizaba, Xalapa, 28 de noviembre de 1906, en CPD, L. 31, C. 41, D.016061; "Ramón Rocha a Teodoro A. Dehesa", Río Blanco, 7 de enero de 1907, en CPD, L. 32, C. 3, D.923-925; "Mexicanos que sufren a Porfirio Díaz", Río Blanco, 10 de enero de 1907, en CPD, L. 32, C. 1, D.101.

¹⁰¹ AIMEM, 1908, p. 49; AIMEM, 1909, p. 58.

¹⁰² "Frederic P. Lawyer to John Wesley Butler", Orizaba, 7 de abril de 1907, en AM-LFPL, 1907; Ramón Rocha, "Breves apuntes relativos a los antecedentes de la cuestión obrera en Orizaba", 9 de enero de 1907, en CPD, L. 32, C. 3, D.936.

¹⁰³ ACI, 17 de enero de 1907, p. 24, cita a El Imparcial del 10 de enero de 1907; EI, 12 de enero de 1907, p. 2.

¹⁰⁴ ACI, 10 de abril de 1890, p. 53; ACI, 15 de julio de 1890, p. 107; ACI, 15 de septiembre de 1890; ACI, 15 de di-

ciembre de 1890, p. 186; ACI, 10 de octubre de 1893, p. 163; ACI, 10 de abril de 1895, p. 59; ACI, 10 de septiembre de 1904, p. 282; ACI, 19 de julio de 1907, p. 238.

¹⁰⁵ Charles Petran, "Mexico Mission, Report Saltillo Field for the Year 1910", en PCBFM-MCR, vol. 258, 1910, Mexico minutes 1900-1910; "Francisco Escobar et alii a Díaz", Viesca, 15 de enero de 1910, en CPD, L. 35, C. 2, D.000666; Cockroft, 1978, p. 143; DH, 28 de junio de 1908, p. 2.

¹⁰⁶ Cockroft, 1978, p. 47.

¹⁰⁷ Guerra, 1986, t. II, p. 66.

¹⁰⁸ García Díaz, 1981, p. 93.

¹⁰⁹ Azaola Garrido, 1982, p. 171; Padua, 1941, p. 51. Véase también "Ascencio Soto a Ricardo Flores Magón", González, Texas, 24 de junio de 1900, en AGRE, Archivo Flores Magón, LE 919 (II), f. 342; y "Anónimo a Ricardo Flores Magón, Beyerville, Texas, 22 de julio de 1906, en AGRE, Archivo Flores Magón, LE 919 (I), f. 63, carta anónima en la que se trata a la Junta Organizadora de "Juárez modernos".

¹¹⁰ "Ignacio Gutiérrez Gómez a Mestre Ghigliazza", 30 de mayo de 1910, citada por Taracena, 1981, p. 52; Coffin, 1980, pp. 93 y 134.

¹¹¹ Miguel Z. Garza, "Las huelgas en la República", en ACI, 17 de enero de 1907, p. 27; EF, 15 de febrero de 1907, p. 26; Eligio N. Granados, "Graves conflictos entre el capital y el trabajo", EF, 10 de marzo de 1907, p. 36.

¹¹² "No son revolucionarios los de Las Vacas y Viesca", EF, 15 de julio de 1908, p. 107.

¹¹³ DH, 7 de septiembre de 1904, pp. 1-2; DH, 9 de septiembre de 1904, pp. 1-2; DH, 20 de septiembre de 1904, p. 1.

¹¹⁴ ACI, 29 de marzo de 1906, pp. 111, 115, 119, 127, 134; ; EF, 15 de marzo de 1906, p. 47; EF, 10 de abril de 1906, p. 55.

¹¹⁵ EF, 15 de abril de 1908, p. 59; EF, 10 de mayo de 1908, p. 69.

¹¹⁶ "Varios vallenses a director", Ciudad Valles, San Luis Potosí, 26 de enero de 1907, en DH, 5 de febrero de 1907, p. 2.

¹¹⁷ EI, 3 de marzo de 1908, pp. 1 y 8; EI, 4 de marzo de 1908, pp. 1 y 8; EI, 11 de marzo de 1908, p. 1.

¹¹⁸ "Declaraciones importantes de Díaz a Creelman", en EF, 10 de abril de 1908, p. 51.

¹¹⁹ El anticientificismo de Rodolfo Reyes hace su aparición antes; véase, por ejemplo, EI, 24 de marzo de 1908, p. 1; Cosío Villegas, 1985, t. II, pp. 784-785; DH, 15 de noviembre de 1908, p. 1; DH, 30 de septiembre de 1908, p. 1; Estrada, 1912, p. 47.

¹²⁰ EI, 4 de agosto de 1908, p. 1; Guerra, 1986, t. II, p. 134.

¹²¹ Jesús Medina, "Semblanzas contemporáneas", en DH, 21 de noviembre de 1908, p. 11.

¹²² "Club organizador del Partido Democrático, Programa del Partido Democrático", en DH, 24 de enero de 1909, p. 4; véase también DH, 12 de enero de 1909, p. 1.

¹²³ DH, 12 de febrero de 1909, p. 1; DH, 8 de abril de 1909, p. 1.

¹²⁴ ACI, 1^o de abril de 1909, p. 96; ACI, 13 de mayo de 1909, p. 292; ACI, 25 de junio de 1909, p. 388.

¹²⁵ Acerca del anticatolicismo de Rodolfo Reyes, véase "El gobierno y las Leyes de Reforma, en EI, 27 de marzo de 1908, p. 1.

¹²⁶ DH, 30 de septiembre de 1908, p. 2; DH, 10 de noviembre de 1908, p. 1; DH, 2 de marzo de 1909, p. 1; "Bernardo Reyes a Porfirio Díaz", Monterrey, abril de 1895, en DLI, C. 23, L. 4443.

¹²⁷ Osuna, 1943, pp. 75, 76, 99, 100; DH, 10 de septiembre de 1909, p. 2; EF, 15 de junio de 1902, p. 93; ACI, 31 de octubre de 1901, p. 450; Sociedad Mutualista Zarzo de Artesanos, "Circular número 1", Saltillo, 2 de julio de 1910, en CPD, L. 35, C. 19, D.009181; DH, 11 de julio de 1909, p. 1. Respecto al gobernador Miguel Cárdenas y a su simpatía por el protestantismo, véase William Wallace, "Annual Report Saltillo Station for the Year 1897", en PCBFM-MCR, vol. 70, 1897, Mexico minutes 1889-1899; "Field Report for the Year 1898, Mexico Mission, Saltillo Station", en PCBFM-MCR, vol. 70, 1897, Mexico minutes 1889-1899.

¹²⁸ EM, 10 de octubre de 1908, p. 156; ARMECS, 1910, pp. 20 y 132; OE, septiembre de 1908, p. 104.

¹²⁹ EM, 15 de febrero de 1910, p. 52; EM, 10 de enero de 1910, p. 14; Antonio Valiente y Pozo, "La libertad y la Revolución Francesa", en OE, mayo de 1909, p. 77.

¹³⁰ Sobre Santiago G. Paz, véase ACI, 15 de diciembre de 1887, p. 191; MACMEC, 1901, p. 228; MACMEC, 1903, p. 240; ACI, 12 de mayo de 1904, p. 153; ACI, 8 de marzo de 1906, ACI, 15 de marzo de 1906, p. 91; ACI, 16 de noviembre de 1916, p. 732; respecto a su amistad con Rodolfo Reyes, véase John P. Hauser, "Diario", 13 de mayo de 1913 y 22 de mayo de 1913, en AM-DJPH, 1913-1915; acerca de El Fénix, véase ACI, 15 de abril de 1909, p. 226; DH, 5 de abril de 1909, p. 7; DH, 17 de julio de 1909, p. 3. Sobre la masonería escocesa, véase DH, 20 de marzo de 1909, p. 1; DH, 5 de agosto de 1909, p. 3. Acerca de la participación de algunos protestantes en la clientela masónica de Reyes en Monterrey, véase el "Acta de la Gran tenida electoral verificada el 16 de

enero de 1909 en el Oriente de Monterrey", en DLI, C. 39, L. 7616. Entre los oficiales, se cuentan Joel Rocha y Jesús M. Salinas, ambos miembros de la sociedad bautista; véase Moses, 1905, p. 41; CB, 19 de septiembre de 1905, p. 36. En fin, respecto a Reyes como Gran Inspector, véase Guerra, 1986, t. II, p. 142.

¹³¹ Cosío Villegas, 1985, t. II, p. 813. Respecto a Alberto Fuentes Dávila, véase DH, 16 de julio de 1909, p. 2. Su esposa era miembro activo de la sociedad protestante de Aguascalientes; véase EB, 18 de enero de 1912, p. 65; además, cf. Guerra, 1986, t. II, p. 181.

¹³² DH, 10 de julio de 1909, p. 1; "Bernardo Reyes a Porfirio Díaz", Monterrey, 9 de septiembre de 1909, en DLI, C. 39, L. 7775; "Bernardo Reyes a Porfirio Díaz", París, 19 de enero de 1910, en CPD, L. 35, C. 4, D.001940.

¹³³ Osuna, 1943, p. 100; EM, 15 de octubre de 1909, p. 313; DH, 19 de septiembre de 1909, p. 2; DH, 26 de octubre de 1909, p. 1. En Aguascalientes, Bernardo Dávila se pasó también al antirreeleccionismo; véase Estrada, 1912, p. 180. En Coahuila, varios protestantes participaban en el periódico liberal de oposición El Baluarte; véase CB, 19 de junio de 1909, p. 85; DH, 27 de junio de 1909, p. 3.

¹³⁴ "Bernardo Reyes a Porfirio Díaz", Monterrey, 14 de agosto de 1905, en DLI, C. 36, L. 7124; EN, 12 de junio de 1905, p. 1.

¹³⁵ Madero, 1909, pp. 47, 56 y 310.

¹³⁶ Madero, 1909, p. 294.

¹³⁷ Madero, 1909, pp. 294 y ss.; Estrada, 1912, p. 177.

¹³⁸ Madero, 1909.

¹³⁹ EF, 11 de junio de 1909, p. 373; Adame Goddard, 1981, p. 169, cita a EP del 19 de agosto de 1909. Acerca de la apertura protestante al catolicismo democrático, véase, en EF, 22 de septiembre de 1911, p. 600, el siguiente comentario: "Nos resistimos a interpretar el último movimiento de la agrupación de laicos católicos como un esfuerzo de restaurar el antiguo régimen y poner en peligro la autonomía del estado. Teniendo ellos indudablemente otra mira y reconociendo la necesidad de modificar sus planes, tenemos que fijarnos en su política nueva y moderna que afectará sin duda sus ideas religiosas indirectamente".

¹⁴⁰ "Servando Alzati a Francisco I. Madero", Monterrey, 2 de abril de 1909, en DH, 7 de abril de 1909, p. 2; véase también DH, 9 de junio de 1909, p. 1.

¹⁴¹ "El Centro Antirreeleccionista eligió su mesa directiva", en DH, 19 de junio de 1909, p. 1; Centro Antirreeleccionista de México, "Manifiesto a la Nación", DH, 16 de junio de 1909, p. 1; Estrada, 1912, pp. 86-93.

¹⁴² En DH, 13 de agosto de 1909, p. 3, puede encontrarse una lista parcial de esos clubes.

¹⁴³ Osuna, 1943, p. 100; DH, 10 de septiembre de 1909, p. 2; CB, 10 de junio de 1909, p. 85.

¹⁴⁴ MT, noviembre de 1911, pp. 237-238.

¹⁴⁵ MT, abril de 1909, p. 523; MTD, julio de 1909, p. 96; MT, mayo de 1911, p. 29; MT, agosto de 1911, p. 133; Inman, 1912, pp. 5 y 8; Castleman, 1969, p. 337.

¹⁴⁶ ACI, 6 de enero de 1910, pp. 3-4; ET, 10 de agosto de 1909, p. 171; Beezley, 1973, pp. 5-18; Ruiz, 1980, p. 46.

¹⁴⁷ EC, 14 de abril de 1910, pp. 1-2; "James Eaton to Mission Board Secretary", Diciembre de 1910, en Archivo ABCFM, citado por Baldwin, 1979, p. 174; Eaton, 1922, p. 258; Case, 1917, p. 118.

¹⁴⁸ "El centenario de Juárez en Ciudad Guerrero", en ET, 10 de mayo de 1906, p. 97. Por lo demás, cabe hacer notar que el tío de Abraham González, Celso González, había sido varias veces gobernador, pero en 1892 fue desplazado por el clan Terrazas-Creel. Celso González había prestado su casa en febrero de 1885 para que se iniciaran los cultos protestantes congregacionalistas en la ciudad de Chihuahua. Cf., Miguel Magdaleno, "Reseña histórica de la iglesia de la Santísima Trinidad en Chihuahua", en ACI, 6 de enero de 1910, p. 4; Ruiz, 1984, pp. 45-46.

¹⁴⁹ DH, 18 de diciembre de 1909, p. 2; Beezley, 1973, p. 18; "James Eaton to Mission Board Secretary of the Women's Board", febrero de 1914, en Archivo ABCFM, citado por Baldwin, 1979, p. 181; EC, 30 de enero de 1910, p. 14; EC, 10 de abril de 1910, p. 1; "Miguel Ahumada a Díaz", Chihuahua, 25 de diciembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 38, D.018881-86; "Alfred C. Wright to Mission Board Secretary", Diciembre de 1910, en Archivo ABCFM, citado por Baldwin, 1979, p. 171; Eaton, 1922, p. 259; La Luz, 2 de enero de 1902, p. 7.

¹⁵⁰ ET, 15 de septiembre de 1909, p. 213; es interesante hacer notar que este discurso fue publicado con la siguiente cita de Manuel Chocano: "Yo amo al pueblo y en él mi gloria fío; el pueblo sabe estrangular tiranos y odia tanto a Caifás como al judío que sentencia lavándose las manos."

¹⁵¹ Gómez, 1960, pp. 43, 88 y 155; Lafrance, 1980, pp. 474-475; EC, 18 de mayo de 1910, p. 3.

¹⁵² Como lo recuerda Gómez: "[tanto] para Serdán como para Cotzal y Eustacio Paleta, la Constitución era la Biblia y bastaba conocerla para gozar de indulgencias;" Gómez, 1960, p. 132; "Francisco I. Madero a Aquiles Serdán", San Pedro, Coahuila, 3 de marzo de 1910, en Archivo FIM, Epistolario 1910, 1966, p. 68.

¹⁵³ EC, 9 de junio de 1910, p. 2; Gómez, 1960, p. 137; AIMEM, 1889, p. 23; AIMEM, 1898, p. 39; AIMEM, 1903, p. 19;

ACI, 28 julio de 1904, p. 238. Acerca de lo conflictivo de las relaciones entre el Instituto Metodista Mexicano y el gobernador Mucio Martínez, véase "Pedro Flores Valderrama a Díaz", México, 7 de junio de 1910, en CPD, L. 35, C. 18, D.008731; "Pedro Flores Valderrama a Díaz", Puebla, 21 de junio de 1910, en CPD, L. 35, C. 18, D.009705.

¹⁵⁴ García, 1961, pp. 5, 7, 13, 22 y 25; "Francisco I. Madero a Abraham González", Puebla, 15 de noviembre de 1909, en Archivo FIM, Epistolario 1900-1909, 1963, p. 490; Cuéllar Abarroa, 1975, p. 65; Del Castillo, 1953, p. 49; ACI, 8 marzo de 1900, p. 77; ACI, 12 julio de 1900, p. 219; AIMEM, 1901, p. 49; ACI, 26 enero de 1899, p. 39; ACI, 4 de agosto de 1898, p. 244; AIMEM, 1906, p. 47; EN, 17 de septiembre de 1904, p. 3; EF, 15 de octubre de 1904, p. 168; ACI, 27 de septiembre de 1906, p. 40; Souvenir Book..., 1924, p. 119; Gámez, 1960, pp. 61 y ss.

¹⁵⁵ "Bernardo Reyes a Porfirio Díaz", Galeana, 13 de agosto de 1909, en DLI, C. 39, L. 7749; "Eutimio Calzado a Bernardo Reyes", Bustamante, Nuevo León, 9 de agosto de 1909, en DLI, C. 39, L. 7749; "Lázaro de la Garza, Secretario de Gobierno de Nuevo León, a Bernardo Reyes", Monterrey, 14 de agosto de 1909, en DLI, C. 39, L. 7744; DH, 14 de julio de 1909, p. 2.

¹⁵⁶ EPU, 15 de abril de 1915, p. 3.

¹⁵⁷ EPU, 26 de agosto de 1916, p. 1; "Juan Neftalí Amador a Juan Sánchez Azcona", Ciudad Juárez, 31 de agosto de 1912, en AGN, Ramo Madero, Caja 7, Carpeta 169-2, ff. 4904-4905; HA, 13 de octubre de 1901, pp. 8-9; EF, 15 de junio de 1896, p. 137; HA, 13 de noviembre de 1873, p. 3; DH, 20 de julio de 1917, p. 463; EF, 10 de septiembre de 1911, p. 553; "Isaac Boyce to Mission Board Secretary", mayo de 1912, en PCBFM-MCR, México, 1911, Presbyterian Archive, citado por Baldwin, 1979, p. 185; EF, 23 de junio de 1911, p. 396; EF, 17 de noviembre de 1911, p. 732.

¹⁵⁸ EC, 16 de abril de 1910, p. 3; AIMEM, 1911, p. 68; Rubluo, 1983, pp. 113, 145-147 y 164.

¹⁵⁹ Taracena, 1981, p. 45; EF, 4 de junio de 1909, p. 365; EF, 12 de marzo de 1910, p. 360; EF, 10 de abril de 1910, p. 209; EF, 15 de octubre de 1909, p. 684; McKechnie, 1970, pp. 100 y 126.

¹⁶⁰ DH, 13 de agosto de 1909, p. 4; DH, 2 de octubre de 1909, p. 1; Alzati, 1942.

¹⁶¹ Centro Antirreeleccionista, "Manifiesto a los mexicanos", DH, 15 de diciembre de 1909, p. 1; DH, 31 de diciembre de 1909, p. 1; Estrada, 1912, pp. 145 y ss.

¹⁶² Ramírez, 1970, pp. 18-19 y 28; "Discurso pronunciado por Leopoldo A. García en la manifestación en honor del pa-

dre de la Patria, organizada por los alumnos de la Escuela Normal para Profesores el 30 de julio en la Ciudad de Oaxaca", en ACI, 18 de agosto de 1910, p. 517; "Leopoldo García, Secretario de la Liga Epworth a Porfirio Díaz", Oaxaca, 22 de de 1910, en CPD, L. 35, C. 16, D.007968; EM, 19 de enero de 1949, p. 67.

¹⁶³ Estrada, 1912, pp. 167-168.

¹⁶⁴ Estrada, 1912, p. 182; ACI, 15 de junio de 1911, p. 370; Salmans, 1919, p. 247.

¹⁶⁵ EC, 31 de marzo de 1910, p. 4; EC, 9 de junio de 1910, p. 1; Estrada, 1912, pp. 182-236; OE, mayo de 1908, pp. 70 y 78; OE, agosto de 1909, p. 119; OE, mayo de 1909, p. 83.

¹⁶⁶ EC, 29 de abril de 1910, p. 1; "Programa de los ciudadanos Francisco I. Madero y Francisco Vázquez Gómez, candidatos de la Gran Convención Nacional Independiente a Presidente y Vicepresidente de la República", México, 20 de abril de 1910, en CPD, L. 35, C. 36, D.017964.

¹⁶⁷ EC, 18 de mayo de 1910, pp. 2 y 3; Gámez, 1960, p. 88; "Miguel Ahumada a Díaz", Guadalajara, 11 de mayo de 1910, en CPD, L. 35, C. 14, D.006817.

¹⁶⁸ Estrada, 1912, p. 225; ACI, 16 de enero de 1913, p. 47; DH, 23 de julio de 1895, p. 1; DH, 14 de mayo de 1911, p. 3.

¹⁶⁹ Estrada, 1912, pp. 177-178. Respecto a la sensibilidad de los protestantes al tema de las Leyes de Reforma, véase Andrés R. Salas, "Las Leyes de Reforma y lo que opina el Señor Madero", ET, 16 de septiembre de 1911, p. 189.

¹⁷⁰ Estrada, 1912, pp. 238-244; "Erasmus Martínez a Díaz", Ciudad Laredo, Tamaulipas, 7 de junio de 1910, en CPD, L. 35, C. 16, D.007563.

CAPITULO VII

LOS PROTESTANTES EN LA

REVOLUCION MADERISTA

1910-1911

En continuidad con su liberalismo radical, los miembros de las sociedades protestantes participaron activamente en el movimiento antirreeleccionista. Sus dirigentes, pastores y maestros de escuela apoyaban un proceso político de oposición al régimen de Díaz dentro de la legalidad, conforme a las propias intenciones de Francisco I. Madero y de los demás dirigentes antirreeleccionistas. El arresto de Madero en Monterrey a principios de julio de 1910 y su posterior detención en San Luis Potosí, bajo arresto domiciliario, frustraron el intento de Díaz de repetir lo que tantas veces había hecho en meses previos a elecciones mediante procedimientos similares, esto es, la represión de sus opositores, puesto que, en esta ocasión, la agitación política y las expectativas de cambio suscitadas habían hecho de las minorías antirreeleccionistas un pueblo nuevo, movilizado, aunque, al mismo tiempo, frustrado por vivir una vez más la negación de sus derechos políticos. Considerando que todos los medios legales habían sido agotados, en particular después del re-

chazo a su petición de anular las elecciones por considerar que habían sido fraudulentas. Madero y el núcleo antirreeleccionista empezaron a planear una insurrección, ya que el recurso de las armas parecía ser el único camino posible para derribar la dictadura de Díaz. De mayo a septiembre de 1910, una serie de acciones armadas locales creó un clima propicio para los rumores, sin que pareciera llevarse a cabo ningún plan determinado. La huida de Madero a Estados Unidos y el Plan de San Luis Potosí, elaborado en aquel país a finales de octubre, pero fechado retroactivamente en San Luis Potosí el 5 del mismo mes, día de la partida de Madero, fueron el detonador de un movimiento armado del que se esperaba que se generalizara el día 20 de noviembre.

Si bien a finales del año de 1910 la represión preventiva de los núcleos antirreeleccionistas urbanos y el fracaso de la mayoría de los intentos revolucionarios no dejaban augurar un futuro halagador para Madero y su grupo, entre enero y mayo de 1911 se dio un acelerado proceso de descomposición del régimen porfirista frente a los grupos armados, cuyas victorias eran cada vez más resonantes, que provocó la renuncia de Díaz, su salida del país a finales de mayo y la entrada triunfal de Madero a la ciudad de México a principios de junio.

¿Cuál fue la participación de las sociedades protestantes en el movimiento armado iniciado a finales de noviembre

de 1910 y concluido a principios de junio de 1911? ¿Acaso el rechazo que esas sociedades mostraron anteriormente hacia el uso de la violencia armada para derribar al régimen de Díaz habría de apartarlas del proceso de transformación del antirreeleccionismo en un movimiento insurreccional? O, bien, ¿es que la coherencia de su civismo liberal radical y la frustración engendrada por las actitudes de un régimen político que, al festejar el centenario de la Independencia, parecía más consolidado e inquebrantable que nunca habrían de impulsarlas a atender el llamamiento de Madero a la revolución? Los incidentes precursores que se produjeron en distintas regiones del país entre mayo y septiembre de 1910 nos indican que la segunda opción era la más plausible para ellas.

Los desbordamientos del antirreeleccionismo

Madero había repetido constantemente a sus partidarios que el programa del Partido Antirreeleccionista consistía en trabajar "por los medios legales a fin de que el sufragio sea efectivo, logrando de esta manera que las cámaras sean integradas por legítimos representantes del pueblo y que sea lo mismo para los gobernadores y autoridades federales".¹

El 26 de mayo de 1910, Madero escribió a Díaz una larga carta para recordarle los acuerdos a que ambos habían llega-

do durante su entrevista del 16 de abril, en la que, decía Madero, "quedamos en que iríamos a la lucha y Usted me manifestó que entregaría el poder a quien el Pueblo designase".² Madero decía estar satisfecho de las garantías otorgadas por Díaz para la campaña de aquél hasta esa fecha, pero se quejaba amargamente de los atropellos sufridos por sus seguidores, en particular en Coahuila, Nuevo León, Aguascalientes y San Luis Potosí, donde toda clase de manifestaciones fueron impedidas arbitrariamente.

Por otra parte, en Cananea, Sonora, y en la ciudad de Puebla habían sido encarcelados los miembros y directores de los clubes antirreeleccionistas; entre ellos, Andrés Cabrera, maestro de escuela metodista, había sido consignado al ejército en esta última ciudad.³

La impaciencia de las minorías liberales y antirreeleccionistas de la región de Puebla era manifiesta, y de los distritos occidentales del estado (Matamoros, Cholula, Huejotzingo, Atlixco y Chiautla) enviaron a Díaz una carta en la que subrayaban: "Aspiramos a ejercer nuestros derechos políticos, [pero] -denunciaban- el horrendo caciquismo persigue como criminal a todo aquel que potentiza tan justa aspiración".⁴

La mayoría de los antirreeleccionistas no pasaba de las denuncias y las protestas, pero unos pocos consideraban que ya era tiempo de pasar a la acción armada. En Tlaxcala, en

la casa del "viejo liberal" y capitán de las Guerras de Reforma, Manuel Sánchez -de Tepehitec-, se preparó un levantamiento para el 26 de mayo. Dirigidos por Marcos Hernández Xolocotzin, de San Bernabé Amaxac, y Juan Cuamatzi, de San Bernardino Contla, los levantados fueron derrotados rápidamente y se refugiaron en las faldas de la cercana montaña de La Malintzin.

Los movilizados, que habían roto las consignas maderistas de obrar en la legalidad y seguían las pautas magonistas por influencia del agente Hilario C. Salas, fueron reclutados de entre las mismas redes liberales radicales y metodistas del estado de Tlaxcala.⁵ Un cincuenta por ciento de la familia Sánchez de Tepehitec era metodista desde 1897. Los Hernández Xolocotzin de San Bernabé Amaxac eran todos metodistas; ellos habían fundado una sociedad mutualista y un club liberal en 1906. Además, Marcos Hernández Xolocotzin había asumido el cargo de predicador local metodista durante los años de 1908 y 1909.⁶ Entre los demás jefes comprometidos en el levantamiento, se encontraba también Pedro M. Morales de Zacatelco, quien en los años siguientes mantendría estrechos lazos con los estudiantes del Instituto Metodista Mexicano de Puebla, donde se imprimirían clandestinamente sus decretos en 1913.⁷ Por otra parte, Antonio Hidalgo, obrero textil de la fábrica de San Manuel, calificado como "gobernador protestante" por la prensa al hacerse cargo de

la gubernatura de Tlaxcala al año siguiente, pertenecía también a esa misma red; y su amigo, el pastor José Rumbia, fue su secretario particular y mentor a partir de septiembre de 1911.⁸ Otro líder, obrero textil también, comprometido en la acción fue Samuel A. Ramírez, de Tzompantepec, quien pertenecía al círculo metodista y liberal radical de ese mismo pueblo.⁹

Como vemos, la agitación contra el gobernador Próspero Cahuantzi cundía entre esa red de liberales radicales, algunos de ellos involucrados ya en el movimiento obrero de Río Blanco de 1906-1907, que seguían reivindicando el ejercicio de sus derechos políticos fundamentales.

Un credo liberal, recogido más tarde por Leopoldo Sánchez, el pastor y maestro metodista de Apizaco, Tlaxcala, resume ese liberalismo "metafísico" que animaba a muchos protestantes y que apelaba a un pueblo cuya soberanía denegada por el régimen de Díaz se fundaba en la Reforma juarista:

Creo en una patria libre y poderosa, cuna de un pueblo noble y eminente, y en Juárez, su gran Hijo, Señor nuestro que fue concebido de la Virgen de América, padeció bajo el poder del Clero Romano, fue excomulgado, muerto y sepultado; al segundo día resucitó de entre los muertos, subió al cielo y está

sentado a la diestra del Sublime derecho, y desde allí vendrá a juzgar a fanáticos y a ricos; creo en el Libre Pensamiento, la Santa Paz Universal, la comunión de los héroes, el baldón de los traidores, la redención del pueblo, la dicha de los pobres. Amén.¹⁰

Esta referencia a Juárez y a la ley absolutizada como garantes de los derechos cívicos era la misma en el caso de los actores sociales liberales radicales de Puebla, mencionados por Atenedero Gámez, como Aquiles Serdán, Eustacio Paleta y otros, que se encontraban ya en estado de alerta en la misma época y para quienes "la Constitución era la biblia y bastaba conocerla para gozar de indulgencias".¹¹ En esa ciudad fue reprimida duramente el 7 de julio una manifestación antirreeleccionista convocada por Aquiles Serdán y secundada por los estudiantes del Colegio del Estado, de la Escuela Normal, del Seminario Palafoxiano y del Instituto Metodista Mexicano.¹² También otros clubes de la región mostraban una impaciencia similar. Los miembros del Club Antirreeleccionista de la estación de Atoyac, Veracruz, capitaneados por Cándido Aguilar, se disponían a levantarse el 14 de julio, pero fueron descubiertos y reprimidos antes de haber iniciado el movimiento; la represión provocó no sólo la dispersión de los miembros del club sino también la de

los miembros de la congregación metodista local, que apoyaban a Aguilar, así como la desaparición de dicha congregación.¹³

En el resto del país, las regiones donde hubo agitación en ese verano de 1910 fueron asimismo regiones de antigua pedagogía liberal. Durante el mismo mes de julio, Ponciano Navarro, antirreeleccionista tamaulipeco radicado temporalmente en el pueblo de Pisaflores de la Huasteca hidalguense, se veía sometido a una particular vigilancia, ya que el gobierno temía que en esa región se produjera un levantamiento de indígenas para liberar a Madero, preso en San Luis Potosí.¹⁴ Por otra parte, en Chihuahua, en el multitudinario pueblo de San Isidro, distrito de Guerrero, las familias protestantes y liberales antirreeleccionistas llevaban a cabo una reunión secreta junto con sus redes regionales para preparar la insurrección.¹⁵

Así, vemos que, antes del llamamiento de Madero a la revolución, fueron esas regiones de antigua pedagogía liberal radical, donde también habían prosperado las sociedades protestantes a lo largo del Porfiriato, las que se movilizaron en tentativas de levantamientos reprimidos y fracasados. Por supuesto, las suyas no fueron las únicas tentativas; en Yucatán, también en julio, se dio un intento de levantamiento en Valladolid para respaldar a Delio Moreno Cantón, sobrino del ex gobernador Francisco Cantón, marginado del po-

der y en pugna con el gobernador impuesto por Díaz. En septiembre, esta vez en el distrito de Ticul, en el suroeste del estado, se dio asimismo un intento de movimiento antirreeleccionista en el que participaron algunos miembros de las congregaciones protestantes.¹⁶ El sur del estado de Veracruz, donde, como vimos, se formó un frente liberal radical y magonista entre 1904 y 1906, se encontraba nuevamente en agitación debido a las acciones de Santanón Rodríguez, un bandido que se había pasado al antirreeleccionismo y que, además de estar vinculado al PLM, se encontraba en contacto con Ignacio Gutiérrez Gómez, el dirigente magonista presbiteriano de la vecina Chontalpa.¹⁷

En otros lugares, las manifestaciones del 16 de septiembre fueron pretexto para una severa represión; así ocurrió en Orizaba, Veracruz, y en Zacatelco, Tlaxcala, mientras que en Cuencamé, Durango, se perseguía a los hermanos Contreras.¹⁸

De julio a septiembre de 1910, la agitación antirreeleccionista perduró en particular en las poblaciones y regiones donde antes había actuado el movimiento magonista y donde, como lo hemos mencionado, se habían desarrollado las prácticas cívicas de la pedagogía liberal radical, de la que formaban parte, entre otras, las sociedades protestantes.

Muestra también de la adhesión de los maestros y pastores protestantes del norte del país al antirreeleccionismo

lo fue la visita que en el mes de agosto hicieron en San Luis Potosí los hermanos Andrés y Gregorio Osuna a Madero, con quien tuvieron una "amplia conferencia". Los Osuna venían de haberse encontrado en Cuatro Ciénegas, Coahuila, con Venustiano Carranza, con quien se habían puesto de acuerdo en "que, en caso de que se formalizara un movimiento para acabar con la dictadura del General Díaz, estaban dispuestos a cooperar en la forma que fuera necesaria".¹⁹

En septiembre, las fiestas oficiales del centenario de la Independencia de México fueron celebradas por Porfirio Díaz con un fasto y una euforia sin precedentes. A pesar de la agitación latente y difusa, a los ojos del gobierno el desenlace de la cuestión antirreeleccionista parecía seguir las pautas de elecciones anteriores, cuando la oposición desaparecía una vez que habían sido designados los candidatos oficiales y su elección había sido ratificada por la Cámara de Diputados. Por lo demás, el Partido Antirreeleccionista mostraba signos de una descomposición avanzada. El ex director de El Antirreeleccionista, Félix Palavicini, abandonó la política militante porque creía "preferible el estancamiento democrático a la guerra civil". Los hermanos Francisco y Emilio Vázquez Gómez adoptaron igualmente una actitud de moderación ante el régimen y calificaban las críticas al gobierno como inútiles e ineficaces.²⁰

Madero, por su parte, sin poder salir de San Luis Potosí, se mostraba indeciso en cuanto a lo que debía hacerse y todavía se rehusaba a recurrir a las armas, confiando en que la solicitud de anulación de las elecciones presentada por los antirreeleccionistas podría ser aceptada. Cuando, el 27 de septiembre, la Cámara de Diputados acordó que era injustificada y declaró a Díaz y a Corral legítimamente electos, a Madero no le quedaba otro recurso que el de iniciar la insurrección, por lo que planeó su evasión a Estados Unidos con la ayuda del Dr. Rafael Cepeda, jefe del antirreeleccionismo potosino. Disfrazado de obrero ferrocarrilero, escapó a la constante vigilancia de que era objeto y el 5 de octubre ganó la frontera estadounidense.²¹

La exitosa huida de Madero cambió el curso de los acontecimientos. Unos días más tarde, Madero lanzó una proclama al pueblo estadounidense para explicar su acción y la situación política en que se encontraba México y, a finales del mes, publicó un plan revolucionario, el Plan de San Luis Potosí, expedido retroactivamente en la ciudad del mismo nombre y fechado el 5 de octubre, día de su partida.²²

El Plan de San Luis no pretendía ser un programa detallado, sino más bien una guía para la acción de los ciudadanos que aceptaran unirse al movimiento insurreccional planeado para el 20 de noviembre con el fin de impedir la toma

del poder por parte de Díaz y Corral, prevista para el 19 de diciembre.

Asimismo, el Plan consistía en un amplio llamamiento político en nombre de "la ley y la justicia" y, significativamente, retomaba dos aspectos fundamentales del Plan de Tuxtepec: la defensa de la Constitución y la de las Leyes de Reforma. Pero no hay que ver en ese respeto a las Leyes de Reforma un paso atrás respecto a las anteriores intenciones de Madero de ganarse a los católicos democráticos con la promesa de revisar esas leyes anticlericales; antes bien, hay que ver en tal procedimiento la clara intención de iniciar un movimiento en continuidad con las revoluciones liberales anteriores. Madero había comprendido que todos los recursos legales se habían agotado y llamaba a la insurrección en los mismos términos que los planes revolucionarios liberales, con su referencia al Pueblo como actor social democrático. El Plan de San Luis declaraba ilegales las elecciones e ilegítimas a todas las autoridades, desde el presidente hasta los alcaldes municipales; proponía elevar a rango constitucional el principio de la no reelección; designaba el día 20 de noviembre como inicio de la insurrección; y convocaba a elecciones para después del triunfo; entretanto, un presidente provisional designaría a los gobernadores, también provisionales. Como lo hace notar F.-X. Guerra, lo importante del Plan no es que también haya hecho

alusión de una manera marginal a la cuestión agraria ni que haya prescindido de las cuestiones sociales planteadas antes por los magonistas, sino que constituía más bien un acto político de deslegitimación del poder establecido que fundamentaba su acción en la soberanía del pueblo y en el respeto a la Constitución.²³

En ese sentido, el Plan retomaba lo que había sido una constante de los discursos cívicos de las sociedades liberales radicales y protestantes, esto es, la no aceptación del sacrificio de sus derechos civiles "a la paz vergonzosa que no tiene su fundamento en el derecho, sino en la fuerza".²⁴ Esta formulación genérica serviría a muchos como fundamentación para su acción revolucionaria; y entre los sectores que podían sumar sus críticas al régimen de Díaz, las sociedades protestantes y liberales radicales fueron las primeras en verse movilizadas por un discurso que era suyo desde hacía muchos años y que, en la persona de Madero, encontraba por primera vez un símbolo capaz de dar cohesión a los distintos sectores sociales en una lucha unitaria.

Entre la represión y los brotes revolucionarios

Madero esperaba una insurrección que movilizara rápidamente los centros urbanos donde se habían formado los núcleos antirreeleccionistas que había visitado durante sus repetidas

giras de finales de 1909 y principios de 1910, para después atravesar la frontera por Coahuila, desde donde, acompañado por centenares de antirreeleccionistas, podría seguir su marcha hasta la capital federal.

En efecto, los núcleos antirreeleccionistas urbanos se habían movilizado, pero fueron los primeros en atraer las sospechas y la represión del gobierno de Díaz. El principio del mes de noviembre fue agitado en diversas ciudades, Guadalajara y México entre ellas. El linchamiento de un mexicano en Texas produjo un intenso movimiento antiestadounidense con protestas callejeras y fuertes manifestaciones que no fueron aprovechadas por los maderistas.²⁵ Ello se debió a que los núcleos antirreeleccionistas se encontraban preparando las armas y la acción prevista para el día 20 de noviembre, si bien, por ser ampliamente conocidos por la policía por sus acciones antirreeleccionistas anteriores, fueron fácilmente desmantelados.

En Puebla, Aquiles Serdán preparaba una movilización de 2,500 a 6,000 hombres, reclutados en parte entre los ferrocarrileros y las redes regionales tlaxcaltecas. El 18 de noviembre, el cateo de su casa provocó un fuerte combate de varias horas en el que los miembros de su familia y sus seguidores lucharon con gran ardor. Descubierto al día siguiente en un escondite de la casa, Aquiles Serdán fue sumariamente ejecutado.

Los cateos iniciados en la ciudad permitieron descubrir armas ocultas en el Instituto Metodista Mexicano, uno de los lugares sospechosos por las prácticas antirreeleccionistas de los estudiantes y maestros.²⁶ Entre los inculpados por el gobernador Mucio P. Martínez, se encontraba Candelario Guzmán, protestante y miembro del Club Antirreeleccionista de Francisco Salinas, prolongación de la Logia Melchor Ocampo, con la que los metodistas tenían contactos desde los inicios del movimiento liberal radical en la ciudad.²⁷

En Tlaxcala, el día 17 había sido cateada la casa de la familia Sánchez de Tepehitec y fueron detenidos el capitán Manuel Sánchez y su hijo José Trinidad. La correspondencia encontrada en la casa mostraba que el movimiento en preparación estaba "ramificado por diversos puntos del estado de Veracruz, la Sierra de Puebla y pueblos del estado de Tlaxcala, siendo la mayor parte de los correligionarios obreros de fábricas".²⁸

En San Luis Potosí, el mismo día de las acciones de Puebla, el 18 de noviembre, se procedió al arresto de dieciséis notorios antirreeleccionistas, cuyas profesiones iban desde la de carnicero y zapatero hasta la de introductor de ganado, pasando por la de albañil, y entre quienes destacaban los maestros y pastores metodistas Adrián y Antonio Gutiérrez del Instituto Wesleyano de la ciudad, oradores en

los actos antirreeleccionistas anteriores, acusados de fomentar la insurrección.²⁹

En Chihuahua, los dirigentes del Club Antirreeleccionista Benito Juárez, al que, como ya lo hemos hecho notar, pertenecían algunos protestantes, también habían logrado mantener contacto con las redes antirreeleccionistas del estado hasta unos días previos a la insurrección, antes de ser igualmente arrestados o de huir a Estados Unidos, como fue el caso de Abraham González y Braulio Hernández.³⁰

En otros lugares, como Culiacán, Sinaloa, y Torreón, Coahuila, se repitieron acciones similares con arrestos preventivos, mientras la policía de Díaz lograba incluso el desmantelamiento del centro director del antirreeleccionismo en la ciudad de México.³¹

Así, el 20 de noviembre, cuando debía iniciarse la insurrección, ésta había fracasado de antemano en los centros urbanos. Consecuentemente, lo que se dio fue más bien una serie de levantamientos aislados y dispersos en todo el territorio, movimientos revolucionarios, muy restringidos al nivel local, caracterizados en su mayoría por el fracaso.

En el centro del país, en el estado de Tlaxcala, Juan Cuamatzi y su grupo se refugiaron en La Malintzin después de sabotear una vía del ferrocarril. En Orizaba, Veracruz, el grupo liberal radical comandado por Gabriel Gavira huyó rápidamente después de iniciar su movimiento. En el norte, el

propio Madero no pudo cruzar la frontera cerca de Ciudad Porfirio Díaz, Coahuila, como quería, por no contar con un número suficiente de hombres; como le ocurrió a Abraham González, quien penetró por la región de Ojinaga, Chihuahua, sin haber reclutado suficientes tropas. En Gómez Palacio, Durango, los levantados -descritos como una "chusma de artesanos[...] sin significación social ni política, vagos y de pésimos antecedentes" por los informes enviados a Díaz- se dispersaron por la región lagunera después de un combate de algunas horas en el que destacó Jesús Agustín Castro, protestante e inspector de tranvías. En Cuencamé, Durango, de igual manera, los comprometidos en la revuelta escaparon de la ciudad para dispersarse por la sierra.³² En Chihuahua fracasó un ataque dirigido contra el centro minero de Hidalgo del Parral por un grupo en el que participaban habitantes de Santa Bárbara, Balleza y Las Cuevas y entre los que se encontraban todos los miembros varones de la congregación protestante de esta última población.³³

Entre los pocos levantamientos que lograron perdurar, destaca el del distrito de Guerrero, Chihuahua, en el oeste del estado, donde, como ya lo hemos mencionado, existía una antigua tradición de revueltas y la propensión de las minorías liberales radicales a adherirse a la disidencia religiosa protestante. El primer levantamiento ocurrió el día 19 de noviembre precisamente en San Isidro, Distrito de Gue-

rrero, encabezado por Albino Frías y su yerno, Pascual Orozco hijo.³⁴ Frías era un notable local que pertenecía desde 1887 a la sociedad protestante congregacionalista de la población, a la que también se había adherido Pascual Orozco padre. El hijo de éste, que rápidamente se convertiría en el jefe de la revolución en Chihuahua y que a la sazón tenía 28 años de edad, había sido bautizado en la congregación protestante del pueblo y se había casado en ella con Refugio Frías, hija de don Albino y protestante militante.³⁵ Las dos familias practicaban un activismo político y, en ese conjunto de simpatías que experimentaban tanto por el liberalismo radical como por el magonismo y su periódico Regeneración, su adhesión al protestantismo había representado un paso más de su disidencia.

Los Orozco y los Frías, padres e hijos, eran personalidades locales con amplios lazos regionales fomentados mediante las redes de congregaciones protestantes y los contactos magonistas anteriores, por lo que no es sorprendente el hecho de que los primeros dirigentes de confianza del movimiento hayan pertenecido a esa red de relaciones familiares, disidentes religiosas, liberales radicales e incluso magonistas, entre los que destacó José de la Luz Blanco, protestante de Temosachic.³⁶

El 21 de diciembre, en el ataque a Ciudad Guerrero, uno de los dirigentes fue el pastor Jesús Grijalva, involucrado

desde tiempo atrás en las actividades antireeleccionistas en la población que ahora atacaba a la cabeza de unos cuarenta hombres.³⁷ La revuelta se extendió a otros pueblos vecinos, como Santo Tomás, Temosachic, Bachiniva, Namiquipa, Moris y Bocoyna, donde también había congregaciones o núcleos protestantes; y en Galeana, en el mismo distrito de Guerrero, entre los principales sublevados se encontraba Luis García, el predicador congregacionalista local.³⁸

Por supuesto, los primeros contactos de los sublevados no se reducían a las redes protestantes minoritarias, sino que incluían también a antiguos miembros y simpatizantes del PLM, por ejemplo; no obstante, en los inicios del movimiento revolucionario, sus bases estuvieron constituidas en parte por las redes de miembros y simpatizantes protestantes, familias como los Caraveo y los Loya, entre otras,³⁹ hombres y mujeres que luchaban, siguiendo su tradición de liberalismo radical, "por defender los derechos del pueblo", como lo afirmara el propio Pascual Orozco hijo unos días antes de la insurrección. En una carta escrita en el mes de marzo del año siguiente, el pastor Grijalva explicaba en términos similares, y en conformidad con su actuación anterior, las motivaciones de su participación en la revolución, al igual que la de los demás protestantes, recordando su lucha "por medio de la Ley, de la Justicia, de la Mansedumbre, del

Derecho, de la Democracia, mientras se sufrían vejaciones, insultos, burlas, cárceles, muertes".⁴⁰

En este sentido, los protestantes no luchaban por la persona de Madero, sino por derechos que les habían sido denegados desde siempre a todos los niveles, local, estatal y nacional, por lo que el discurso del PLM, con sus reivindicaciones de la defensa del pobre y de la lucha "contra el capitalismo y la opresión" y con la acusación que lanzaba contra Madero de que únicamente se preocupaba por los ricos, no pareció encontrar eco entre muchos de ellos, a pesar de las simpatías que habían experimentado por el PLM en años anteriores, como los propios Orozco, José de la Luz Blanco y Luis García. Y tampoco tenían eco alguno entre ellos las acusaciones, fomentadas por los magonistas, en el sentido de que Madero y el Partido Antirreeleccionista no eran otra cosa que el antiguo Partido Conservador y que, por lo tanto, Madero "no aplicaría las Leyes de Reforma", según lo había afirmado él mismo.

Podría parecer sorprendente la insensibilidad a este último argumento, en especial la de los sectores protestantes, que llevaban años denunciando la política de conciliación con la Iglesia Católica y reivindicando la estricta aplicación de las Leyes de Reforma;⁴¹ sin embargo, por una parte, como ya lo hicimos observar, el Plan de San Luis Potosí retomó la bandera liberal del respeto a la Constitu-

ción y a las Leyes de Reforma y, por la otra, la antigua controversia religiosa, que Madero había querido hacer a un lado definitivamente en su libro para atraerse a los católicos democráticos, no operaba fuera del maderismo, como lo afirmaba el PLM, sino en su seno, a pesar de Madero, y reaparecería más tarde en el carrancismo, como una referencia liberal radical constante. Antes bien, lo que ocurría, según parece, es que el anticatolicismo liberal había sido puesto entre paréntesis, durante el tiempo de la insurrección, por lo que raras veces se manifestó en acciones iconoclastas, contrariamente a lo que ocurriría más tarde, durante la revolución carrancista.

Esa fuerza del maderismo para no dejarse arrastrar a efectuar acciones anticatólicas fue muy bien comprendida por un corresponsal de Díaz, "antiguo soldado del sitio de Querétaro", quien le recomendaba que, para combatir al maderismo, debía "acusarlo de atacar iglesias, curas, de colgar padres misioneros, volar templos con dinamita y robar".⁴²

Por no comprender esa necesidad de las alianzas y de hacer a un lado, aunque fuese momentáneamente, su anticatolicismo para derribar a Díaz, los magonistas chihuahuenses dirigidos por Praxedis Guerrero emprendieron una lucha por su cuenta y, después de fracasar, intentaron desarrollar un proyecto autónomo de creación de un territorio liberado en Baja California, lo que provocaría su aislamiento total e

incluso el que se sospechara de ellos que eran traidores a la Patria.⁴³

Entre noviembre de 1910 y febrero de 1911, el grupo encabezado por Pascual Orozco fue el único sostén de la causa revolucionaria en el campo de las armas. Por supuesto, había otros movimientos que estaban en gestación, y el proceso fue ampliándose gradualmente más tarde; pero, más que describir los pormenores de las acciones revolucionarias que habrían de apoyar la determinación del grupo chihuahuense y llevarlo al éxito, lo que me interesa es hacer ver cómo en otras regiones del país, al igual que en Chihuahua, una de las bases de la revolución maderista la formaron los miembros de esas redes de asociaciones protestantes, que actuaban en continuidad con su liberalismo radical y su civismo anteriores. Más tarde volveré sobre el caso de Chihuahua; por lo pronto deseo ocuparme de otro intento de rebelión ocurrido a finales de 1910, esta vez en la Chontalpa tabasqueña.

Durante el verano de 1910, Díaz había desplazado con gran habilidad de la gubernatura del estado de Tabasco al general Abraham Bandala, contra quien se polarizaba el descontento estatal desde hacía años, para apoyar la candidatura de Policarpo Valenzuela, quien habría de tomar las riendas del

estado el día 19 de enero de 1911.⁴⁴ Con más de 70 años de edad, Valenzuela pudo captar todavía a una gran parte de la oposición urbana anterior gracias a su antigua militancia lerdistista y a su actuación independiente de muchos años, lo cual le había valido el ser descartado del poder en 1887, cuando cayó el coronel Eusebio Castillo. Un corresponsal de Filomeno Mata escribía en octubre de 1910:

La sumisión aparente de nuestros paisanos obedece a que Don Policarpo es acreedor a una recompensa y reivindicación por su heroico atrevimiento cuando, oponiéndose a la política general establecida, ofreció al coronel Castillo sostener la soberanía del estado, contando para ello como elemento principal con los 2,000 infelices sirvientes de sus haciendas y monterías.⁴⁵

Por haber nacido en la Chontalpa de "cuna humilde", por ser uno de los pocos chontalpeños en haber desarrollado negocios millonarios que rivalizaban con las casas comerciales "españolas" de la capital estatal, por haber defendido siempre los intereses estatales, incluso frente a los nacionales, y por la relativa apertura que representaba su figura en cuanto al renuevo de la burocracia estatal, Valenzuela era el mediador idóneo, por lo que la oposición urbana de

San Juan Bautista, encabezada por el Dr. Mestre Ghigliazza, se dejó seducir.

Por el contrario, puesto que para ellos Valenzuela sólo era un anciano en manos del clan del ex gobernador,⁴⁶ los sectores rurales de la Chontalpa rechazaron la maniobra, por lo que, en diciembre de 1910, Ignacio Gutiérrez Gómez tomó la iniciativa, no contra el hombre que lo había sacado de la cárcel en 1895 y que según los rumores era su padre o pariente cercano, sino en continuidad con una lucha que respondía tanto a los conflictos estatales como al llamamiento maderista a la rebelión, abandonando así sus vínculos anteriores con el PLM.

Sublevado a principios de diciembre de 1910, Gutiérrez recibió el día 12 los refuerzos de un grupo de rebeldes del sur de Veracruz capitaneados por el indígena Daniel Gavilla de Chinameca, Veracruz, y aislados desde la muerte de su jefe, Santanón Rodríguez, acaecida en el mes de octubre anterior. Gutiérrez envió emisarios a todos los correligionarios de la Chontalpa y señaló el 20 de diciembre como la fecha para el levantamiento, organizado para impedir el acceso de Valenzuela a la gubernatura.

Los comprometidos en el movimiento, mencionados por el único biógrafo de Gutiérrez, el pastor presbiteriano José Coffin, se encontraban en los pueblos de Huimanguillo, Cárdenas, Comalcalco, Paraíso, la Barra de Santa Ana y Río

Nuevo, todas poblaciones donde los liberales radicales, los presbiterianos y, a menudo, los masones habían convivido desde el decenio de 1880 en una oposición común al clero y a los conciliadores porfiristas; se trataba, pues, de los mismos elementos rebeldes, que ahora participaban en un movimiento que, según Coffin, mostraba un gran paralelismo con lo ocurrido en la lucha contra la intervención francesa, cuando los Chontalpeños atacaron San Juan Bautista, donde las élites del estado pactaban con los invasores. Esta vez, "como en los tiempos del Coronel [Gregorio] Méndez, los rancheros tomaban la delantera", señalaba Coffin.⁴⁷

El 24 de diciembre de 1910, adelantándose a Gutiérrez, proclamado coronel mientras tanto, los capitanes Daniel Gavilla y Benjamín Rosaldo, ambos presbiterianos, atacaron la plaza de Cárdenas, si bien, por habérseles agotado el parque, sufrieron su primera derrota frente a los federales destacados en la plaza. Las tropas rebeldes se replegaron entonces hacia Río Nuevo, donde, perseguidas y mal armadas, tuvieron que dispersarse.⁴⁸

De enero a abril de 1911, Gutiérrez, su familia y diez de sus hombres se escondieron en los montes y pantanos que tan bien conocían, haciendo imposible su captura.⁴⁹ A principios de abril, se dirigió hacia el sur de Veracruz en busca de apoyo y armas; ahí reclutó nuevas tropas y constituyó su "columna libertadora". El primero en unirse a él

fue el pueblo indígena de Tecominuacán, en su mayoría de presbiterianos, y, más tarde, Mecatepec, pueblo chontalpeño vecino. Así, Gutiérrez inició su regreso triunfal y pudo ocupar, uno tras otro y sin disparar sus armas, los distintos municipios de la Chontalpa, ganada para su causa.⁵⁰

Huimanguillo se rindió enseguida y, el 5 de abril, el jefe político de Cárdenas hizo lo mismo por falta de tropas. Con sus 800 hombres mal armados, Gutiérrez avanzó hacia Comalcalco y Paraíso, donde no sólo no encontró resistencia, sino que fue recibido con muestras de simpatía por sus correligionarios protestantes y liberales radicales. El 13 de abril llegó a Aldama, ya con unos 1,200 hombres, y para esa fecha la Chontalpa se encontraba bajo su control. A partir de ese momento tomó para sí el rango de general y contó con el apoyo de los más respetados liberales de la región, entre ellos el hijo del coronel Pedro Sánchez Magallanes, un veterano de las guerras de Reforma. El 15 de abril, el recién nombrado general difundió desde Cunduacán un manifiesto en el que secundaba a Francisco I. Madero y a la revolución del norte del país, rompiendo así con su afiliación magonista.

En su proclama, el caudillo chontalpeño definía su misión, en términos similares a los del pastor Grijalva de Ciudad Guerrero, Chihuahua, como la de "una generación vejada y amargada por los sufrimientos de la tiranía[...]

que va en pos de sus muertas libertades, de sus sacrosantos e inalienables derechos y del restablecimiento de los fueros de la justicia.⁵¹ Por otra parte, el día 20 de abril se le unió el coronel magonista Cándido D. Padua, proveniente del sur de Veracruz.

Para esas fechas, Valenzuela no sólo estaba indeciso sobre la acción que debía emprender, sino que daba muestras de simpatía hacia el movimiento, según un informe secreto enviado a Porfirio Díaz, por lo que el jefe de las tropas federales tomó la iniciativa de atacar a los insurgentes, quienes se encontraban acantonados en Aldama y amenazaban con avanzar sobre la capital estatal. Los federales lograron derrotar a los alzados en unas cuantas horas; en la acción, Gutiérrez cayó gravemente herido y murió poco después, y mientras, según Coffin, muchos "liberales y maderistas de nueva sangre" huían, los rancheros cercanos a Gutiérrez resistieron hasta el fin.⁵²

Elena Azaola Garrido hace notar que entre los elementos más cercanos a Gutiérrez se encontraban sus propios correligionarios presbiterianos, quienes constituían un grupo de adeptos éticamente seguros del nuevo general. Esta opinión se ve confirmada por el hecho de que los heridos fueron recogidos por las redes presbiterianas chontalpeñas y trasladados en particular a la finca del pastor Coffin, en la ranchería El Tortuguero.⁵³ Por lo demás, Coffin relata que

Gutiérrez hablaba a sus seguidores "como un predicador elocuente acerca de la confianza en Dios siempre que se sostiene una causa justa y les refería una serie de ejemplos de las guerras de los israelitas, citando de memoria capítulos enteros de la Biblia".⁵⁴ Esta interpretación religiosa del conflicto hace su aparición también en una carta enviada a Mestre Ghigliazza en mayo del año anterior y en la que Gutiérrez afirmaba que "con el poder de Dios Padre y nuestro señor Jesucristo todo será vencido, porque cerca de los hombres es imposible, mas cerca de Dios todo es posible y con la justicia divina vamos adelante sin vacilar".⁵⁵ Según Taracena, el Dr. Mestre no contestó "por subestimarlo" y porque Gutiérrez "no daba muestras de ser inteligente ni poseer dotes de persuasión ni mucho menos de escritor", opiniones que reflejan las tensiones raciales y el desprecio de la élite de la oposición "culta" de la ciudad hacia los "indígenas" de la Chontalpa, quienes habían encontrado en el lenguaje bíblico de la disidencia religiosa una racionalización de sus acciones y una justificación para adoptar el programa del PLM del mes de julio de 1906. Contrariamente a las élites urbanas, los seguidores campesinos chontalpeños de Gutiérrez compartían con éste esa simbología bíblica debido a la presencia de muchos protestantes entre ellos, a través de los cuales Gutiérrez logró imponer la prohibición de la embriaguez, del saqueo, de las violaciones y de las

venganzas por motivos personales, para gran sorpresa del informante confidencial de Díaz.⁵⁶

Si nos hemos detenido sobre el caso chontalpeño es porque el mismo es revelador de la función que pudieron tener las redes religiosas protestantes en la conformación de los grupos de adeptos y del apoyo a un dirigente revolucionario que pertenecía a esos mismos grupos y podía valerse de ellos para asentar su autoridad regional. Tanto en la Chontalpa como en el oeste de Chihuahua, con Pascual Orozco, se trató de líderes regionales que se valieron de sus vínculos con otros disidentes religiosos y con los liberales radicales, así como de sus relaciones comerciales, para formar sus grupos de adeptos políticos. Es cierto que el éxito logrado por Gutiérrez en el control de la Chontalpa se explica en una gran medida por el avance de la revolución maderista en el norte del país y por el apoyo tácito que, como lo sospechaba el informante confidencial de Díaz, otorgara Valenzuela al movimiento al no intervenir en su persecución; no obstante, esa coyuntura le procuró a Gutiérrez el apoyo oportuno de los sectores menos radicales, que veían en su respaldo al movimiento chontalpeño la posibilidad de ocupar el espacio que pronto tendrían que dejar los porfiristas de San Juan Bautista. A pesar del fracaso militar del movimiento, la caída de Díaz les dejó libre el espacio político

anhelado y sus vínculos con Gutiérrez les proporcionaron la legitimidad de su nuevo poder.⁵⁷

En Chihuahua, mientras tanto, el movimiento revolucionario había hecho progresos constantes y ya rebasaba los límites de la región donde había surgido originalmente. En este caso, nuevamente, se confirma la importancia de las redes religiosas protestantes como sector de apoyo al movimiento.

Todos los misioneros y pastores protestantes presentes en ese momento en el estado concordaron en afirmar que la participación de los protestantes fue muy activa en la rebelión chihuahuense. En una carta enviada en julio de 1911 a la sociedad misionera por tres pastores congregacionalistas de Chihuahua, éstos afirmaban que entre las tropas orozquistas que acababan de tomar Ciudad Juárez se encontraban unos 300 protestantes y que, si la revolución hubiese fracasado, el protestantismo habría sido borrado del estado para muchos años.

Por el censo de 1910, sabemos que en el estado de Chihuahua había 4,592 protestantes entre hombres y mujeres, esto es, el 1.39% de la población total de esa entidad, lo que significa que los hombres involucrados en la contienda constituían una proporción importante;⁵⁸ por lo demás, existen otros documentos que confirman ese apoyo. El misionero James Eaton, residente en el estado desde 1883, afirmaba en

enero de 1911: "Casi todos los evangélicos [protestantes] son revolucionarios." En marzo del mismo año, otro misionero insistía: "Hay que reconocer también que los protestantes figuran ampliamente en el movimiento", y lo atribuía "al deseo de libertad, de justicia y de autogobierno que inevitablemente promovía el protestantismo". Más tarde, un tercer misionero hacía notar: "[en Chihuahua] nuestros predicadores y miembros de las congregaciones han simpatizado plenamente con las aspiraciones de la gente por una libertad política más amplia".⁵⁹

Por otra parte, el misionero Alden Case, que se encontraba en su Rancho de San Buenaventura el 27 de enero de 1911, cuando llegaron las tropas orozquistas provenientes de Ciudad Guerrero, encontró entre los dirigentes revolucionarios a "varios de nuestros amigos" de Guerrero, con quienes compartió abrazos. El rancho de Case se encontraba en las afueras del pueblo de San Buenaventura y sirvió como cuartel general para el ataque a la población. Además, Case colaboró activamente, primero como enfermero en su propia casa y después como director del hospital revolucionario instalado en el pueblo, a pedido del comandante revolucionario, el coronel Luis García, a quien, recordaría más tarde Case, "conocía personalmente y sobre quien probablemente podía influir".

García había sido predicador protestante como otros jefes revolucionarios, de quienes, de manera similar a lo ocurrido entre la tropa de Ignacio Gutiérrez en Tabasco, Case escribiría más tarde: "Nuestros amigos protestantes ejercían no poca influencia [moral] sobre sus camaradas."

Case invitó a comer a su casa a esos dirigentes protestantes, quienes le explicaron el porqué se habían unido a la revolución maderista, "seguros de que sólo las armas podían obtener las reformas de suprema importancia que buscaban y por las que estaban dispuestos a morir".⁶⁰ Un tiempo más tarde, en una carta dirigida al misionero Eaton, quien se había ofrecido para mediar en el conflicto si fuese necesario, el pastor y jefe revolucionario Jesús Grijalva expuso con mayor amplitud sus motivaciones y las de los demás protestantes:

Hermano, tengo que decir con certeza y por ser franco que, si Dios en su amor quisiera llegar al mundo para pacificarlo, no lo lograría[...]. Todos los estados arden y la guerra ya ha costado por lo menos unos 6,000 soldados a Díaz. Durante mi mes de campaña hubo unos 2,000 muertos y sólo cincuenta de nuestros hombres fueron muertos[...]. El gobernador Ahumada vino para calmar nuestros ánimos, pero sabemos todos que esas son sólo falsas promesas para

llevar a una mayor perfección el error, la perfidia y el engaño[...]. Usted sabe muy bien que hemos laborado por medio de la Ley, de la Justicia, de la Mansedumbre, del Derecho, de la Democracia, etc., etc., y que hemos sufrido vejaciones, insultos, burlas, cárceles, muertes y[...] ahora ni siquiera usted se encuentra en seguridad en México[...]. Si desea ayudarnos, le estaremos sinceramente agradecidos por su gran anhelo, pero le digo que no nos queda otro camino que la guerra[...] todos los días, nuestros amigos los americanos nos dan armas, dinero, caballos, trigo y municiones; incluso algunos soldados americanos vienen y se ponen a nuestras órdenes; tan bendita es la Causa.⁶¹

Otro de los protestantes chihuahuenses, el maestro Braulio Hernández, difundió en enero de 1911, desde Cuchillo Parado, un manifiesto en el que denunciaba la sangrienta política de Díaz, con un análisis sistemático de las represiones ejercidas por el régimen, y exigía "la subdivisión de la tierra para acabar con la miseria del pueblo proletario". El manifiesto incluía las críticas típicamente expresadas por los protestantes durante sus actos cívico-religiosos desde los años 1880: el menosprecio a la Constitución en las escuelas, la "degeneración moral del pueblo permitiendo las bárbaras

corridas de toros y las peleas de gallos", la pretensión de manchar la reputación de Benito Juárez, etcétera.⁶²

Como ya hemos dicho, los protestantes fueron sólo uno de los sectores que compusieron las tropas y los mandos orozquistas en Chihuahua;⁶³ motivados por su liberalismo radical, los miembros de esas sociedades creadas en el estado por maestros y pastores protestantes constituyeron una de las bases del movimiento, desde sus inicios hasta el triunfo.

Una participación generalizada

Si bien los casos de Chihuahua y Tabasco son los mejores ejemplos de la función que desempeñaron las redes de sociedades protestantes como espacio de apoyo para los jefes revolucionarios que habían estado en relación con ellas durante años, no son los únicos, ya que la simpatía hacia la revolución maderista fue general entre dichas sociedades.

A partir de noviembre de 1910, en un período en el que la censura porfirista recrudeció y se encarceló a los periodistas demasiado atrevidos, como lo hace notar Cosío Villegas, El Abogado Cristiano Ilustrado opinaba que, en Puebla, "el pequeño grupo de serdanistas atacaba con verdadero brío" a las tropas estatales en un combate de 4 horas.⁶⁴ Un mes después, el mismo periódico afirmaba sin temor que el movimiento revolucionario se debía a que "las

elecciones habían nuevamente resultado en reelecciones fraudulentas", razón por la que los "vencidos" habían tomado las armas en Chihuahua, donde "el movimiento es más serio de lo que se supone. Los revoltosos, como despectivamente se les llama, son algo más que revoltosos, andan bastante bien pertrechados y organizados". Mientras que muchos no veían la futura caída del régimen de Díaz, el redactor protestante del periódico consideraba que la revolución chihuahuense era "un síntoma claro de algún cambio que habrá que realizarse tarde o temprano en la condición política del país", opinión que compartía el resto de la prensa protestante.⁶⁵

Los informes enviados por los misioneros residentes en México a sus juntas misioneras en Estados Unidos son también un reflejo de la simpatía activa experimentada por las bases protestantes mexicanas hacia la Revolución. Si bien es cierto que, aparte de los casos de Alden Case -quien, como ya dijimos, colaboró activamente como jefe del hospital revolucionario en San Buenaventura, Chihuahua, con las tropas de Luis García, a quien lo unía una estrecha relación- y de Samuel Guy Inman -también colaborador activo de los miembros de su Instituto del Pueblo, de Ciudad Porfirio Díaz, Coahuila, que se unieron a Madero-, la mayoría de los misioneros no intervino directamente en la contienda armada por ser extranjeros,⁶⁶ muchos de ellos se encargaron de inter-

pretar constantemente la Revolución en un sentido de apoyo al movimiento.

En marzo de 1911, cuando todavía no se había decidido nada en el terreno militar, los misioneros presbiterianos establecidos en Saltillo, Coahuila, informaban a su junta en Nueva York: "Esta revolución es prácticamente de todo el pueblo mexicano para asegurar sus derechos y libertades constitucionales." Y agregaban: "Es imposible que una dictadura tenga un éxito permanente en este país, y ha llegado el momento para una forma más popular de gobierno."⁶⁷ El comité ejecutivo de la sociedad presbiteriana también escribió una carta, fechada el 16 de marzo de 1911 en la ciudad de México, en la que señalaba que el sentimiento en contra del gobierno de Díaz era profundo y muy ampliamente difundido; añadía que una gran parte de los ciudadanos deseaban un cambio de gobierno y expresaban que el gobierno estadounidense no tenía ninguna justificación para ayudar a un gobierno "cuya popularidad, para decirlo eufemísticamente, no es la misma en México que fuera de él".⁶⁸ En la misma fecha, el misionero metodista John N. Gartner, con base en Mexicali, explicaba la revuelta del pueblo mexicano comparándola con la lucha de las 13 colonias novohispanas contra el rey Jorge III. Gartner colaboró activamente con los revolucionarios magonistas, y afirmaba que, bajo la dirección del

general José María Leyva, Mexicali tenía la administración más decente de su historia.⁶⁹

Así, entre noviembre de 1910 y marzo de 1911, la mayoría de los misioneros protestantes mostró una actitud positiva hacia un movimiento al que consideraban como "una lucha por las libertades cívicas"⁷⁰ y mostraron sus simpatías de una manera general por la revolución maderista, si bien estaban demasiado preocupados por no mezclarse en los asuntos políticos del país como para haberla apoyado abierta y activamente, fuera de los casos mencionados. Con todo, a partir de febrero de 1911 desarrollaron una gran actividad para presionar a su gobierno, condenando las amenazas de intervención que hacía sospechar la concentración de tropas estadounidenses en Texas a lo largo de la frontera. El 16 de marzo, uno de ellos precisaba su posición al respecto en los siguientes términos:

Como estadounidenses, no tenemos nada que temer de los revolucionarios, pero sí tememos enormemente las consecuencias de una intervención del gobierno estadounidense. Para tener una idea de lo que podría ser el sentimiento del pueblo mexicano, se podría imaginar cómo reaccionaría un pueblo que lucha por sus libertades mientras algún poder extranjero, movido sólo por el interés del dólar, lo invade para

reforzar una dictadura peculadora y su sistema de caciquismo, tan ampliamente difundido.⁷¹

En la misma fecha, el comité ejecutivo de la sociedad presbiteriana de la ciudad de México envió una declaración conjunta a su junta en Estados Unidos en la que le solicitaba intervenir directamente ante el gobierno de ese país y expresaba "una protesta vigorosa contra toda posibilidad de interferencia del gobierno estadounidense en los asuntos mexicanos". El comité hacía ver que la administración de Díaz estaba desacreditada en el país, pero que tampoco consideraba atinado el que el gobierno estadounidense ayudara a los revolucionarios, porque un gobierno que fuese puesto en el poder mediante una ayuda del extranjero sería necesariamente impopular y pronto sería derribado. Concluía que los problemas que vivía México tenían que ser resueltos por los propios mexicanos si se deseaba que pudiera obtenerse una paz duradera.⁷² Naturalmente, los misioneros temían que una intervención pudiera afectar las propiedades de las misiones e incluso su propia vida; sin embargo, la exigencia de que se respetara la autodeterminación del pueblo mexicano, expresada por primera vez en la declaración del 16 de marzo de 1911 enviada a su gobierno, sería una constante en los años siguientes y orientaría tanto su propia política de no

intervenir en los asuntos internos de México, como su política respecto al gobierno estadounidense.⁷³

Las cartas de los misioneros no expresaban únicamente la participación de las sociedades protestantes en el movimiento revolucionario, como antes dijimos, sino también la interpretación que ellos mismos hacían de la lucha que los miembros y dirigentes de esas sociedades llevaban a cabo por los derechos políticos, así como su respeto por tales reivindicaciones, que ellos consideraban legítimas en vista del poder tiránico que sufrían los mexicanos.

A partir de mediados de marzo de 1911, diversas acciones emprendidas por Díaz revelaron que la situación política era realmente seria y que incluso estaba empeorando para el gobierno. El día 17, el presidente suspendió las garantías constitucionales y tomó medidas para entablar negociaciones no oficiales con los revolucionarios en la ciudad de Nueva York. El 24, cesó en sus funciones a todo su gabinete y, siguiendo los consejos de Limantour, su ministro de finanzas y el principal portavoz del grupo de los "científicos", nombró un nuevo gobierno con personas que no estaban comprometidas con ninguna de las facciones porfiristas, aunque mantuvo a Limantour en su puesto y, con ello, el control de los "científicos" sobre la política que debía seguirse. El 19 de abril, en fin, en su mensaje a la Cámara de Diputados,

Díaz pareció aceptar la mayoría de las reivindicaciones de los revolucionarios, incluso la de reformar la Constitución para incluir el precepto de la no reelección.

Con todo, la situación de enfrentamiento entre los revolucionarios y el gobierno de un hombre que sufría ya los primeros síntomas de la vejez y cada vez se encontraba más aislado era irreversible.⁷⁴ La rápida expansión de la rebelión a otras regiones durante los meses de abril y mayo fue la expresión de una situación política que había escapado ya al control de ese hombre.

En esa amplia extensión del movimiento de oposición al régimen, en la que participaron distintos actores sociales, se confirma la presencia de las redes de sociedades protestantes en diversas regiones del país. En Coahuila, los dirigentes protestantes se vincularon desde el primer momento con el movimiento maderista. Andrés Osuna se encontraba entonces en Estados Unidos, pero su hermano Gregorio, miembro activo también de la sociedad protestante metodista de Saltillo, organizó junto con Pablo González, militar de futura fama, las fuerzas de voluntarios maderistas en el estado. Después de haber sido maestro de escuela, inspector escolar y gerente de una fábrica de guayule, Gregorio Osuna acababa de enlistarse en el ejército federal y estaba estacionado en Monclova. Ya en 1910, debido a la amistad que Osuna llevaba con Venustiano Carranza, el gobernador Jesús

del Valle abrigaba sospechas de que Gregorio simpatizaba con las ideas maderistas, por lo que había intentado aprehenderlo junto con el propio Pablo González. Desde principios de 1911, hasta los tratados de Ciudad Juárez, Osuna y diez de sus sobrinos tomaron parte en la campaña militar.⁷⁵ En Ciudad Porfirio Díaz, por otra parte, los miembros del club de debates del Instituto del Pueblo también siguieron a Madero en su campaña.

En Monterrey, Nuevo León, el pastor Gregorio A. Velázquez, director de un colegio comercial, ofreció las instalaciones de éste para alojar a las tropas maderistas. Por su parte, el abogado zacatecano Juan Neftalí Amador, nieto del liberal radical Juan Amador, se incorporó a la lucha armada "en un sitio de honor al lado de Madero" y recibió el encargo de éste de "estudiar los intereses internacionales de la revolución".⁷⁶

En Jalisco, entre los doce arrestados en febrero de 1911 por estar implicados en la preparación del movimiento armado maderista en el estado se encontraba Santiago G. Flores, pastor metodista y maestro de escuela, antiguo miembro de la logia masónica de Sayula y uno de los principales oradores en las fiestas patrias de esa población.⁷⁷

En abril de 1911, como una confirmación de la participación de los intelectuales protestantes en el movimiento, los estudiantes del seminario bautista de Torreón, Coahuila,

estaban tan comprometidos y entusiasmados con la revolución, que su director decidió "suspender en secreto a los alumnos para protegerlos de las autoridades".⁷⁸

El 19 de abril, las tropas de Orozco pusieron sitio a Ciudad Juárez y el 22 se firmó un armisticio local. El 7 de mayo, Díaz parecía seguir demorando la situación todavía para negociar su salida, mientras que los revolucionarios reclamaban que fuese inmediata. Esa actitud decidió el asalto a Ciudad Juárez el día 9 del mismo mes y su caída al día siguiente, acción que provocó un fuerte impacto en el resto del país, al igual que en el extranjero.

Otros diversos actores protestantes habrían de participar en el incendio revolucionario final. En Concepción del Oro, Zacatecas, el pastor Isabel P. Balderas y varios miembros de la congregación presbiteriana se unieron a las tropas de Eulalio Gutiérrez, quien se había sublevado hacía poco.⁷⁹ En Guanajuato, Cándido Navarro, maestro de escuela formado en parte en el Instituto Metodista Mexicano de Puebla, tomó el mineral de La Luz a la cabeza de una tropa de "gente de huaraches y calzón blanco" y el 25 de mayo entró en San Luis Potosí.⁸⁰ En la Huasteca hidalguense, el rico ranchero Fidencio González, cacique metodista y masón, se sublevó junto con sus peones.⁸¹ En Tlaxcala, el pastor y maestro de escuela metodista Benigno Zenteno encabezó el

movimiento revolucionario junto con Isidro Ortiz y otros. Zenteno salió de su pueblo el 14 de mayo, con el estandarte de la escuela metodista desplegado y 25 hombres reclutados entre los padres de familia, y tomó pacíficamente la capital del estado a finales del mismo mes.⁸² Incluso en Morelos, donde el zapatismo movilizaba a miles de peones contra las haciendas, el pastor metodista José Trinidad Ruiz, quien sería uno de los seis generales zapatistas que habrían de firmar el Plan de Ayala, se levantó en el distrito de Jojutla, uno de los pocos donde se establecieron las congregaciones metodistas a principios del decenio de 1880. Ruiz era conocido por haber pronunciado discursos incendiarios y publicado manifiestos en los que declaraba, al firmarlos como "Jefe del gabinete agrario": "El pueblo debe estar arriba. Abajo las haciendas y los ranchos. Mueran los Gachupines." Otro pastor protestante, Bruno Guerrero Reyes, de Izúcar de Matamoros, participó también como cabecilla de uno de los grupos en el ataque a la población de Jonacatepec, el 30 de abril de 1911, a las órdenes de Zapata.⁸³ En Cuicatlán, Oaxaca, en fin, donde antes se habían establecido un club liberal radical y una congregación metodista, el 9 de mayo se sublevó el ingeniero Angel Barrios, quien tenía como pagador de sus tropas al pastor metodista Victoriano Báez.⁸⁴

La enumeración de esos hombres que participaron en el movimiento en los distintos estados no solamente refleja la amplitud del sentimiento revolucionario entre los dirigentes de las sociedades protestantes sino también el apoyo que recibieron de las redes forjadas por esas sociedades. No se trató de actores individuales aislados; muchos de ellos partieron a la lucha acompañados por los miembros de sus congregaciones, como Zenteno en Tlaxcala o Balderas en Concepción del Oro, por ejemplo, ya que todos eran dirigentes que contaban desde hacía años con amplias redes familiares, religiosas protestantes y también liberales radicales en las regiones de donde eran originarios o donde se habían establecido. Y, más que de individuos, se trataba de minorías pertenecientes a regiones donde desde años atrás coexistían las sociedades protestantes con los liberales radicales antiporfiristas, y ahora se sublevaban todos unidos. Y esa actitud fue típica en diversas regiones, como Zacualtipán, en la Huasteca hidalguense, el centro sur de Tlaxcala y la Chontalpa tabasqueña o en poblaciones donde el liberalismo radical había fomentado la formación de clubes en 1901, como Cuicatlán, Oaxaca. De igual manera, la sierra de Puebla, con Miguel F. Méndez, el distrito de Zitácuaro, con el presbiteriano Herón Gallegos y el liberal radical Luis Colín, ambos rancheros, y la región de Teúl, Zacatecas, con el jefe maderista Luis Moya, fueron características de esos espacios

de antigua pedagogía liberal radical, al igual que el oeste de Chihuahua.⁸⁵

Las zonas de levantamientos revolucionarios fueron principalmente los estados del norte, Chihuahua, Sonora y Coahuila, donde las tasas de población no católica eran las más altas de la República. En el centro, las zonas de levantamiento fueron regiones más bien circunscritas, como el centro sur de Tlaxcala, la Huasteca hidalguense, la sierra norte de Puebla, los distritos de Zitácuaro y Uruapan, en Michoacán, además del Morelos zapatista y, más al sur, la Chontalpa tabasqueña. Como lo hace notar François-Xavier Guerra, el resto del país tenía poca representación, en particular el centro oeste y el Bajío.⁸⁶ En estos casos, se trataba de regiones tradicionalmente muy católicas en las que era notoria la débil presencia de las sociedades protestantes o de otras formas modernas de asociación, como las logias masónicas y los clubes liberales. En este sentido, es interesante hacer notar que la respuesta a la revolución maderista correspondió, en una buena parte, a los espacios geográficos en los que, a lo largo del porfiriato, se desarrollaron o concentraron esas sociedades modernas, forjadoras de un pueblo nuevo que aspiraba al goce de sus derechos cívicos desde hacía muchos años.

En cuanto a los actores revolucionarios de origen protestante, se pueden distinguir dos tipos: los del medio rural, caracterizado por los caudillos regionales, y los del medio urbano, caracterizado por los intelectuales populares.

Representativos del primer tipo son: Pascual Orozco, en Chihuahua, Fidencio González, en Hidalgo, Benigno Zenteno, en Tlaxcala e Ignacio Gutiérrez Gómez, en la Chontalpa tabasqueña.

Se trataba de personalidades locales que habían desarrollado sus negocios propios, así como redes comerciales y políticas fortalecidas por las redes religiosas protestantes en las que participaban activamente. A esas redes se añadían los amplios vínculos familiares: Pascual Orozco padre y Pascual Orozco hijo eran ricos comerciantes y dueños de una mina; Fidencio González era un rico ranchero exportador; Benigno Zenteno, antes de ser pastor y maestro de escuela rural, había sido comerciante en productos textiles, como el resto de su familia. La trayectoria de Ignacio Gutiérrez Gómez es ejemplar: gracias a su espíritu emprendedor, de peón de montería endeudado que era, logró levantarse y fundar una casa comercial que rivalizaba con las de San Juan Bautista, al mismo tiempo que se formaba en teología, derecho y medicina.⁹⁷

Por otra parte, tanto Zenteno como Gutiérrez fueron predicadores protestantes, mientras que los Orozco y

Fidencio González fueron miembros activos de sus sociedades protestantes,⁸⁸ si bien todos se caracterizaron por su implantación rural en regiones donde habían florecido las sociedades protestantes y distantes de los centros tradicionales de poder político y religioso de sus respectivos estados.

En cuanto al otro tipo, el de los intelectuales populares urbanos que se incorporaron a la Revolución, lo constituyó un conjunto de maestros de escuela y pastores protestantes que más tarde, al triunfo del movimiento, asumirían diversas funciones políticas.

Algunos de ellos tuvieron puestos en la instrucción pública, fenómeno que se acentuaría en particular durante la presidencia de Carranza, entre 1916 y 1920.⁸⁹ Rodolfo Rafael Ramírez, de la ciudad de Guanajuato, fue nombrado director de la Escuela Normal del Estado a principios de junio de 1911; Andrés Manning, originario del pueblo minero de Omitlán, Hidalgo, asumió las funciones de director de instrucción pública de su estado natal a partir del mismo mes; Jesús G. Pérez, de Hermosillo, Sonora, fue nombrado oficial mayor de instrucción pública de su estado un poco más tarde.⁹⁰

Otros maestros de escuela metodista serían diputados, como Pedro Galicia Rodríguez, el antirreeleccionista que

acompañó a Madero en Puebla en mayo de 1910, por el distrito de Chalco, México; Elías Amador y Juan Neftalí Amador, padre e hijo, por el estado de Zacatecas; Adrian y Antonio Gutiérrez, los maestros y pastores también implicados en el movimiento antirreeleccionista y apresados en noviembre de 1910, por su estado de San Luis Potosí; y, en fin, Leopoldo A. García, por Puebla.⁹¹

A ellos se pueden añadir otras figuras, como Braulio Hernández, de Chihuahua, secretario de gobierno de Abraham González; José Rumbia, secretario particular y mentor del gobernador Antonio Hidalgo de Tlaxcala; y Cándido Navarro, candidato a gobernador de Guanajuato en octubre de 1911.⁹²

Se trataba de esos maestros de escuela primaria o secundaria que empezaban a desempeñar un papel peculiar en la política a nivel local y regional, como ya lo ha mencionado James Cockroft, y que por primera vez tenían acceso a puestos políticos como representantes democráticos de sus pueblos. Eran símbolos de ese pueblo nuevo, sostén del maderismo, que por primera vez tenía acceso a la vida política y que experimentaría mayores frustraciones al darse cuenta de que muchas realidades políticas no cambiarían con Madero.

Pero, por lo pronto, con la entrada triunfal de Madero a la ciudad de México el 6 de junio de 1911, la prensa protestan-

te celebraba la llegada del apóstol de la democracia, a quien comparaba con Alejandro Magno,⁹³ y las mujeres de una de las escuelas metodistas de la ciudad, que acababan de constituirse en club maderista, recibían el codiciado privilegio de acompañar al héroe al interior del palacio nacional ese mismo día.⁹⁴ Ellas simbolizaban el espacio ganado por las sociedades protestantes a lo largo del porfiriato en la lucha por restablecer los derechos cívicos.

Fundamentalmente, las sociedades protestantes veían en el maderismo la posibilidad de realizar las aspiraciones liberales radicales, que habían sido las suyas también desde los inicios del porfiriato. En este sentido, uno de los dirigentes de esas sociedades expresó al triunfo de la Revolución: "Nosotros estamos con el maderismo porque encarna ideales de libertad y es símbolo real del ideal liberal y demócrata".

No obstante, ese pueblo nuevo constituido por los miembros de las sociedades protestantes se encontraba en estado de alerta, cuidando que el maderismo:

[...] no traicione a este pueblo, que no lo engañe, que no juegue con él, porque ya lo enseñó a manejar un juguete peligroso y este pueblo puede también hacerlo rodar de este puesto si no responde a sus deberes y su patriotismo.⁹⁵

Ese pueblo nuevo se había forjado en la práctica democrática de las sociedades protestantes y sentía un doble rechazo, como escribía el joven pastor Leopoldo A. García, contra "la dictadura y la conciliación". Contra la primera, porque las sociedades protestantes, al decir de él mismo, eran "profundamente democráticas y rechazaban las autocracias y las teocracias"; contra la segunda, porque esas mismas sociedades eran "eminentemente respetuosas para con la Constitución y las leyes [de Reforma] que han legalizado y amparado su presencia en el país". Esa práctica democrática y ese respeto por la ley, característicos tanto de las sociedades protestantes como del resto del liberalismo radical, se habían desarrollado en los pequeños laboratorios que constituyeron las congregaciones protestantes; así lo entendía Leopoldo A. García, quien también escribió:

Los protestantes, educados democráticamente en sus pequeñas agrupaciones e ilustrados dentro de un ambiente que convida a la independencia personal, tanto social como política, no podían admitir que un solo hombre dispusiese a su talento de la vida política del país.

Aunque durante muchos años habían rechazado el recurso de las armas, reconocían que, debido a "la odiosa política dictatorial y la funesta influencia de la burocracia, que

explotaba en provecho suyo y condenaba a la impotencia política, fue de aceptarse el recurso supremo".⁹⁶

Al explicar así la actitud de los miembros de las sociedades protestantes ante la Revolución, el pastor Leopoldo A. García resumía la función de esas sociedades de pensamiento, portadoras de prácticas políticas modernas.

García era un producto típico de esas sociedades. Mientras estudiaba para ser pastor y maestro de escuela en el Instituto Metodista Mexicano de Puebla, a partir de 1901 participó activamente, en varias ocasiones como orador, en todas las manifestaciones cívicas organizadas junto con las demás sociedades liberales radicales. Entre 1905 y 1908, hizo lo propio en Cuicatlán, Oaxaca, ya como pastor y maestro. En 1909 y 1910, mientras estudiaba en la Escuela Normal de Oaxaca, tomó parte en el movimiento antirreeleccionista local y, orador destacado, el 18 de julio de 1910 llamó a destruir las tiranías. En 1911, junto con otros metodistas, se hizo miembro del club maderista Licenciado Verdad, formado por estudiantes de la misma Escuela Normal de Oaxaca, para apoyar el incipiente proceso democrático.⁹⁷

Como la mayoría de los miembros de esas sociedades, García formaba parte de ese pueblo nuevo compuesto por individuos-ciudadanos al que Madero se refería en sus escritos en torno a la sucesión presidencial. El hecho de que Madero hubiese llegado al poder, empero, no significaba que la

función de tales sociedades de pensamiento había llegado a su fin; por el contrario, sus miembros se mantenían vigilantes para que el proyecto maderista no se desviara de la Constitución ni de la Ley, siempre entendidas en su sentido liberal absoluto y metafísico decimonónico. Lo que habían realizado al tomar las armas era apenas el inicio de un proceso democrático formal que encontraría un espacio renovado años más tarde, con el carrancismo.⁹⁸

Por lo pronto, los mecanismos de participación del pueblo moderno en la política apenas empezaban a constituirse en el marco de una legalidad endeble ante la sociedad real, una sociedad católica que, según los protestantes, sólo en parte estaba dispuesta a ir hasta la raíz del problema político: la separación radical y práctica entre la Iglesia y el Estado.⁹⁹ Para los miembros de las sociedades protestantes no había democracia posible sin que la Iglesia Católica aceptara limitar su influencia a la esfera de la conciencia individual para, así, romper las pautas de dominio político vertical, corporativo y patrimonial. La formación, durante el mismo mes de junio de 1911, de un partido católico integrado por laicos fue bien recibida por ellos, ya que, al aceptar como normas los grandes principios liberales y, en particular, la mencionada separación institucional, parecía responder a las esperanzas protestantes; aunque, en tanto no

se constituyese un catolicismo moderno secularizado, no debía abandonarse la pedagogía liberal anticatólica.¹⁰⁰

Consecuentemente, la estrategia de las sociedades protestantes seguía intacta, en nombre ahora del pueblo nuevo que llegaba al poder con la revolución. Consideraban que ahora podía darse libre curso en toda la sociedad al civismo del que eran portadoras, más necesario que nunca para transformar a los sectores sociales reacios a la revolución. Es significativo el hecho de que, precisamente a principios de junio de 1911, cuando Madero hacía apenas su entrada en la ciudad de México, en una carta dirigida a todas las sociedades de jóvenes protestantes se hiciera hincapié en la necesidad de seguir con la práctica de tales actividades cívicas para impedir todo personalismo y rechazar la reducción de la voluntad del pueblo a la de un caudillo militar. La carta agregaba:

En la nueva época que ya se inicia, los Esforzadores deben activarse por el adelanto de la Patria. Un departamento del Esfuerzo Cristiano que ha dado buenos resultados en aquellos países donde la opinión pública dirige a los Oficiales Nacionales es "La Liga de Patriotas". Dicha Liga pone en práctica medidas para educar al pueblo sobre sus deberes como ciudadano; naturalmente, tratando acerca de princi-

prios y nunca refiriéndose a personalidades. Yo espero que la Sociedad de Ustedes estudiará el asunto juntamente con su Pastor para determinar de qué manera se puede hacer que los ciudadanos entiendan sus deberes y los desempeñen conforme a los principios cristianos. Es un trabajo que requiere bastante táctica, más una obra sumamente importante.¹⁰¹

La tarea que se proponían con esta pedagogía cívica consistía en hacer coincidir al pueblo político con los individuos para formar personas que tuvieran conciencia de su condición de ciudadanos modernos. Según los miembros de las sociedades protestantes, al lado del pueblo político que había tomado las armas y que era una minoría, era necesario crear, mediante esa pedagogía liberal y cívica, los ciudadanos que pudieran seguir en la paz el proceso iniciado con las armas. Así, el triunfo de la Revolución ofrecía el espacio para redoblar la pedagogía que dichas sociedades, en cuanto sociedades de pensamiento moderno, habían impulsado desde los tiempos de Lerdo de Tejada.

Muy significativa de ese anhelo y de ese compromiso fue la participación de varios de esos miembros de sociedades protestantes en la organización del movimiento democrático entre junio y septiembre de 1911. Pedro Galicia Rodríguez fue presidente del Centro Antirreeleccionista que reagrupaba

a todos los clubes que aspiraban a seguir con la aplicación de las propuestas de la convención antirreeleccionista de 1910 y del Plan de San Luis Potosí. Eliseo E. García, otro maestro de escuela protestante, y Raimundo Báez, su colega metodista, participaron en la fundación en la ciudad de México de un gran club popular que proponía la unión de los trabajadores de la ciudad y el campo, la instrucción cívica de los mismos para asegurar su participación en la lucha electoral, la instrucción obligatoria y la constitución de sociedades cooperativas, entre otras cosas. El pastor presbiteriano Lisandro R. Cámara fue uno de los secretarios de la agrupación presidida por el Lic. Benito Juárez Maza y cuyo objetivo era la reinstauración de un partido democrático; Antonio Gutiérrez, por su parte, desempeñó en San Luis Potosí una función similar en un club de apoyo a Madero; y, en Coahuila, en fin, Gregorio Osuna, ya mencionado, fue uno de los principales propagandistas comisionados por Venustiano Carranza para fundar clubes con miras a respaldar su candidatura a la gubernatura del estado.¹⁰²

Para los dirigentes protestantes, que permanecían estáticos en ese pensamiento liberal radical, los problemas sociales debían resolverse principalmente en el plano político, con el fundamento de la antigua pedagogía liberal decimonónica, que consistía en educar, ilustrar y regenerar al pueblo con el fin de crear a los actores políticos modernos.

Conforme a los acuerdos de Ciudad Juárez, se estableció un gobierno provisional, con Francisco León de la Barra como presidente interino, con el encargo de preparar inmediatamente las elecciones, en las que triunfaría democráticamente Francisco I. Madero en octubre de 1911.

Las sociedades protestantes apoyaban al nuevo gobierno, si bien, impregnadas todavía de su liberalismo "metafísico", caracterizado por su apego a la ley y por la tarea de "ilustrar" al pueblo, no brindaban ese apoyo sin emitir críticas, en especial porque consideraban que, con los acuerdos de Ciudad Juárez, Madero había traicionado el Plan de San Luis Potosí al conservar a la mayoría de los dirigentes políticos del porfirismo y, con ello, el riesgo de mantener viva la tiranía y la conciliación. Por lo demás, es significativo el que el maestro de escuela metodista, Pedro Galicia Rodríguez, haya presidido la asamblea extraordinaria del Partido Antirreeleccionista, la cual, al fracasar las negociaciones con Madero, aceptó la jefatura de Francisco Vázquez Gómez el 10 de agosto de 1911.¹⁰³ Puesto que el catolicismo era a sus ojos una fuerza política que todavía superaba la esfera individual y actuaba corporativamente para defender sus propios intereses, esas minorías protestantes se mantenían doblemente vigilantes.¹⁰⁴ La detallada descripción que hiciera Abundio Tovar de la decoración del templo presbiteriano

de la ciudad de Toluca, México, para la fiesta patria del 16 de septiembre de 1911, refleja esa vigilancia:

En el vestíbulo del templo se dejaba ver un buen retrato de Hidalgo, encuadrado en fino marco, entre haces de banderas y cortinajes tricolores; un poderoso foco lo bañaba con su luz, esparciéndola, además, a una buena parte de la calle. Entrando al sencillo y severo templo[...] llamaba la atención el frente cubierto todo con un amplísimo pabellón nacional que hacía de fondo al altar patrio levantado sobre la plataforma: éste lo constituía un dosel formado de cuatro columnas; las dos del frente doradas y con cortinajes de pelucho rojo, arreglados con arte, bajo el cual y sobre una columna blanca se destacaba el hermoso busto del inmortal Libertador [Juárez]. A los dos lados había dos pabellones formados con legítimos máuseres y al frente haciendo pendant una caja de guerra y unos clarines; todo este hermoso conjunto, de por sí bello, se hallaba coronado por un gran gorro de la libertad aureolado de brillantes rayos.¹⁰⁵

Seguramente tal rebuscamiento en los adornos y la presencia de estatuas y símbolos en el templo de una religión tradicionalmente iconoclasta podían sorprender al observador

inadvertido, como asustarlo los símbolos militares de la reciente revolución en el lugar de culto de una sociedad protestante que durante años había rechazado, en su mayoría, el recurso de las armas; no obstante, esos símbolos militares mezclados con los de la tradición liberal radical y con las figuras ejemplares de Hidalgo y Juárez resumían lo que había sido, y seguía siendo, el proyecto de las sociedades protestantes en México: la constante reivindicación para que se abandonara la ficción entre la ley y la realidad mexicana. Por supuesto, no en el sentido elaborado por los jóvenes intelectuales de La Libertad y puesto en práctica por Díaz y los científicos, esto es, en el de una adecuación del país legal al país real, sino en el de la necesaria transformación de las estructuras corporativas, entre ellas la de la Iglesia Católica. Para ello, esas sociedades ofrecían un contramodelo eclesiástico a través de la formación de los ciudadanos como actores políticos modernos, garantes de la soberanía del pueblo. Mediante la participación de esos actores democráticos en la contienda, la Revolución había realizado por la fuerza tal adecuación de la ley al nuevo pueblo de las minorías liberales ilustradas y, para ellas, a partir del poder recién conquistado, las armas debían ceder el paso al civismo y a la pedagogía liberal para propagar una ética de la convicción política: la de los derechos y

deberes del ciudadano como actor político moderno, proyecto del que se sentían las portadoras.¹⁰⁶

En 1911, el proyecto de las sociedades protestantes era idéntico al del liberalismo radical en sus inicios: crear un pueblo afín con la Constitución política del país; y la creación de ese pueblo suponía la formación de ciudadanos, cuya nueva identidad liberal debía ser, a la vez, religiosa, moral y política, a través de la triple práctica de la conversión religiosa, de la regeneración moral y de la participación cívica. Como muchos otros liberales radicales, los dirigentes protestantes pensaban que así se solucionarían los problemas sociales de las mayorías, vistos como producto tanto del atraso político y religioso del pueblo real como del liberalismo conservador de la oligarquía, cuya tiranía reposaba, a su juicio, en la postergación de la práctica democrática y en la conciliación con la Iglesia Católica. Ya en 1910, un poblano anónimo antirreeleccionista había resumido la identidad de esos liberales radicales con el lenguaje religioso liberal que les era propio y que definía su proyecto político:

Estos mártires de la democracia son los apóstoles que envía Dios para que defiendan el evangelio de la Libertad por todo el país; son los conductores de la chispa eléctrica que fulminará los tronos del te-

rror; son las semillas de la hermosísima planta del civismo, que esparcidas por el viento poblarán en un término muy corto nuestra adorada República: no más lágrimas, Dios protege las causas santas. Tengamos fé.¹⁰⁷

Si bien la concepción de la participación política de los ciudadanos era moderna en comparación con la de una sociedad que seguía pautas de comportamiento tradicionales, la reducción de los problemas sociales al de esa participación no les permitía percibir otra solución que la de la igualdad abstracta, aunque cívica, de los individuos ante la ley.

Esa reivindicación había sido el motivo de su participación en el movimiento revolucionario iniciado por Madero, pero la Revolución despertó esperanzas de cambios radicales, en particular en los planos agrario y laboral, entre amplios sectores de la población, reivindicaciones nuevas del pueblo real para las que las sociedades protestantes liberales radicales no tenían respuestas que no fueran la pequeña propiedad rural y el mutualismo obrero.

Esas dos propuestas, pequeña propiedad y mutualismo obrero, se basaban en la pedagogía del esfuerzo individual que caracterizaba a las sociedades protestantes en sus prácticas religiosas, educativas y cívicas, prácticas que les habían permitido crear una minoría liberal radical, activa a

lo largo del porfiriato en cuanto red antioligárquica; pero, puesto que esa había sido la razón de ser de su desarrollo y de su participación en la Revolución, constituyó también el límite de su proyecto, límite que no lograron rebasar ni siquiera con el posterior desarrollo de la Revolución.

¹ "Francisco I. Madero a Juan N. Cuevas", San Pedro, Coahuila, 3 de agosto de 1909, en Archivo de Don Francisco I. Madero, Epistolario 1900-1909, Agustín Yáñez y Catalina Sierra, eds., Ediciones de la Secretaría de Hacienda, México, 1963, p. 376; "Volante dirigido a los presidentes de clubes antirreeleccionistas por parte del Centro Antirreeleccionista, México, 25 de mayo de 1910, en CPD, L. 35, C. 18, D.008506.

² "Francisco I. Madero a Porfirio Díaz", México, 26 de mayo de 1910, en CPD, L. 35, C. 16, D.007738-007741.

³ EC, 9 de junio de 1910, p. 2; Gámez, 1960, p. 137.

⁴ "Hijos de los distritos occidentales de Puebla a Porfirio Díaz", Matamoros, Cholula, Huejotzingo, Atlixco y Chiautla, 17 de junio de 1910, en CPD, L. 35, C. 16, D.007991.

⁵ "Próspero Cahuantzi a Porfirio Díaz", Tlaxcala, 28 de mayo de 1910, en CPD, L. 35, C. 14, D.006641; Del Castillo, 1953, p. 49; Gracia, 1961, p. 13; "Hilario C. Salas a Ignacio Gutiérrez", Tlaxcala, 18 de abril de 1910, en Padua, 1941, p. 73; "Hilario C. Salas a Cándido Padua, 26 de agosto de 1910, en Padua, 1941, p. 108.

⁶ Respecto a la familia Sánchez de Tepehitec, véase ACI, 4 de agosto de 1898, p. 244; ACI, 26 de enero de 1899, p. 39; ACI, 11 de octubre de 1900, p. 325; AIMEM, 1901, p. 49. Acerca de la familia Hernández Xolocotzin, véase ACI, 23 de septiembre de 1906, p. 326; Souvenir Book..., 1924, p. 119; AIMEM, 1909, p. 63; AIMEM, 1908, p. 23. Acerca de la oposición a la conciliación en San Bernardo Amayac y San Bernardo Contla, cf. EN, 22 de mayo de 1905, p. 2.

⁷ Buve, 1975, p. 137; Del Castillo, 1953, p. 135; La Libertad, San Martín Texmelucan, Puebla, 15 de marzo de 1918, p. 1.

⁸ ACI, 11 de enero de 1912, p. 19; Gracia, 1961, pp. 5 y 7; Buve, 1975, pp. 130-131.

⁹ "Próspero Cahuantzi a Porfirio Díaz", Tlaxcala, 21 de diciembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 39, D.019310. La información sobre la simpatía metodista de Samuel A. Ramírez la debemos al maestro Bernardo García Díaz, quien estudió la huelga de Río Blanco y recogió dicha información del ex obrero textil Agustín Flores Serrano, radicado en Río Blanco, Veracruz. Respeco al frente liberal radical y metodista de Tzompantepec, véase EF, 15 de octubre de 1904, p. 168; ACI, 20 de noviembre de 1902, p. 376; EN, 17 de octubre de 1904, p. 3; AIMEM, 1903, p. 38.

¹⁰ Leopoldo Sánchez, "El credo de los liberales", en El Constitucional, Tlaxcala, 26 de agosto de 1917, p. 2.

¹¹ Gámez, 1960, p. 132.

¹² "Varios ciudadanos de Puebla a Porfirio Díaz", Puebla, 11 de julio de 1910, en CPD, L. 35, C. 21, D.0110469; Gámez, 1960, p. 155.

¹³ Pasquel, 1971, pp. 159 y ss.; "Acta del Juzgado de 1a. Instancia de Córdoba, Veracruz", 23 de noviembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 35, D.016426; "Luis Régules a Lic. Vicente Sánchez Gutiérrez", Atoyac, Veracruz, 23 de noviembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 35, D.018579; AIMEM, 1911, p. 68; ACI, 31 de mayo de 1900, p. 174; ACI, 21 de noviembre de 1901, p. 476; EC, 16 de abril de 1910, p. 3.

¹⁴ "Gobernador de San Luis Potosí a Porfirio Díaz", San Luis Potosí, 8 de agosto de 1910, en CPD, L. 35, C. 23, D.011235; "Gobernador de San Luis Potosí a Porfirio Díaz", San Luis Potosí, 2 de agosto de 1910, en CPD, L. 35, C. 23, D.011271; "Gobernador de Tamaulipas a Porfirio Díaz", Ciudad Victoria, 20 de agosto de 1910, en CPD, L. 35, C. 23, D.011349; "Gobernador de Querétaro a Porfirio Díaz", Querétaro, 18 de agosto de 1910, en CPD, L. 35, C. 23, D.011366; Cockroft, 1978, p. 53; Meade, 1970, p. 174.

¹⁵ Guerra, 1986, t. II, p. 250; Aguilar Camín, 1977, pp. 133-134.

¹⁶ "Olegario Molina a Porfirio Díaz", Mérida, 7 de junio de 1910, en CPD, L. 35, C. 16, D.007586; "Olegario Molina a Porfirio Díaz", Mérida, 20 de septiembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 27, D.013096; EF, 14 de abril de 1911, p. 253. Cuando el general Francisco Cantón desembarcó en el Puerto de Veracruz en junio de 1910, acudieron a recibirlo, según Joaquín Casasus, "su hijo, un sirviente de confianza y un undivido que es obispo protestante"; véase "Joaquín Casasus a Porfirio Díaz", Veracruz, 10 de junio de 1910, en CPD, L. 35, C. 16, D.007677.

¹⁷ "Joaquín Casasus a Porfirio Díaz", Veracruz, 16 de junio de 1910, en CPD, L. 35, C. 16, D.007642; "José Segundo, Juez de 1a. Instancia a Porfirio Díaz", Acayucan, Veracruz, 24 de octubre de 1910, en CPD, L. 35, C. 30, D.014854; Azao-la Garrido, 1982, pp. 177-184; Coffin, 1980, p. 109; "Isidro A. Mortera a Porfirio Díaz", Acayucan, 26 de agosto de 1910, en CPD, L. 35, C. 24, D.011624.

¹⁸ "Jefe Político de Orizaba a Porfirio Díaz", Orizaba, 19 de septiembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 29; "Gran manifestación en honor de Madero y Vázquez Gómez" (volante), Orizaba, mayo de 1910, en CPD, L. 35, C. 14, D.006601; "Esteban Fernández, gobernador de Durango a Porfirio Díaz", Durango, 8 de agosto de 1910, en CPD, L. 35, C. 26, D.012826; "Próspero Cahuantzi a Porfirio Díaz", Tlaxcala, 21 de septiembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 26, D.012955.

¹⁹ Osuna, 1943, p. 128; véase, además, Osuna, 1911, p. 484; Osuna, 1914, pp. 226-227, 228.

²⁰ "Félix Palavicini a Rafael Reyes Spíndola", México, 9 de junio de 1910, en CPD, L. 35, C. 18, D.008845.

²¹ "Erasmus Martínez a Porfirio Díaz", Ciudad Laredo, Tamaulipas, 8 de octubre de 1910, en CPD, L. 35, C. 30, D.014579; "Jesús del Valle a Porfirio Díaz", Saltillo, 9 de octubre de 1910, en CPD, L. 35, C. 30, D.014932-014933; Estrada, 1912, pp. 287-293.

²² "Manifiesto de don Francisco I. Madero al Pueblo norteamericano", en Pro Patria, diario independiente, Laredo, Texas, 18 de octubre de 1910, en CPD, L. 35, C. 31, D.015393; Francisco I. Madero, "Al pueblo americano", San Antonio, Texas, 9 de octubre de 1910, en CPD, L. 35, C. 35, D.017383; "Documento anónimo de jefe de la revolución en el estado dirigido a los ciudadanos", en CPD, L. 35, C. 35, D.017373-017374; Plan de San Luis Potosí, 5 de octubre de 1910, proclamado en San Antonio, Texas, 25 de octubre de 1910, en DHMR, 1964, t. I, p. 69.

²³ Guerra, 1986, t. II, p. 252; Cumberland, 1984, p. 143.

²⁴ Plan de San Luis Potosí, *idem*.

²⁵ MH, diciembre de 1910, pp. 545-546; ARABCFM, 1911, p. 205; "John W. Butler to the Editor of the Mexican Herald", México, 3 de enero de 1911, carta publicada en Mexican Herald, 5 de enero de 1911, en AM-LJWB, 1898-1915.

²⁶ Gámez, 1960, pp. 187 y ss.; "Mucio P. Martínez a Porfirio Díaz", Puebla, 18 de noviembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 35, D.017370-017372; "Mucio P. Martínez a Porfirio Díaz", Puebla, 11 de enero de 1911, en CPD, L. 36, C. 2, D.00699-00701.

²⁷ Gámez, 1960, p. 44; Centenario de la Iglesia Presbiteriana, 1972, p. 420; "Mucio P. Martínez a Porfirio Díaz", Puebla, 11 de enero de 1911, en CPD, L. 36, C. 2, D.00699.

²⁸ "Próspero Cahuantzi a Porfirio Díaz", Tlaxcala, 17 de noviembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 33, D.016318; "Próspero Cahuantzi a Porfirio Díaz", Tlaxcala, s. f., en CPD, L. 35, C. 33, D.016333.

²⁹ EE, 20 de noviembre de 1910, p. 2; EE, 24 de noviembre de 1910, p. 2; OE, mayo de 1908, p. 78; OE, agosto de 1909, p. 119; "Gobernador de San Luis Potosí a Porfirio Díaz", San Luis Potosí, 21 de noviembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 36, D.017720.

³⁰ Almada, 1964, t. I, p. 169.

³¹ Cumberland, 1984, p. 145; "Jesús del Valle a Porfirio Díaz", Saltillo, 19 de noviembre de 1910, en CDP, L. 35, C. 36, D.017643. En Culiacán, protestantes y liberales radicales estaban unidos desde principios de 1900; véase LP, 14 de

marzo de 1910, p. 1; EN, 6 de febrero de 1905, p. 2; DH, 29 de marzo de 1901, p. 1; Olea, 1964, pp. 23 y ss.

³² "Próspero Cahuantzi a Porfirio Díaz", Tlaxcala, 26 de noviembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 34, D.016609; "Próspero Cahuantzi a Porfirio Díaz", Tlaxcala, 3 de diciembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 39, D.019698; Guerra, 1968, t. II, p. 259; "Jefe Político de Mapimí, Durango, a Porfirio Díaz, Ciudad Lerdo, Durango, 17 de diciembre de 1910; "Alberto Menezes a Porfirio Díaz", Campamento de San Sebastián, Durango, 25 de noviembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 33, D.016441; "Jesús del Valle a Porfirio Díaz", Saltillo, 25 de noviembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 36, D.017666-017668; "Miguel Ahumada a Porfirio Díaz", Chihuahua, 25 de diciembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 38, D.018881; EE, 19 de diciembre de 1910, p.2. Respecto a la fama de Jesús Agustín Castro como protestante, véase Planchet, 1928, p. 58; y para su biografía, Gamiz Olivas, 1963, p. 19.

³³ "Alberto Terrazas a Porfirio Díaz", Chihuahua, 6 de diciembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 40, D.019772; Almada, 1964, t. I, pp. 175 y 186. La sociedad protestante del pueblo de San Isidro de Las Cuevas incluía al alcalde y a las principales familias del lugar, descritas por Case como "gente de campo honesta"; véase Case, 1917, p. 79. Acerca de su participación en el ataque del mes de diciembre a Parral, véase "Alfred C. Wright to Mission Board Secretary", diciembre de 1910, en Archivo ABCFM, citado por Baldwin, 1979, p. 186.

³⁴ "General Juan A. Hernández a Porfirio Díaz", Chihuahua, 7 de diciembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 42, D.020703; "General Juan A. Hernández a general Juan J. Navarro", Chihuahua, 9 de enero de 1911, en CPD, L. 36, C. 1, D.00028; Almada, 1964, p. 172.

³⁵ Mrs. James Eaton, 1911, p. 287. Además, sobre las familias Orozco y Frías, véase MH, septiembre de 1887, p. 363; MH, octubre de 1887, p. 405; MH, septiembre de 1888, p. 387; ET, 19 de agosto de 1909, p. 171; ET, 29 de marzo de 1913, p. 203; Case, 1917, p. 159; "James Eaton to Mission Board Secretary", diciembre de 1910, en Archivo ABCFM, citado por Baldwin, 1979, p. 178; "James Eaton to Mission Board Secretary", 16 de octubre de 1911, en Archivo ABCFM, citado por Baldwin, 1979, p. 178; Meyer, M., 1984, pp. 26-30.

³⁶ Meyer, M., 1984, p. 27; "Miguel Ahumada a Porfirio Díaz", Chihuahua, 8 de enero de 1911, en CPD, L. 36, C. 3, D.001317-001323; "Miguel Ahumada a Porfirio Díaz", Chihuahua, 6 de enero de 1911, en CPD, L. 36, C. 3, D.001317-001308. Respecto a las simpatías protestantes de José de la Luz Blanco, véase Mrs. James Eaton, 1911, p. 287; Baldwin, 1979, p. 180; ET, 28 de septiembre de 1912, p. 310.

³⁷ "James Eaton to Mission Board Secretary", Chihuahua, enero de 1911, en Archivo ABCFM, citado por Baldwin, 1979, p. 179.

³⁸ Acerca de la actividad revolucionaria de Luis García y su estrecha relación con el misionero Alden Case, véase Case, 1917, pp. 132-133; y MH, junio de 1911, p. 277. Debemos la información sobre la actividad de predicador protestante ejercida por Luis García en Galeana, Chihuahua, a la Dra. Jane Dale Lloyd, quien la recopiló de informantes locales.

³⁹ ET, 10 de marzo de 1909, p. 171; "Juan A. Hernández a Porfirio Díaz", Chihuahua, 7 de diciembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 42, D.020703. La información respecto a las simpatías protestantes de la familia Caraveo se la debemos al Sr. Horacio N. Ríos, metodista nativo de la ciudad de Chihuahua.

⁴⁰ Amaya, 1946, p. 104, citado por Guerra, 1986, t. II, p. 261; "Jesús Grijalva to Mission Board Secretary", carta traducida por James Eaton, Chihuahua, 24 de febrero de 1911, en Archivo ABCFM, citado por Baldwin, 1979, p. 176.

⁴¹ "El Partido Liberal y la revolución de Madero", publicado en Regeneración, 3 de diciembre de 1910, p. 3, en CPD, L. 35, C. 41, D.020208; "Instrucciones generales a los revolucionarios", publicado en Regeneración, 7 de enero de 1911, p. 2, en CPD, L. 36, C. 3, D.001222; Ricardo Flores Magón, "El movimiento liberal", publicado en Regeneración, 4 de febrero de 1911, p. 2, en CPD, L. 36, C. 5, D.002348.

⁴² "Anónimo a Porfirio Díaz", México, 11 de mayo de 1911, en CPD, L. 36, C. 17, D.008135.

⁴³ Hernández Padilla, 1984, pp. 149 y ss.; Guerra, 1985, t. II, pp. 263-264.

⁴⁴ La Bandera de la Democracia, San Juan Bautista, 11 de septiembre de 1910, pp. 1 y 3.

⁴⁵ Manuel Gregorio Zapata, "El coronel don Policarpo Valenzuela", publicado en El Tiempo, 25 de octubre de 1910, p. 2, en CPD, L. 35, C. 30, D.014861; La Unión Liberal, San Juan Bautista, 15 de septiembre de 1910, pp. 1 y 2; González Calzada, 1972, pp. 67 y 25; "José de la Guardia a Porfirio Díaz", San Juan Bautista, 24 de noviembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 33, D.016235.

⁴⁶ González Calzada, 1972, pp. 59-60 y 70.

⁴⁷ Coffin, 1980 (1912), pp. 109 y ss.

⁴⁸ La Unión Liberal, San Juan Bautista, 25 de diciembre de 1910, p. 3; La Unión Liberal, San Juan Bautista, Alcance al nº 16 del 10 de enero de 1911, p. 1; Nuevo Régimen, San Juan Bautista, 8 de enero de 1911, pp. 1 y 2; Nuevo Régimen, San Juan Bautista, 15 de enero de 1911, p. 3; Coffin, 1980 (1912), pp. 117-134.

⁴⁹ Coffin, 1980 (1912), pp. 153-162; Nuevo Régimen, San Juan Bautista, 29 de enero de 1911, p. 3.

⁵⁰ "Otra vez los sediciosos en Tabasco", en Nuevo Régimen, San Juan Bautista, 9 de abril de 1911, p. 3.

⁵¹ Coffin, 1980 (1912), pp. 176-177; EI, 11 de abril de 1911, p. 1; EI, 12 de abril de 1911, p. 5; EI, 16 de abril de 1911, p. 6.

⁵² Nuevo Régimen, San Juan Bautista, 23 de abril de 1911, p. 3; Nuevo Régimen, San Juan Bautista, 30 de abril de 1911, p. 1; EI, 26 de abril de 1911, p. 2; Coffin, 1980 (1912), pp. 179-186.

⁵³ Azaola Garrido, 1982, p. 244. Los dirigentes del movimiento chontalpeño mencionados por Coffin eran todos hombres cercanos a Gutiérrez, ya por lazos familiares -sus hijos y hermanos o los miembros de su familia política, como los Torres-, ya por lazos ideológicos y religiosos presbiterianos, como José M. Gamas y Daniel Gavilla. Un tercer círculo lo componían los liberales radicales, como Pedro Sánchez Magallanes; cf. Coffin, 1980 (1912), pp. 163 y ss.

⁵⁴ Coffin, 1980 (1912), p. 134; Taracena, 1980, p. 68; EF, 11 de mayo de 1917, p. 314. En una carta a Cándido Padua, Gutiérrez hablaba también de "defender los sagrados derechos del Hombre"; véase Padua, 1941, p. 131.

⁵⁵ "Ignacio Gutiérrez a Dr. Manuel Mestre Ghigliazza", 30 de mayo de 1910, citada por Taracena, 1981, p. 53.

⁵⁶ Coffin, 1980 (1912), pp. 165-166, 170, 174 y 176; "Muy confidencial", informe anónimo, s. f., enviado a Porfirio Díaz, probablemente el 17 de abril de 1911, en CPD, L. 36, C. 14, D.006727.

⁵⁷ Respecto a la simpatía de los revolucionarios por Policarpo Valenzuela y a las sospechas de negociaciones entre ambas partes, véase González Calzada, 1972, p. 60; Taracena, 1981, pp. 54-55; "Muy confidencial", informe anónimo, s. f., enviado a Porfirio Díaz, probablemente el 17 de abril de 1911, en CPD, L. 36, C. 14, D.006727.

⁵⁸ Ignacio M. López, Jesús Valencia y Alfonso Piñera, "Report from the Northern Mexican Mission", julio de 1911, archivado con el Annual Report of the Northern Mexican Mission, en Archivo ABCFM, citado por Baldwin, 1979, p. 190; González Navarro, 1956, pp. 13 y 127.

⁵⁹ MH, febrero de 1911, p. 48; MH, mayo de 1911, p. 224; "James D. Eaton to Mission Board Secretary", Chihuahua, enero de 1911, en Archivo ABCFM, citado por Baldwin, 1979, p. 179.

⁶⁰ MH, junio de 1911, p. 277; Case, 1917, pp. 122-126, 128 y 132.

⁶¹ "Jesús Grijalva a James Eaton", retomado en "James Eaton to Mission Board Secretary", Chihuahua, 24 de febrero

de 1911, en Archivo ABCFM, citado por Baldwin, 1979, pp. 176-177.

⁶² Braulio Hernández, "El Partido Revolucionario de México acusa a Porfirio Díaz ante la gente honrada del mundo y ante los ciudadanos mexicanos que deseen dejar a sus hijos una herencia de honor y libertad", Cañón de Peguis, Cuchillo Parado, Distrito de Iturbide, Chihuahua, enero de 1911, en Archivo Carlos A. Salas López, carpeta "Partido Católico", citado por Manuel Ceballos Ramírez, "El manifiesto revolucionario de Braulio Hernández", mimeo, 1986, 6 pp.

⁶³ Las tropas orozquistas incluían a bandidos sociales, como Francisco Villa, y colonos anticlericales, como Cástulo Herrera, entre otros; véase Meyer, M., 1984, pp. 35-36; Cockroft, 1978, p. 167; Wasserman, 1980, pp. 15-40.

⁶⁴ ACI, 24 de noviembre de 1910, p. 740; Cumberland, 1984, p. 148.

⁶⁵ ACI, 29 de diciembre de 1910, p. 820; véase también EF, 23 de diciembre de 1910, p. 812; ET, 13 de diciembre de 1910, p. 396.

⁶⁶ Case, 1917, pp. 127 y ss.; MT, julio de 1911, p. 91; MT, agosto de 1911, p. 134; Inman, 1912, p. 12.

⁶⁷ "Robert Speer to Charles D. Hilles", Nueva York, 8 de abril de 1911, en Documents on the Mexican Revolution, 1976, t. II, pp. 247-248.

⁶⁸ Ibidem, pp. 249-250.

⁶⁹ John N. Gartner, "The War in Mexico", en The Central Christian Advocate, 29 de marzo de 1911, p. 712; Hernández Padilla, 1984, p. 139.

⁷⁰ "A. W. Halsey to Mary Turner", Nueva York, 31 de mayo de 1911, en PCBFM-MCR, vol. 256, 1911, f. 28. Una de las excepciones entre los misioneros fue John Welsey Butler, el superintendente metodista, quien sostuvo una estrecha relación con Porfirio Díaz desde 1877; sin embargo, a la caída de Díaz y al ver la participación de los propios pastores metodistas en la Revolución, Butler apoyo también el movimiento y se volvió un ardiente defensor del respeto al derecho de autodeterminación del pueblo mexicano y de la no intervención estadounidense; véase Millet, 1978, pp. 73-87. Acerca de la actitud de los misioneros protestantes durante el régimen de Díaz, véase Schmitt, 1983, pp. 253-277. La interpretación de Schmitt en cuanto a la ausencia de espíritu crítico de los misioneros respecto al régimen es correcta; sin embargo, como lo revela Winton, los misioneros estaban conscientes de los problemas; cf. Winton, 1904, pp. 409-489; y Winton, 1910, pp. 671-673. Por lo demás, las cartas expedidas por varios de ellos a partir de enero de 1911 muestran una clara comprensión del sentido de la lucha y un

apoyo irrestricto a la Revolución; cf. A. Basset, "Mexico in Revolution", en Northwestern Christian Advocate, 9 de agosto de 1911.

⁷¹ "Robert Speer to Charles D. Hilles", Nueva York, 8 de abril de 1911, cita la carta de un misionero establecido en Saltillo y fechada el 16 de marzo de 1911, en Documents on the Mexican Revolution, 1978, t. II, p. 248.

⁷² Ibidem, p. 249.

⁷³ Véase, por ejemplo, las cartas de John W. Butler, en AM-LJWB, de agosto a diciembre de 1914; y aun antes, John W. Butler, "Revolution in Mexico", en Zion's Herald, 12 de julio de 1911, p. 893.

⁷⁴ Guerra, 1986, t. II, pp. 282-286; Cosío Villegas, 1985, p. 905.

⁷⁵ Osuna, 1943, pp. 125 y 128. Sobre la actividad protestante de Gregorio Osuna, véase EM, 10 de noviembre de 1899, p. 166; EM, 10 de marzo de 1902, p. 37; ET, 15 de julio de 1899, p. 165.

⁷⁶ Según el pastor Jesús Grijalva, de Ciudad Guerrero, Chihuahua, capitán de las tropas de Pascual Orozco, desde los inicios de la insurrección "todos los protestantes estaban comprometidos en la revolución más que yo mismo, en particular en Coahuila y en Sonora", Carta del 16 de febrero de 1911, citada por Baldwin, 1979, p. 177; EPU, 15 de abril de 1915, p. 3; EPU, 26 de agosto de 1916, p. 1; MT, julio de 1909, p. 96; MT, agosto de 1911, p. 134; MT, noviembre de 1911, pp. 237-238.

⁷⁷ Zuno, 1964, p. 23. Acerca de la actividad de Santiago G. Flores como protestante, véase ET, 10 de agosto de 1909, p. 169; ET, 15 de septiembre de 1909, p. 206; OE, 9 de agosto de 1909, p. 114.

⁷⁸ "Lesueur to Mission Board Secretary", Torreón, abril de 1911, en Archivo Southern Baptist Convention, citado por Baldwin, 1979, p. 237.

⁷⁹ EF, 23 de junio de 1911, p. 396; EF, 17 de noviembre de 1911, p. 733.

⁸⁰ "Joaquín Obregón González a Porfirio Díaz", Guanajuato, 11 de enero de 1911, en CPD, L. 36, C. 2, D.000653; "Joaquín Obregón González a Porfirio Díaz", Guanajuato, 19 de abril de 1911, en CPD, L. 36, C. 16, D.007545; EP, 6 de junio de 1911, p. 1. Sobre la congregación protestante del rancho La Aldea, distrito de Silao, Guanajuato, véase AIMEM, 1891, p. 42; AIMEM, 1908, p. 61; AIMEM, 1911, p. 52. Respecto a la educación protestante de Cándido Navarro, véase ACI, 15 de julio de 1890, p. 109; ACI, 10 de agosto de 1891, p. 117; Jesús Romero Flores, "Mil biografías en la historia de México: Cándido Navarro", en El Nacional, 29 de octubre de 1946, p. 3; Moreno, 1977, p. 87.

⁸¹ Mendoza Vargas, 1960, p. 16. Respecto a la actividad de Fidencio González como protestante en 1911, véase AIMEM, 1911, p. 31; y, sobre sus inicios, ACI, 14 de diciembre de 1899, p. 412; ACI, 10 de abril de 1902, p. 121.

⁸² "Un protestante revolucionario", en EP, 15 de mayo de 1911, p. 2; además, EP, 23 de mayo de 1911, p. 3; "John W. Butler to Mission Board Secretary", México, 2 de junio de 1911, en AM-LJWB, 1911; Buve, 1975, pp. 133-135; Sánchez Escobar, 1934, pp. 43-44, 100, 143. Acerca de la actividad protestante de Zenteno y su familia, véase AIMEM, 196, p. 50; AIMEM, 1907, p. 62; AIMEM, 1909, p. 26; AIMEM, 1911, p. 7; ACI, 10 de octubre de 1908, p. 514; ACI, 7 de abril de 1910, p. 213. Entrevista con Gonzalo Báez Camargo, México, mayo de 1978. Gonzalo Báez Camargo fue alumno de primer año de secundaria en 1911 en el Instituto Metodista Mexicano de Puebla y considera que la familia de otro dirigente revolucionario de Puebla, Camerino Z. Mendoza, fue metodista, puesto que sus dos hermanos eran alumnos en la misma institución. Véase Actas de los exámenes de la escuela normal y teológica del Instituto Metodista Mexicano, Puebla, 1897 a 1913, p. 101.

⁸³ En 1911, la sociedad protestante de Jojutla, Morelos, contaba con 129 adultos, según ARMECS, 1911, p. 8. Hubo otra congregación metodista en la población vecina de Tlaltizalpan, donde José Trinidad Ruiz fue pastor después de haber estudiado en el Instituto Metodista Mexicano de Puebla y de haber ocupado cargos de pastor en el estado de Tlaxcala; cf. ACI, 10 de septiembre de 1889, p. 133; ACI, 15 de diciembre de 1895, p. 199; ACI, 9 de febrero de 1905, p. 50. Acerca de la agitación revolucionaria en esas dos poblaciones, véase "Pablo Escandón a Porfirio Díaz", Cuernavaca, 21 de noviembre de 1910, en CPD, L. 36, C. 9, D.004396-004442; además, respecto a las actividades de José T. Ruiz, véase El Grito del Pueblo, Orizaba, Veracruz, 13 de octubre de 1911, p. 1; Womack, 1980 (1969), pp. 55 y 79; y, ante todo, "Información del periodista Ignacio Herreras sobre los atentados cometidos por las fuerzas maderistas en las poblaciones de Jojutla y Puente de Ixtla", en DHMR, 1965, t. II, pp. 63, 66, 67; además, Sánchez Escobar, 1934, p. 22; Sánchez Lamago, 1976, pp. 268-269. Sobre la actividad de Guerrero Reyes como protestante, cf., ACI, 4 de febrero de 1897, p. 39.

⁸⁴ EM, 10 de enero de 1949, p. 67; AIMEM, 1911, p. 27; Guerra, 1986, t. II, pp. 175 y 295.

⁸⁵ Teja Andrade, 1978, p. 109; EF, 15 de marzo de 1918, p. 188; EP, 10 de mayo de 1911, p. 3; "Pomposo M. Bonilla a Porfirio Díaz", Tetela de Ocampo, 6 de abril de 1911, en

CPD, L. 36, C. 13, D.006264. Sobre la agitación en Teul y Juchilapa, Zacatecas, región de donde provenía Roque Estrada, véase "Julian Hornado a Porfirio Díaz", Teul, Zacatecas, 2 de diciembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 42, D.02064; "Rafael García a Porfirio Díaz", Zacatecas, 18 de marzo de 1911, en CPD, L. 36, C. 9, D.004010. Sobre el establecimiento de sociedades protestantes en esa región, véase Annual Report of the Mexico Mission of the Presbyterian Church for the Year 1899, Presbyterian Press, México, 1900, p. 26; "William Wallace to Ellinwood", Zacatecas, 5 de junio de 1891, en PCBFM-MCR, vol. 60, 1891, f. 18.

⁸⁶ Guerra, 1985, t. II, p. 297.

⁸⁷ Meyer, M., 1984, pp. 27-28; Mendoza Vargas, 1960, p. 14; ACI, 7 de abril de 1910, p. 213; Coffin, 1980 (1912), pp. 32-33.

⁸⁸ AIMEM, 1911, p. 7; Coffin, 1980 (1912), pp. 33 y 171; ET, 14 de octubre de 1911, p. 223; EM, 19 de agosto de 1911, p. 235; ACI, 10 de abril de 1902, p. 121; AIMEM, 1911, p. 31.

⁸⁹ Entre 1916 y 1920, varios maestros de escuela protestantes desempeñaron funciones en la educación pública. Andrés Osuna fue Director de Instrucción Primaria del Distrito Federal de 1916 a 1918; lo sucedió Eliseo García, después de la municipalización de la enseñanza en 1919; Moisés Sáenz, después de haber sido Director de Educación Pública en el estado de Guanajuato en 1915, fue Director de la Escuela Nacional Preparatoria en 1919; Gregorio A. Velázquez fue Director de la Oficina de Información y Propaganda Constitucionalista en Veracruz antes de ser director de la escuela de comercio y del periódico El Pueblo; Alfonso Herrera fue Secretario de la Universidad Nacional de 1916 a 1918; etc.

⁹⁰ ACI, 19 de junio de 1911, p. 370; ACI, 21 de septiembre de 1911, p. 633; EP, 20 de junio de 1911, p. 4; ACI, 19 de octubre de 1911, p. 671. Respecto al origen de Manning, véase ACI, 19 de junio de 1896, p. 87; ACI, 19 de mayo de 1904, p. 164; y, de Ramírez, véase Salmans, 1919, p. 247. Acerca de Jesús G. Pérez, véase ET, 7 de diciembre de 1912, p. 388; ET, 26 de julio de 1913, p. 240; Baldwin, 1979, p. 287; MH, mayo de 1914, p. 231.

⁹¹ DH, 14 de mayo de 1911, p. 3; ACI, 16 de enero de 1913, p. 47; EF, 20 de julio de 1917, p. 463; EM, 19 de septiembre de 1911, p. 336; EF, 19 de septiembre de 1911, p. 553; DHMR, 1965, pp. 43-46; EM, enero de 1933, p. 11.

⁹² ACI, 15 de febrero de 1912; Buve, 1975, pp. 130-131; La Nueva Era, 14 de octubre de 1912, p. 8; Morales Jiménez, 1960, pp. 122-123.

⁹³ EF, 9 de junio de 1911, pp. 361 y 376-377; EM, 15 de junio de 1911; LAC, 8 de junio de 1911, p. 6.

⁹⁴ ACI, 15 de junio de 1911, p. 370.

⁹⁵ ACI, 9 de noviembre de 1911, pp. 708-709.

⁹⁶ Leopoldo A. García, "El protestantismo en acción, su actitud ante la revolución actual", en ACI, 25 de abril de 1912, p. 263.

⁹⁷ ACI, 16 de noviembre de 1905, p. 371; DH, 6 de agosto de 1901, p. 1; DH, 22 de julio de 1904, p. 2; EN, 6 de febrero de 1905, p. 3; EN, 5 de noviembre de 1906, p. 1; ACI, 16 de agosto de 1910, p. 517; Ramírez, 1970, p. 28; ACI, 11 de agosto de 1910, p. 508; "In Memoriam", Leopoldo A. García, en EM, 12 de septiembre de 1933, p. 11.

⁹⁸ El anticatolicismo del carrancismo ofrecería un espacio más amplio a los dirigentes de las sociedades protestantes; véase Bastian, 1983c, pp. 321-351; pero también se verían desbordados por un anticlericalismo que no se limitó únicamente al anticatolicismo, sino que pretendió deshacerse de toda mentalidad y práctica religiosa. En cuanto a la referencia liberal decimonónica, véase Leopoldo A. García, "El protestantismo en acción, su filiación política, el liberalismo", ACI, 11 de abril de 1912, p. 230.

⁹⁹ EF, 14 de julio de 1911, pp. 444-445; "El Partido Católico", en EF, 22 de septiembre de 1911, p. 600; EF, 6 de octubre de 1911, p. 633; "México religioso, nuevos horizontes y perspectivas", en EM, 15 de agosto de 1911, p. 243; EM, 15 de septiembre de 1911, p. 275; "El Partido Católico, su fracaso y el porqué de su fracaso", EM, 19 de septiembre de 1911, p. 263; ET, 22 de julio de 1911, p. 127.

¹⁰⁰ "Programa del Partido Católico Nacional", en EP, 19 de mayo de 1911, p. 3. El programa contemplaba como primer punto la libertad religiosa, como tercero, la libertad de enseñanza y como cuarto punto, la defensa de las instituciones democráticas y republicanas, principalmente el libre sufragio. Respecto a la fundación del Partido Católico Nacional, véase LAC, 10 de junio de 1911, p. 7.

¹⁰¹ "Carta circular de Samuel Guy Inman, Presidente de la Unión Nacional de Esfuerzo Cristiano, a los Esforzadores", en ET, 10 de junio de 1911, p. 181.

¹⁰² EI, 9 de junio de 1911, p. 4; LAC, 12 de junio de 1911, p. 4; LAC, 4 de julio de 1911, p. 2; LAC, 18 de julio de 1911, pp. 2-3 y 13; LAC, 12 de agosto de 1911, p. 6. Acerca de la actividad de Eliseo E. García como presbiteriano, véase EF, 15 de julio de 1910, p. 422; ACI, 6 de diciembre de 1917, p. 782; MRW, junio de 1919, p. 438. En fin, respecto a la actividad de Lisandro R. Cámara como pastor presbiteriano, cf. MC, 17 de noviembre de 1921, p. 468; MT, junio de 1912, p. 46; EF, 15 de marzo de 1890, p. 47.

¹⁰³ ACI, 9 de noviembre de 1911, p. 707; ACI, 25 de abril de 1912, p. 263; ACI, 31 de octubre de 1912, p. 695. Carta de un grupo de revolucionarios a Francisco Vázquez Gómez en la que exigen el cumplimiento del Plan de San Luis Potosí, México, 11 de julio de 1911, en DHMR, 1964, pp. 420-428; Asamblea Extraordinaria del Partido Antirreeleccionista, México, 10 de agosto de 1911, en DHMR, 1965, pp. 43 y 46; Cumberland, 1984, pp. 185-189.

¹⁰⁴ Andrés R. Salas, "Las Leyes de Reforma y lo que opina el Señor Madero", ET, 16 de septiembre de 1911, p. 189.

¹⁰⁵ Abundio Tovar, "Breve reseña de una fiesta cívica en el templo evangélico de Toluca", en EM, 15 de octubre de 1911, p. 312.

¹⁰⁶ Tarso Reyes, "Discurso pronunciado por encargo de la Junta Patriótica de Allende, Coahuila, el 16 de septiembre de 1911", en EM, 10 de octubre de 1911, p. 303; Rubén C. Ortega, "Entremos", en EM, 10 de agosto de 1911, pp. 226-227.

¹⁰⁷ "Un poblano que hasta el 15 de septiembre de 1910 fue Antirreeleccionista", en DHMR, 1964, p. 69.

CONCLUSION

Al concluir este estudio, cabe recordar que una de las constantes encontradas fue el hecho de que la función de las sociedades protestantes en el México decimonónico no se redujo a su mera actividad religiosa sino que, antes bien, como logró comprobarse, esas sociedades desempeñaron una función con un carácter marcadamente político como espacio de oposición al porfirismo y de participación en la revolución maderista. En otras palabras, quedó establecido que la formación de actores sociales religiosos caracterizados por su cristianismo disidente del catolicismo desembocó en una participación política opositora, activa y particularmente significativa, sobre todo si se toma en cuenta el aspecto ultraminoritario del movimiento.

La clave de ese continuo deslizamiento de lo religioso disidente a lo político opositor la encontramos en un corrido del tiempo de la Reforma en México que rezaba así:

Madre mía de Guadalupe, que gane la religión, /
que protestantes tenemos y corrompen la razón.¹

Este corrido merece una breve exégesis y, si bien, como lo ha hecho notar Jacques Lafaye, razón y religión eran sinónimos para los mexicanos de mediados del siglo XIX, cabe

precisar que dicha razón era la de la neoescolástica tomista, forjada, en Roma que influía sobre la corriente ultramontana predominante del catolicismo, antimoderno y, por supuesto, antiliberal. El uso del concepto protestante era también bastante peculiar, ya que no se refería a actores sociales de afiliación religiosa protestante en sentido estricto, mismos que, como se ha visto, todavía no existían en la sociedad mexicana de los decenios de 1850 y 1860; conforme a la terminología de la Inquisición y colonial, ese concepto se aplicaba más bien de manera genérica a todo hereje no católico que se colocaba fuera del alcance de la lógica corporativista y de la interpretación que hacía el catolicismo de la sociedad y de la política. No obstante, la calificación de 'protestante' remitía también, de manera amplia e implícita, a los orígenes de la ruptura del "corpus cristianum" con la Reforma protestante del siglo XVI y sus avatares "modernos" de los siglos XVII (sectas protestantes y Revolución Inglesa) y XVIII (Ilustración y Revolución Francesa). Así, en el México de la Reforma, lo protestante, identificado por la Inquisición con lo herético a lo largo de la colonia, representaba todavía a todos los movimientos de ideas modernas denunciadas por el Syllabus o catálogo de errores modernos (1864) y podía incluir como calificativo despectivo a todas las nuevas asociaciones portadoras de ideas modernas.

Consecuentemente, el posterior surgimiento de las sociedades protestantes, durante el decenio de 1870, quedó enmarcado en ese conflicto entre, por una parte, la "razón católica" y su visión del mundo y, por la otra, las sociedades modernas portadoras de una concepción secularizada de la sociedad. Así, las sociedades protestantes formaron parte de lo que se puede denominar una tendencia secularizadora del siglo XIX, la cual engendró una independencia política e intelectual progresiva de las instituciones civiles y del Estado-nación con respecto a la Iglesia Católica.² Dicha tendencia secularizadora antecedió a la acción de las sociedades protestantes, las cuales constituyeron sólo una parte de ese movimiento global de la sociedad que, a la postre, también las rebasó. El rechazo de los principios tradicionales de control religioso, político y social asumió una clara línea anticatólica, ya que, a pesar de su enorme esfuerzo por adaptarse al mundo moderno, la Iglesia Católica parecía ser el mayor obstáculo para la secularización de la sociedad. Así, puesto que el estado porfirista buscó apoyarse en la Iglesia para conservar las tradicionales pautas antidemocráticas de dominio político y social que favorecían la expansión católica, las sociedades protestantes ya no sólo se opusieron a la Iglesia sino también al estado conciliador.

En ese contexto de represión de las libertades políticas, la especificidad de las sociedades protestantes consis-

tió en que fueron portadoras de un anticatolicismo de combate que rebasó el campo teológico y religioso propiamente dicho, puesto que constituyó un arma para hacer frente a la alianza del estado liberal conservador con la Iglesia Católica. Dicho anticatolicismo no fue característico únicamente de las sociedades protestantes, sino también de otras asociaciones modernas, como la masonería y el espiritismo, e incluso de un mutualismo inspirado en el socialismo cristiano de Plotino Radakanati, movimientos todos que no abandonaron la interpretación deísta y religiosa de la sociedad -aun cuando reducían lo religioso a la moral privada e individual-, por lo que, en esa marcha secularizadora de las sociedades modernas, la evolución del anticatolicismo al anticlericalismo fue lenta y progresiva. Como parte de ese proceso, las sociedades protestantes de México constituyeron la faceta religiosa de una protesta política y de un movimiento de oposición a la conciliación del Estado con la Iglesia, y su rasgo más radical lo fue el anticlericalismo del movimiento magonista de principios del siglo XX. Hacia finales del XIX, lo que predominó entre las asociaciones modernas fue más bien un anticatolicismo basado en una contrarreligión aun más secularizadora (cf. el Cap. IV, pp. 276 y ss.) que, no obstante, todavía no era idéntica al anticlericalismo antirreligioso, ateo o meramente agnóstico que animara a los jóvenes intelectuales magonistas de clase media y, más

tarde, a muchos de los revolucionarios de los decenios de 1920 y 1930. La dificultad para difundir el anticlericalismo en una sociedad profundamente religiosa, así como el control relativo ejercido por el estado porfirista sobre la masonería, en particular a partir de 1890, explican probablemente la función específica y la atracción que pudieron ejercer a lo largo del porfiriato las sociedades protestantes en cuanto espacio religioso de oposición política.

Consecuentemente, para poder entender la función desempeñada por las sociedades protestantes, lo esencial fue no examinar ese movimiento asociativo en sí mismo, desde su interior, como un mero movimiento religioso; fue necesario, por ende, tomar en cuenta su especificidad como un movimiento enmarcado en una tendencia secularizadora general y como parte de un conjunto de fenómenos de asociación que lo antecedieron y lo rebasaron (sociedades reformistas, clubes políticos, sociedades patrióticas, círculos espiritistas, sociedades mutualistas y logias masónicas), conjunto en el que tuvo un espacio específico, tanto por su anticatolicismo inherente como por su mayor autonomía en comparación con otras sociedades modernas controladas directamente por el Estado.

Con todo, queda aún por aclarar una duda que quizás no haya sido despejada de manera explícita por nuestro estudio, esto es, la relación de las sociedades protestantes mexica-

nas con Estados Unidos. ¿En qué medida podría ser legítima, al fin y al cabo, la sospecha expresada de manera constante tanto por los católicos como, en ocasiones, por los mismos liberales conservadores en el sentido de que las sociedades protestantes eran la vanguardia de una anexión buscada por Estados Unidos o, tal vez, el vehículo para la desnacionalización en cuanto que eran portadoras de valores nuevos, transmitidos en parte por los propios misioneros estadounidenses?

Tales consideraciones nos llevarían seguramente a una larga discusión sobre lo que constituía o no lo mexicano, sobre todo si se toma en cuenta que el México decimonónico no fue un país encerrado sobre sí mismo sino, por el contrario, una economía abierta a las influencias e inversiones extranjeras y un espacio de difusión permanente de corrientes de ideas foráneas. Por lo tanto, conviene subrayar que las ideas y prácticas protestantes penetraron y coexistieron en México junto con muchas otras de origen exógeno, como el espiritismo de Alan Kardec, el positivismo de Augusto Comte, las ideas socialistas europeas, el anarcosindicalismo, etcétera. Todas esas ideas adquirieron forma en asociaciones de reciente creación portadoras de modelos asociativos nuevos. Por supuesto, el origen extranjero de las sociedades protestantes era quizá más sospechoso aun, puesto que tenían vínculos con las sociedades misioneras estadounidenses, mien-

tras que muchas de las demás asociaciones eran originarias de Europa, y en particular de Francia. Así, es legítimo plantearse la interrogante de en qué medida las sociedades protestantes constituyeron, más que otras, un intento por hacer cambiar a México, modelándolo conforme a Estados Unidos y, por ende, haciendo perder su mexicanidad a los adeptos del movimiento, lo que, con el tiempo, podría llegar a ser una amenaza global para la sociedad mexicana. A la larga, esta sospecha nunca abandonaría a las sociedades protestantes.

Ahora bien, a tal suposición se puede contestar, claro, como lo hicieron muchos liberales decimonónicos, esto es, que los miembros de las sociedades protestantes encontraron en Estados Unidos un modelo político e incluso cultural.³ Sin embargo, a menos que se identifique la "mexicanidad" con lo católico y lo corporativo, tendencia siempre recurrente por el peso cohesionador del catolicismo en un país fragmentado en etnias, toda idea y todo modelo nuevo podrían ser sospechosos de buscar la desnacionalización, en el sentido de hacer perder una identidad llamada "genuina", fruto también, no obstante, de un largo proceso histórico colonial. En este punto es necesario hacer notar que, a todo lo largo del porfiriato, incluso el propio catolicismo mexicano decimonónico (que, por lo demás, nunca fue un garante de la nacionalidad, tal como lo subrayaban los liberales) estuvo ba-

jo la influencia profunda de ideas no sólo elaboradas en Roma e inculcadas al clero mexicano en el Colegio Pío Latino Americano, entre otros, sino que su corriente social más activa fue tributaria directa del pensamiento católico francés y belga (Albert de Mun y Le Sillon) sin que nunca haya provocado sospecha alguna sobre su mexicanidad.

De manera similar, si bien es cierto que las sociedades protestantes estuvieron relacionadas con instituciones estadounidenses, su carácter endógeno ha sido ampliamente demostrado en este trabajo: tuvieron su origen en el ámbito católicorreligioso reformista mexicano del decenio de 1860; su difusión siguió a las redes liberales radicales en territorios de antigua pedagogía liberal, en su mayoría rurales; su anticatolicismo fue vigoroso; y, en fin, incluso los propios misioneros protestantes estadounidenses hicieron la defensa de la autodeterminación del pueblo mexicano en contra de la intervención militar de su país. Desde luego, no basta que una influencia exógena se imponga de manera pasiva sobre un cuerpo amorfo para que sea recibida; antes bien, se necesita una reelaboración del sentido para que se dé una apropiación coherente y activa. Las ideas religiosas y teológicas protestantes basadas en el sacerdocio universal de los fieles y el modelo horizontal de organización que se desprendía de tal concepción implicaban una ruptura con la verticalidad y el autoritarismo católicorromano, pero tenían que ser releí-

das, reinterpretadas en el contexto de la lucha, por esas minorías liberales radicales para oponerlas a los modelos dominantes corporativos y patrimoniales de una sociedad tradicional moldeada ideológicamente por siglos de catolicismo.

A ello se debió el que las sociedades protestantes fueran un espacio de inculcación religiosa y cultural de origen exógeno, particularmente estadounidense, pero, para que tal inculcación funcionase y tuviese sentido, tenía que estar integrada a una espontaneidad y a una creatividad que consistían en fomentar una interpretación significativa del contexto social y político que negaban. Una de esas apropiaciones fue la constante interpretación "subversiva" de la historia del México decimonónico que esas sociedades desarrollaron a través de los actos cívico-religiosos y cuya importancia frente a las demás interpretaciones de la historia nacional, es decir, la católica y la liberal-conservadora, de las cuales se apartaba, ya hemos hecho notar. Por ende, la sospecha sobre su carácter desnacionalizador se desvanece si se toma en cuenta que lo que mejor define la identidad endógena de un sector social es su capacidad para interpretar su pasado y su historia nacional para, así, reapropiárselos con el fin de actuar en el presente para transformar su sociedad.

Ese trabajo de reinterpretación de los símbolos liberales, vinculándolos a valores modernos y prácticas asociati-

vas prepolíticas (por ejemplo las convenciones protestantes; de origen estadounidense, por cierto), sería una constante del proceso revolucionario mexicano, iniciado durante el porfiriato a través de esa pedagogía liberal radical.

Consecuentemente, la identidad del protestantismo mexicano decimonónico no se encontraba tanto en Lutero, Calvino o Wesley como en la capacidad de integrar esos símbolos de cierta modernidad religiosa a la realidad liberal mexicana. Ejemplo típico de esa interpretación lo constituyó, en 1909, el discurso del joven Aarón Sáenz, uno de los dirigentes de las ligas de jóvenes protestantes de Saltillo en ese entonces, en el que asimilaba a Juan Calvino al alcalde de Gueltao, símbolo del republicanismo que quería propagar tanto en la sociedad presbiteriana como en la sociedad global.⁴

Esa labor de integración de la modernidad, de origen exógeno, a los símbolos nacionales (cf. el panteón liberal vs. el católico) se prolongaría en el lento trabajo de "formulación y divulgación de la ideología revolucionaria a la cual contribuyeron profesores y braceros", los cuales, como lo hace notar Moisés González Navarro, fueron "influidos con frecuencia por el protestantismo",⁵ y, convendría añadir, no como reproducción del modelo y de los valores estadounidenses, sino como trabajo de reinterpretación con el fin de forjar el México moderno. Ejemplo típico de esa labor y producto de las sociedades protestantes mexicanas (a las

que, cabe recordarlo, se incorporaron indios y mestizos) lo fue la reflexión y el trabajo realizado por el entonces alto funcionario de la educación revolucionaria, ex pastor, maestro de escuela y siempre presbiteriano, Moisés Sáenz, al escribir su México íntegro.⁶

Con todo, al comprobar el carácter minoritario del movimiento de las sociedades protestantes y la imposibilidad de éstas para interesar a amplios sectores de la población, podemos preguntarnos también si tal movimiento no constituyó un fracaso. Como se ha subrayado en este trabajo, el movimiento protestante mexicano no tuvo bases populares, sino que interesó más bien a sectores en transición, modernos, que aspiraban a un cambio religioso y político. Si limitamos el éxito de las sociedades protestantes a su alcance religioso, es necesario hacer notar que tuvieron una expansión limitada y que, por lo tanto, fracasaron al no lograr integrar a ellas a grandes sectores; empero, si se considera, como pretende hacerlo este estudio, que la expansión de las redes religiosas protestantes fortaleció el espacio liberal radical y que, por lo tanto, fue fundamentalmente política, ya que preparó el terreno para la política en el sentido moderno del término, se puede decir que su éxito fue grande.

Lo anterior se ve confirmado por la presencia de muchos de esos "maestros de escuela, pastores protestantes, periodistas pauperos y abogados de villorio", como los llamaba

despectivamente Bulnes, tanto en la contienda armada como en las estructuras políticas que intentaba crear la revolución maderista. Por supuesto, aunque es un tema que no ha sido considerado en este trabajo, la amplia participación y presencia de pastores y maestros de escuela protestantes entre los funcionarios intermedios del carrancismo (en particular con Gregorio A. Velásquez, pastor presbiteriano, director de la oficina de propaganda e información constitucionalista en 1914 y 1915 en Veracruz y, a partir de 1918, director del periódico oficial El Pueblo, y con Andrés Osuna y Eliseo E. García, en la dirección de educación entre 1916 y 1919, entre otros) confirma el éxito político alcanzado por las sociedades protestantes como fruto de una larga labor.⁷

Esa labor no consistió en ser portavoces de los intereses de Estados Unidos, cosa que nunca fueron, sino en ser las portadoras de modelos de modernidad en un sentido reformista democrático, lo que les valió, por cierto, su incorporación al ala menos radical de la Revolución y lo que fue, también, su contribución al modelamiento del México contemporáneo. En este sentido, el México moderno es, en parte, el fruto de esos indios y mestizos que optaron por la disidencia religiosa porque ésta les proporcionó un espacio educativo y prepolítico que difícilmente hubieran podido obtener de otra manera.

Así, en un contexto político liberal conservador y autoritario, las sociedades protestantes surgieron como formas de socialización cuyo principio consistió en que sus miembros tuvieron que despojarse de toda la realidad corporativa para transformarse en individuos, miembros y parte, de una sociedad de iguales. La práctica asociativa de esas sociedades, así como la ideología que las caracterizó, se fundaron en una visión optimista del individuo abstracto, rescatado de la sociedad global corporativa, que ellas percibían como corrupta. El proceso de conversión-adhesión, que marcó de manera tangible la distancia entre la sociedad protestante y la sociedad global, desembocó en una acción que debía llevarse adelante para que el individuo alcanzara el goce de sus derechos en dicha sociedad global. El hecho de afirmar el valor del individuo abstracto como sujeto religioso y social llevó de manera correlativa a esas asociaciones a fundamentar la libertad religiosa y cívica en la soberanía del pueblo como conjunto de individuos-ciudadanos; lo cual, a su vez, implicaba el romper con las comunidades naturales, con las metáforas orgánicas y las tradiciones religiosas que encerraban al sujeto en una totalidad que no era elección de éste por ser anterior a él.

Conforme a las consideraciones anteriores, las sociedades protestantes del México del período considerado cumplieron con la función de sociedades de ideas, en el sentido de

las sociedades estudiadas por Auguste Cochin y François Furet en el marco de la Revolución Francesa.⁹ En efecto, en un contexto político autoritario en el que se pretendía ajustar la Constitución Liberal a la realidad corporativa mediante una aplicación laxa de la ley, las sociedades protestantes constituyeron un espacio de socialización que buscaba el funcionamiento de la democracia en el sentido de igualar a los individuos en el marco de un derecho abstracto suficiente para convertirlos en ciudadanos, en parte de la soberanía popular, lo cual explica el respeto metafísico de la ley escrita y el civismo exacerbado de esas sociedades.

La expansión de las sociedades que nos ocupan se vio estrechamente vinculada a la disponibilidad de los sectores sociales que escapaban de las pautas de control político corporativo, o que al menos lo intentaban, debido a la propia posición de esos sectores en las relaciones sociales de producción: rancheros, medieros, aparceros, jornaleros, obreros textiles, mineros, ferrocarrileros, empleados y maestros de escuela, entre otros. Consecuentemente, esas sociedades estaban llamadas a prosperar en las "zonas frágiles", en la periferia de los centros de control político y religioso, en las que fortalecieron las demandas de autonomía política en un momento de centralización creciente. Las Huastecas, la Chontalpa Tabasqueña, el centro-sur de Tlaxcala, la Sierra de Puebla y el oeste de Chihuahua, así como

los distritos de Zitácuaro (Michoacán) y de Chalco (México) constituyeron otros tantos espacios propicios para dicha expansión, espacios en los que, por lo demás, la presencia de la Iglesia Católica era en general más débil.

La creación de sociedades religiosas en ruptura con la tradición religiosa corporativa católica nos revela un verdadero movimiento de la sociedad civil, en esas regiones en particular, hacia una educación y unos valores nuevos centrados en el individuo que permitieran fundar modelos de participación democrática negada por el Estado liberal conservador. Así, junto con otras redes asociativas similares a las que habría que prestar una mayor atención (logias masonicas, sociedades espiritistas, clubes liberales, sociedades patrióticas y mutualistas), las sociedades protestantes participaron en un lento trabajo político que nosotros hemos caracterizado como una pedagogía liberal radical. En nombre de ciertos principios nuevos en ruptura con la sociedad tradicional y el corporativismo, esa pedagogía, aplicada tanto en las celebraciones religiosas de las sociedades protestantes como en los actos cívicos liberales, provocó en el seno de la sociedad civil un desplazamiento progresivo de los círculos y de los medios de poder en beneficio de la iniciativa social privada; en particular, impulsada por una minoría letrada tanto en los discursos cívicos como en los modelos pedagógicos que se inculcaba a los alumnos, esa pedago-

gía expresó una desautorización constante del liberalismo conservador, percibido como conciliador y traidor a los principios de la democracia abstracta plasmada en la Constitución.

Consecuentemente, la expansión de las nuevas formas de asociación condujo también al desarrollo de nuevas redes de poder que la sociedad civil iba tejiendo fuera del control del Estado. A través de la negación de los valores de la sociedad tradicional y de la afirmación de la igualdad abstracta de los individuos, ya constituidos como tales en sus sociedades protestantes, se construía un pueblo potencial de electores en cuanto actores democráticos modernos. La lenta apropiación de los modelos democráticos por parte de ciertos sectores sociales se desarrolló a lo largo del porfiriato, en especial mediante el señalamiento y la personalización de lo nefasto, de las fuerzas sociales que, según los miembros de esas sociedades, se oponían al bien común: en particular, la Iglesia Católica y sus agentes, aunque también sus aliados, aquellos a quienes los mestizos consideraban en ocasiones como "españoles", los detentadores del poder económico y político, los hacendados, los dueños de las casas comerciales o de las fábricas y la clase política porfirista.

Con esa labor de señalamiento de lo nefasto a través de su anticatolicismo, exacerbado por el espacio social ganado por la Iglesia, las sociedades protestantes formaron parte

también de ese liberalismo que se forjó en México desarraigándose de la tradición católica. Sin embargo, el liberalismo mexicano oscilaba entre dos actitudes frente al catolicismo y la religión en general: por una parte, la negación y erradicación de lo religioso, en el caso de la corriente magonista, y, por la otra, la conciliación, en el caso del liberalismo conservador porfirista; mientras que, por su parte, las sociedades protestantes, y con ellas una fracción liberal derrotada y calificada por los científicos como "metafísica", buscaron una tercera vía, la cual consistió en desprenderse del catolicismo para así erradicarlo y sustituirlo por valores religiosos y morales secularizados, inspirados en un cristianismo moderno, tipificado a su vez por el protestantismo ético forjador del individuo moral y socialmente responsable como sujeto de la acción política y social del Estado moderno. Uno de los aspectos de ese intento fue la elaboración de una verdadera religión cívica portadora de esos valores cristianos secularizados, reiterados tanto por los protestantes como por los liberales radicales durante los actos cívicos, en los que prosperó ese liberalismo metafísico junto con un patriotismo popular opuesto al patriotismo porfirista, nacionalista y centralizador.

La fe liberal radical, anticatólica aunque no necesariamente antirreligiosa, nutrió la acción de las redes surgidas como espacios de impugnación continua del poder porfi-

rista y de su alianza con la Iglesia Católica. En este sentido, fue significativa la presencia de los pastores y maestros de escuela protestantes como actores políticos en las manifestaciones y acciones llevadas a cabo por la oposición a Díaz en 1887, 1895, 1901 y 1909-1910, en las que el anticatolicismo, denuncia de lo nefasto, fue sólo la expresión de una labor política mucho más profunda, en el seno de las sociedades de ideas, de elaboración de nuevos modelos democráticos que se pretendía extender a todo el tejido social.

Se ha dicho que, en comparación con otras fases de la Revolución Mexicana, a las que se califica de más agrarias y populares, la rebelión maderista se caracterizó por haber sido esencialmente política, y la lenta labor llevada a cabo por las sociedades protestantes en cuanto sociedades de ideas refuerza esa interpretación de la revolución maderista como revolución política. Esas sociedades fueron portadoras de un modelo político fundamentado en la igualdad abstracta de los individuos, no en una tendencia a la igualación real de las condiciones económicas y sociales. En ello reside su carácter esencialmente reformista y su limitación. El débil apoyo que prestaron a las demandas económicas y sociales del magonismo, su reserva incluso ante ellas, así como su entusiasmo por el movimiento antirreeleccionista encabezado por Madero confirman su posición moderada. No obstante, esas sociedades nos muestran la manera como actuó la revolución

antes de la Revolución con el surgimiento de circuitos de poder que desplazaron a los canales tradicionales de control social y político en esas zonas frágiles, en su mayoría serranas, para retomar el concepto forjado por Alan Knight,⁹ en las que habían difundido sus principios abstractos, la ideología de la voluntad popular como sustituto de los intereses corporativos. En esas zonas frágiles, clave para los levantamientos revolucionarios, el "espíritu de asociación" sustituyó al "espíritu de cuerpo" con la implantación de las sociedades protestantes. Por lo tanto, mediante la proliferación de esas nuevas asociaciones, prepolíticas en el sentido prepartidista del término, se nos revela uno de los mecanismos de la ruptura revolucionaria que contribuyeron a la destrucción del entramado histórico. Así, vemos que la dinámica revolucionaria fue fruto, en parte no despreciable, de la acción de esas sociedades de las que surgieron muchos dirigentes revolucionarios, producto de su ideología y de su práctica en nombre del pueblo. De ellas surgieron esos agentes de la legitimidad democrática nueva que actuaron y hablaron en nombre del pueblo ficticio de los individuos iguales. A esos pastores, maestros de escuela, periodistas y abogados protestantes los hemos encontrado en sus sociedades de ideas, en los clubes liberales de 1901, en el movimiento antirreeleccionista de 1910 y, en fin, en la lucha armada y en la actividad políticorrevolucionaria del verano

de 1911. Sin duda, las sociedades protestantes fueron el vehículo de esa minoría letrada que salía de sectores rurales en transición y aspiraba a representar al pueblo en un proyecto que debía extender a toda la sociedad las pautas y principios elaborados a lo largo del porfiriato en el seno de esas mismas sociedades protestantes, así como en otras sociedades de ideas. La acción posterior secularizada de los maestros de escuela y pastores protestantes "desconocidos", como José Rumbia, Gregorio A. Velásquez, Eliseo E. García, Andrés Osuna y Moisés Sáenz, entre otros, no es comprensible si no se toma en consideración ese sentimiento misionero de llevar al pueblo mexicano los principios forjados en el seno de las sociedades protestantes.

Hasta ahora, en la historiografía de la Revolución existía cierto silencio en relación con las mediaciones de tipo religioso y cultural que contribuyeron a la conformación de un espacio revolucionario, aunque éste haya sido modesto. La disidencia religiosa desarrollada por las sociedades protestantes nos hace ver uno de los aspectos fundamentales de la revolución de 1910: el logrado intento de ciertos sectores sociales en transición por romper las pautas corporativas de dominio político, así como religioso y cultural, con el fin de adecuar la realidad social a la Constitución liberal, proyecto político que debía pasar de las sociedades de ideas donde había surgido a la sociedad

global ahora revolucionada, tal como lo esperaban los miembros de las sociedades protestantes durante el verano de 1911.

¹ Citado por Lafaye, 1984, pp. 96-97. Respecto al protestantismo y la modernidad, véase la obra clásica de Troeltsch, 1951.

² Acerca del concepto de estado-nación como espacio de construcción de una sociedad secularizada, véase Sinkin, 1979, pp. 3-12.

³ Respecto a la fascinación que ejerció el modelo estadounidense sobre los liberales, cf. Hale, 1977, pp. 31 y ss. Ya mostramos la importancia de las escuelas protestantes, cuyo modelo era estadounidense en la gestión, pero no así en el contenido de los programas.

⁴ Aarón Sáenz, "En honor de Juan Calvino", Saltillo, 20 de julio de 1909, en EF, 30 de julio de 1909, p. 483. Acerca de las actividades protestantes de Aarón Sáenz Garza, véase EF, 19 de marzo de 1909, p. 194; EF, 9 de septiembre de 1910, p. 583, entre otros. Hefley, 1970.

⁵ González Navarro, 1970, p. 130.

⁶ Sáenz, 1982.

⁷ Bastian, 1983c; EP, 12 de octubre de 1914, p. 6; EP, 21 de febrero de 1915, p. 1; EP, 16 de mayo de 1915, p. 3; EP, 10 de enero de 1916, p. 4; EP, 9 de febrero de 1918, p. 1; EP, 12 de marzo de 1919, p. 1.

⁸ Cochín, 1978; Furet, 1978, pp. 209-255.

⁹ Knight, 1983.

ANEXO I

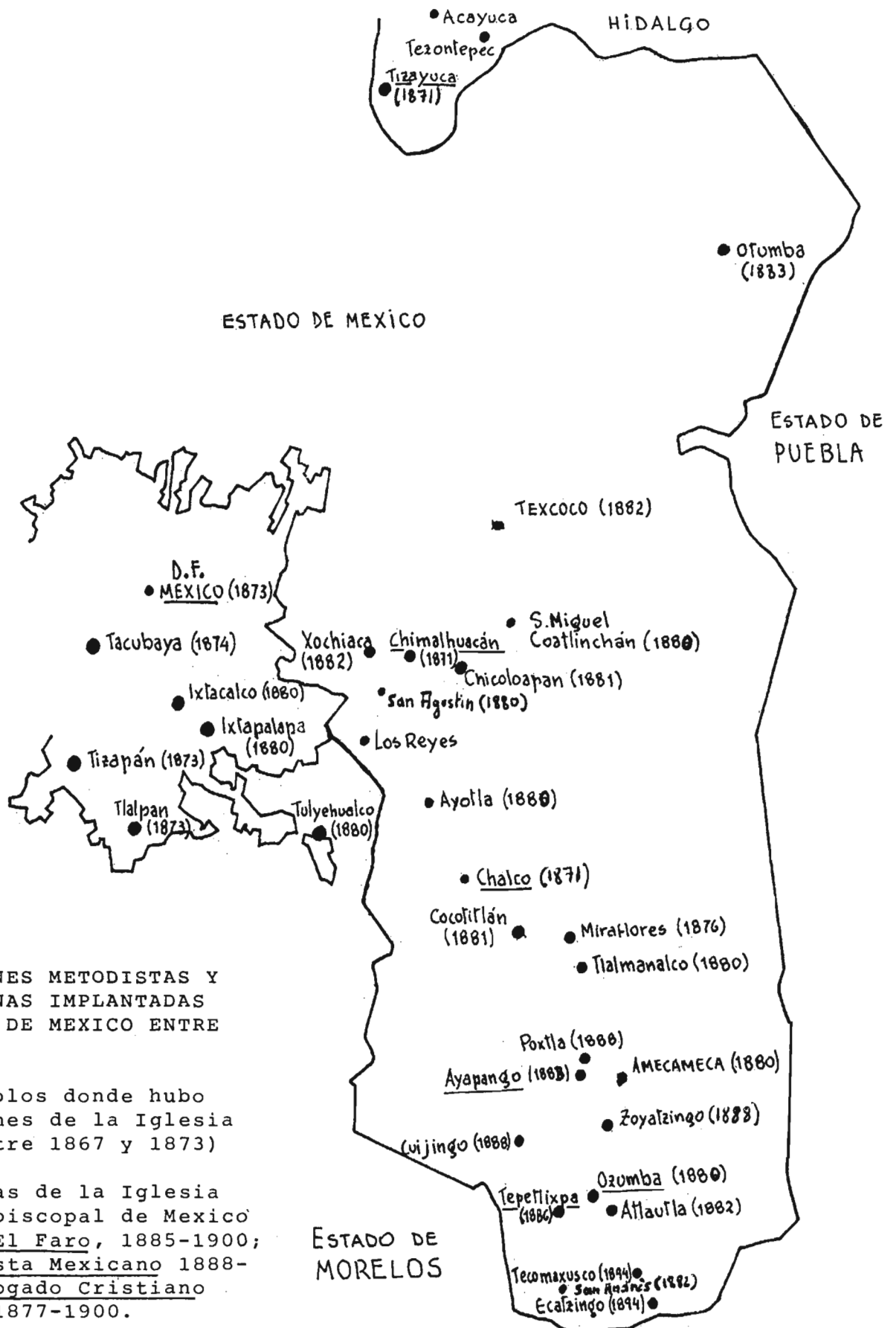
MAPA Nº 1: Congregaciones metodistas y presbiterianas implantadas en el Valle de México entre 1870 y 1900.

MAPA Nº 2: Congregaciones metodistas en el estado de Tlaxcala entre 1876 y 1911.

MAPA Nº 3: Implantación de congregaciones presbiterianas en Tabasco, 1883-1910.

MAPA Nº 4: Dispersión de las congregaciones de la sociedad metodista en el norte de México en 1885 y su progresión hasta fines de 1888, en comparación con el desarrollo del sistema ferroviario en el norte del país en 1884.

MAPA Nº 5: Implantación de las congregaciones congregacionalistas y metodistas en los estados de Sonora, Sinaloa (norte) y Chihuahua, 1888-1910.



Mapa No. 1

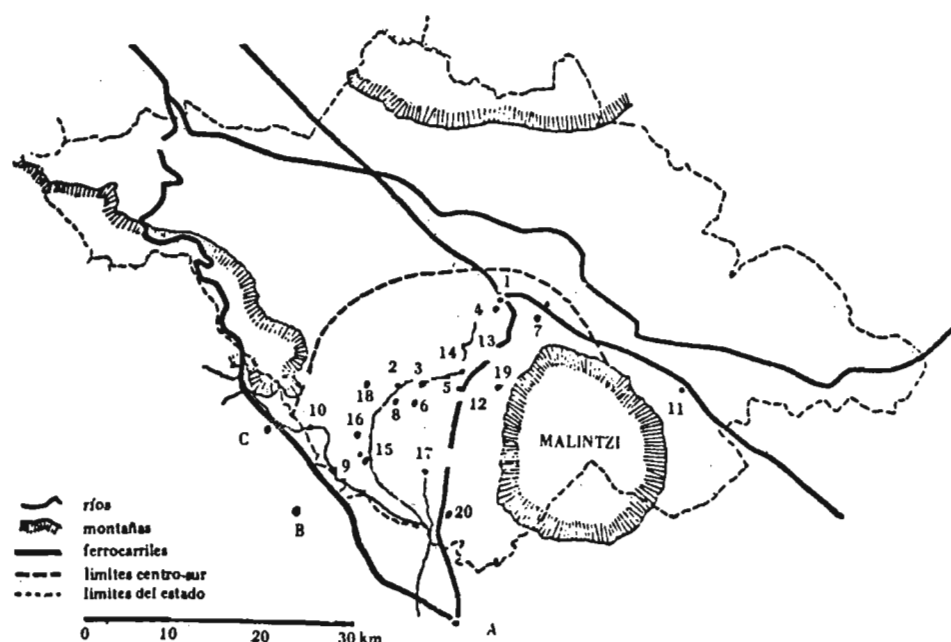
CONGREGACIONES METODISTAS Y
PRESBITERIANAS IMPLANTADAS
EN EL VALLE DE MEXICO ENTRE
1870 y 1900

(_____ : Pueblos donde hubo
congregaciones de la Iglesia
de Jesus entre 1867 y 1873)

Fuente: Actas de la Iglesia
Metodista Episcopal de Mexico
1872-1895; El Faro, 1885-1900;
El Evangelista Mexicano 1888-
1900; El Abogado Cristiano
Ilustrado 1877-1900.

Mapa No. 2

Congregaciones metodistas en el estado de Tlaxcala



1. Apizaco – 1876
2. Panotla – 1885
3. Tlaxcala – 1888
4. Santa María Atlihuetzia – 1890
5. Tepehitec – 1891
6. San Diego Metepec – 1893
7. San Salvador Tzompantepec – 1895
8. Quileta – 1897
9. San Rafael Tenanieca – 1897
10. Tepetitla – 1898

11. Huamantla – 1901
12. Chiautempan – 1904
13. San Bernabé Amazac – 1907
14. Apetatitlán – 1907
15. Santo Tomás La Concordia – 1907
16. Santa Apolonia – 1907
17. Santa Inés Zacatelco – 1907
18. Tizostoc – 1907
19. Tepatlaxco – 1908
20. Papalotla – 1910

Además, las congregaciones más cercanas en el estado de Puebla eran: A. Puebla-1873, B. San Felipe Teotlalcingo-1889; C. San Martín Texmelucan-1898.

Fuente: *Actas de las conferencias anuales de la Iglesia metodista episcopal en México 1872-1910*. El mapa está tomado de R. Buve, *Boletín de Estudios de América Latina y del Caribe*, 1975, p. 113.

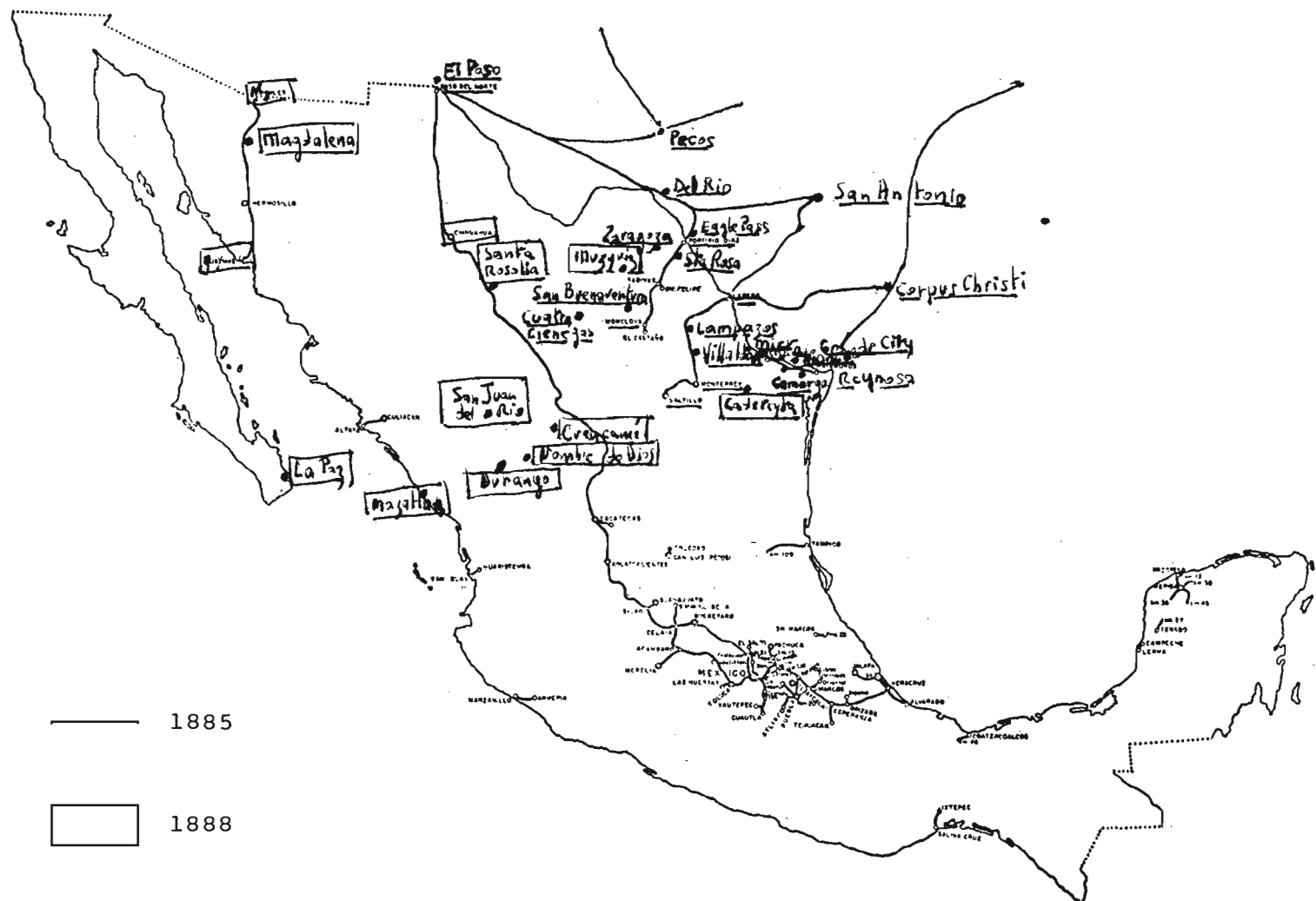


Mapa No.3 IMPLANTACIÓN DE CONGREGACIONES PRESBITERIANAS EN TABASCO
1883 - 1910

(_____ : Pueblos con escuelas presbiterianas)

Fuente: El Faro 1884-1910

Mapa tomado y adaptado de El porfiriato, la vida económica, Historia Moderna de México, Daniel Cosío Villegas Coordinador, México, Hermes, 1965, p.540.



Mapa No. 4 : Dispersión de las congregaciones de la sociedad metodista en el norte de México en 1885 y su progresión hasta fines de 1888, comparadas con el desarrollo del sistema ferroviario en el norte de México en 1884.

Fuente: Minutes Mexican Mission Border Conference, Methodist Episcopal Church South, 1885 y El Evangelista Mexicano, 1888



Mapa No. 5 IMPLANTACIÓN DE LAS CONGREGACIONES CONGREGACIONALISTAS Y METODISTAS EN LOS ESTADOS DE SONORA, SINALOA (NORTE) Y CHIHUAHUA (1888-1910)

Fuente: El Evangelista Mexicano 1888-1911;
The Missionary Herald 1899-1910

**ANEXO II. CUADRO 1: OFICIALES DE LAS GUERRAS DE REFORMA Y EN CONTRA DE LA INTERVENCION FRANCESA
QUE DIRIGIERON O FOMENTARON SOCIEDADES RELIGIOSAS REFORMISTAS Y PROTESTANTES**

NOMBRE	GRADO MILITAR	LUGAR DE ACTIVIDAD	AÑO DE INICIO DE LA ACTIVIDAD RELIGIOSA
DIRIGENTES O MIEMBROS DE CONGREGACIONES:			
Amador, Juan	Coronel	Villa de Cos, Zacatecas	1868
Cameras, Juan B.	Coronel	Chihuahua, Chihuahua	1890
Del Arco, Albino	Coronel	México, D. F.	1870
Díaz, Procopio C.	Comandante de Btlon.	Acapulco, Guerrero	1874
Flores Valderrama, Pedro	Sargento	Puebla	1876
García, Santiago	Pagador de tropas	Matamoros, Tamaulipas	1874
Gómez, Nicanor	Sargento Primero	Capulhuac, México	1873
González Guerrero, Manuel	Coronel	Morelia, Michoacán	1867
González, Lauro	Coronel	Amecameca y Zitácuaro, Mich.	1867
González, Mamerto	Jefe	Paraíso, Tabasco	1884
González, Pablo	Oficial de Infantería	Apizaco, Tlaxcala	1874
Guerrero, Bárbaro	Mayor de Infantería	México, D. F.	1873
Hernández Prudencio G.	Comandante, Btlon. de Inds.	México, D. F.	1861
Herrera, Pedro	Coronel	Tlaltenango, Zacatecas	1880
Juárez, Sóstenes	Mayor	México, D. F.	1865
López, Ignacio	Coronel	Tabasco, Zacatecas	1880
López, Silvestre	Coronel	Amecameca, México	1867
Moreno, Manuel	Tte. Coronel	Acapulco, Guerrero	1874

**CUADRO 1: OFICIALES DE LAS GUERRAS DE REFORMA Y EN CONTRA DE LA INTERVENCION FRANCESA
QUE DIRIGIERON O FOMENTARON SOCIEDADES RELIGIOSAS REFORMISTAS Y PROTESTANTES**

NOMBRE	GRADO MILITAR	LUGAR DE ACTIVIDAD	AÑO DE INICIO DE LA ACTIVIDAD RELIGIOSA
DIRIGENTES O MIEMBROS DE CONGREGACIONES:			
Munguía, Donaciano	Jefe	Omitlán, Hidalgo	1874
Ortiz G., Prudencio	Mayor	Oaxaca	1861
Parra y Alvarez, José	Coronel	Jalapa, Veracruz	1867
Quesada, Hipólito	Oficial	México, D. F.	1868
Resendez, José	Coronel	Pisaflores, Hidalgo	1880
Romero, Francisco	Coronel	Encinillas, Hidalgo	1873
Sánchez, Mucio	Comandante de Caballería	Cuizingo, México	1874
Tlapale, Guadalupe	Coronel	Izúcar de Matamoros, Puebla	1882
Trejo Mesa, Eusebio	Mayor	México, D. F.	1867
Viniegra, Cristóbal	Coronel	Tehuatlán, Hidalgo	1878
SIMPATIZANTES ACTIVOS:			
Bonilla, Juan Crisóstomo	General	Puebla	1877
De la Luz Palafox, Juan	Coronel	Puebla	1882
García Bravo, José	Tte. Coronel	Cuicatlán, Oaxaca	1907
Méndez Magaña, Gregorio	Coronel	San Juan Bautista, Tabasco	1880
Méndez, Juan N.	General	Puebla	1880
Orozco, Ignacio	Coronel	Chihuahua, Chihuahua	1883

FUENTES: AE, ACI, EF, ET, EM, PCBFM-MCR.

CUADRO 2: EDIFICIOS CATOLICOS CONCEDIDOS, ALQUILADOS O VENDIDOS A SOCIEDADES PROTESTANTES EN MEXICO

AÑO	EDIFICIO	OPERACION	COSTO	UBICACION	SOCIEDAD RELIGIOSA	INTERESADOS MEXICANOS
1861	Capilla del Hospital de El Salvador	Permiso de uso		México, D. F.	Residentes alemanes	Gobierno de Juárez
1861	Iglesia de la Santísima Trinidad	Donación		México, D. F.	Iglesia ed Jesús	Gobierno de Juárez
1861	Templo de la Merced	Donación		México, D. F.	Iglesia de Jesús	Gobierno de Juárez
1869	Templo de San Fco.	Venta	\$ 4,000	México, D. F.	Iglesia de Jesús	Matías Romero (Gob.)
1870	Capilla de Dolores	Permiso de uso		Puebla, Pue.	Iglesia de Jesús	Sr. Blumenkron (priv.)
1870	Capilla de la Natividad	Permiso de uso		Chimalhuacán, México	Iglesia de Jesús	Municipio
1870	Templo de San José de Gracia	Venta	?	México, D. F.	Iglesia de Jesús	Matías Romero (Gob.)
1872	La Profesa	Ofrecimiento	\$20,000	México, D. F.	Presbiterianos	Matías Romero (Gob.)
1872	Santo Domingo	Ofrecimiento	\$15,000	México, D. F.	Presbiterianos	Matías Romero (Gob.)
1873	Capilla de San Andrés	Compra	\$ 8,000	México, D. F.	Metodistas (sur)	Matías Romero (Gob.)
1873	Convento de San Francisco	Ofrecimiento	\$ 6,000	San Luis Potosí	Presbiterianos	Dueño casado con una protestante
1873	Convento de San Fco.	Compra	\$16,300	México, D. F.	Metodistas (norte)	Gobierno
1873	Convento de San José de Gracia	Alquiler	\$10/mes	Orizaba, Ver.	Metodistas (norte)	Municipio
1873	Parte del edificio de la Inquisición	Compra	\$10,000	Puebla, Pue.	Metodistas (norte)	Sr. Blumenkron (priv.)

CUADRO 2: EDIFICIOS CATOLICOS CONCEDIDOS, ALQUILADOS O VENDIDOS A SOCIEDADES PROTESTANTES EN MEXICO

<u>AÑO</u>	<u>EDIFICIO</u>	<u>OPERACION</u>	<u>COSTO</u>	<u>UBICACION</u>	<u>SOCIEDAD RELIGIOSA</u>	<u>INTERESADOS MEXICANOS</u>
1873	Santa Escuela	Ofrecimiento	\$ 1,000	Zacatecas	Presbiterianos	Gobierno estatal
1874	Capilla	Permiso de uso		Omitlán, Hgo.	Metodistas (norte)	Municipio
1875	Convento de San Antonio Abad	?	?	México, D. F.	Iglesia de Jesús	?
1875	Iglesia de la Concepción	Alquiler	?	Oaxaca, Oax.	Iglesia de Jesús	Gobierno
1876	Capilla de San Antonio	Alquiler	\$ 6/mes	Jalapa, Ver.	Presbiterianos	Municipio
1876	El Divino Salvador	Compra	\$ 6,000	México, D. F.	Presbiterianos	Gobierno
1876	Jardines del Convento del Carmen	Compra	\$ 2,000	Toluca, Méx.	Presbiterianos	Dr. Camargo (priv.)
1876	Templo de la Concepción	Alquiler		Oaxaca, Oax.	Iglesia de Jesús	Gobierno
1877	Capilla del Hospital Real	Compra	?	México, D. F.	Presbiterianos	Gobierno
1877	San Pedro y San Pablo	Compra	\$ 4,800	México, D. F.	Presbiterianos	Gobierno
1877	Templo católico	Ofrecimiento	\$ 4,000	San Luis Pot.	Presbiterianos	Gobierno estatal
1880-	Convento de Santa María de Gracia	Alquiler	?	Guadalajara, Jalisco	Metodistas	?
1883	Templo de San Agustín	Compra	\$ 2,071	Zacatecas	Presbiterianos	Lauro González Ortega

CUADRO 2: EDIFICIOS CATOLICOS CONCEDIDOS, ALQUILADOS O VENDIDOS A SOCIEDADES PROTESTANTES EN MEXICO

<u>AÑO</u>	<u>EDIFICIO</u>	<u>OPERACION</u>	<u>COSTO</u>	<u>UBICACION</u>	<u>SOCIEDAD RELIGIOSA</u>	<u>INTERESADOS MEXICANOS</u>
1890	Ex Convento de San Agustín	Préstamo		Celaya, Guanajuato	Metodistas	Jefe Politico
1891	Parte del Convento de San Francisco	Compra	?	San Luis Potosí	Presbiterianos	Privado
1914	Santa Catalina	Canje por El Divino Salvador		México, D. F.	Presbiterianos	Gobierno de Carranza

FUENTES: Presbyterian Church in the U.S.A., Mexico, correspondencia e informes, 1871-1910;
 Archivo Metodista, México, Correspondencia de William Butler, 1874-1876;
 Correspondencia del obispo Keener, 1873-1877.

CUADRO 3A: ESTADISTICAS DE LA MEMBRESIA PROTESTANTE EN MEXICO, 1882-1910

AÑO	1882	1888	1892	1900	1907 ^a	1910 ^b	1910 ^c
Miembros	13,096	12,135	16,250		20,638		30,000
Adherentes	27,300	26,967	49,512		38,864		±40,000
TOTALES	40,396	39,102	65,762	53,667	59,502	68,839	70,000

FUENTES: Frederick A. Ober, Travels in Mexico, 1883, p. 301; EF, 15 de febrero de 1888, p. 30; Butler, William, 1892, p. 300.

^aDwight, Henry O., The Blue Book of Missions for 1907, Nueva York, Funk and Co., 1907.

^bGonzález Navarro, 1956, p. 13.

^cRoss, William, Sunrise in Aztec Land, Richmond, Va., Presbyterian Committee of Publications, 1922, p. 110.

CUADRO 3B: NUMERO DE CONGREGACIONES PROTESTANTES EN MEXICO, 1875-1910

Año	1875	1882	1888	1892	1897	1903	1910
Número	125	239	393	469	600	550	±700

FUENTES: AE, MRW, MH, Butler, 1892, p. 300; Ross, op. cit., 1922, p. 110.

CUADRO 4: EL VINCULO DE LAS SOCIEDADES PROTESTANTES CON LAS SOCIEDADES MUTUALISTAS

I. DIRIGENTES PROTESTANTES EN LAS SOCIEDADES MUTUALISTAS

<u>DIRIGENTE</u>	<u>NOMBRE DE LA SOCIEDAD</u>	<u>LUGAR</u>	<u>FUNCION</u>	<u>FECHA</u>
Cárdenas, José María	Sociedad Zarco de Artesanos	Saltillo, Coahuila	Socio	1909
Coffin, José	Sociedad de Obreros Hijos del Trabajo	Veracruz, Veracruz	Orador	1904
Delgado, Angel	Confederación Mutualista	Chihuahua, Chihuahua	Presidente	1906
González, Pablo	Sociedad Unidad y Progreso	Apizaco, Tlaxcala	Fundador	1876
Granados, Eligio N.	Sociedad de Artesanos	San Juan Bautista, Tabasco	Orador	1907
Loza, Simón	Sociedad Mutualista	Córdoba, Veracruz	Orador	1883
	Hermanos del Trabajo			
Mota, Andrés	Sociedad Mutualista	Río Blanco, Veracruz	Tesorero	1903
	Ignacio de la Llave			
Osuna, Andrés	Sociedad Mutualista	Saltillo, Coahuila	Socio	1894
	Obreros del Progreso			-1909
Reyes, Tarso	Sociedad Mutualista Allende	Allende, Coahuila	Orador	1911
Rumbia, José	Gran Círculo de Obreros Libres	Río Blanco, Veracruz	Fundador	1906
Salas, Andrés R.	Sociedad de Obreros	Parral, Chihuahua	Orador	1909
	Miguel Hidalgo			y 1911
Sepúlveda A., Brígido	Sociedad de Obreros	Monterrey, Nuevo León	Fundador	1874

CUADRO 4: EL VINCULO DE LAS SOCIEDADES PROTESTANTES CON LAS SOCIEDADES MUTUALISTAS

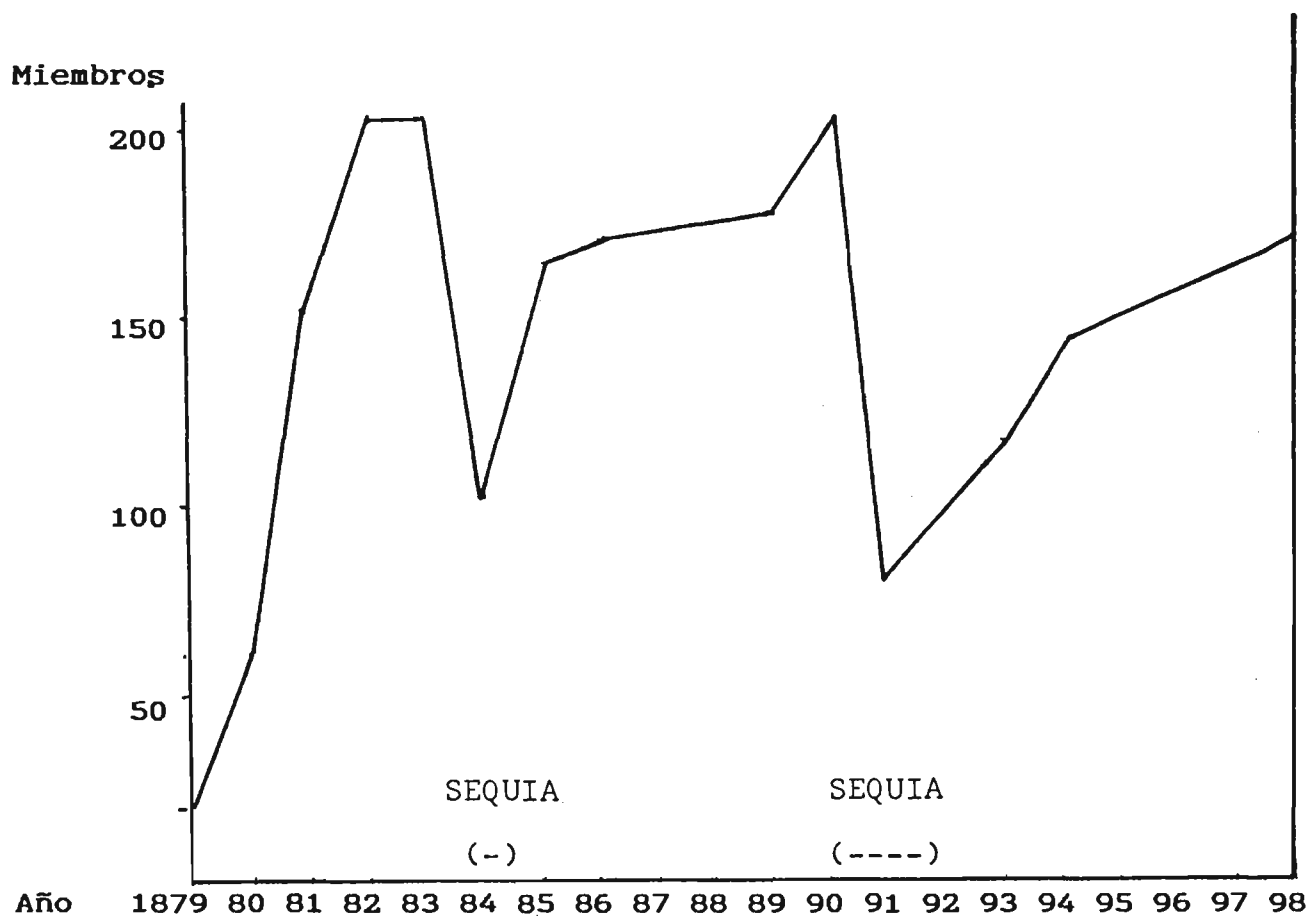
II. SOCIEDADES MUTUALISTAS ORGANIZADAS EN CONGREGACIONES PROTESTANTES

<u>NOMBRE DE LA SOCIEDAD</u>	<u>SOCIEDAD PROTESTANTE</u>	<u>LUGAR</u>	<u>FECHA</u>
Auxilios Mutuos	Presbiteriana	Coatepec, Michoacán	1888
Evangélica de Socorros Mutuos	Varias	Chihuahua, Chihuahua	1906
Fe, Esperanza y Caridad	Presbiteriana	Jalapa, Veracruz	1888
Fraternal	Presbiteriana	Jalapa, Tabasco	1892
Fraternidad de Mujeres	Presbiteriana	San Pedro de las Colonias, Coah.	1890
Obreros 21 de Marzo	Presbiteriana	Concepción del Oro, Zacatecas	1906
Socorros Mutuos	Metodista	Querétaro, Querétaro	1890
Socorros Mutuos	Metodista	Salamanca, Guanajuato	1890
Socorros Mutuos	Metodista	Zacualtipán, Hidalgo	1890
Unión Fraternal	Presbiteriana	San Pedro de las Colonias, Coah.	1888

FUENTES: ACI, EF, ET, MR; Osuna, 1943.

**CUADRO 5: CURVA DE LA EVOLUCION DE LA MEMBRESIA DE LA
CONGREGACION PRESBITERIANA DE SAN PEDRO DE LAS COLONIAS, COAHUILA**

1879-1898



Congregación de San Pedro de las Colonias, Coahuila,
fundada en 1879.

FUENTE: Presbyterian Church in the U.S.A., Mexico Reports,
1879-1907

CUADRO 6: ESCUELAS SECUNDARIAS, PREPARATORIAS, NORMALES,
COMERCIALES Y TEOLOGICAS PROTESTANTES EN MEXICO, 1872-1911

A. ESCUELAS PARA HOMBRES

Colegio Comercial Velázquez	1904	Monterrey, N.L.	I	C
Colegio Elliot	1908	Torreón, Coah.	M	S
Colegio Internacional	1882	El Paso, Texas	C	S, P, C y T
	1901	Guadalajara, Jal.	C	S, P, C y T
Colegio Wesleyano	1889	San Luis Potosí, S.L.P.	M	S, P y T
Colegio y Seminario Presbiteriano	1882	Coayoacán. D. F.	P	S, P, N y T
Escuela Internacional	1883	Monterrey, N.L.	B	S.
Escuela Juan Villagrán	1888	Pachuca, Hgo.	M	S
Escuela Progreso	?	Parral, Chih.	C	S.
Instituto del Pueblo	1908	Piedras Negras, Coah.	D	S y C
Instituto Laurens	1885	Monterrey, N.L.	M	S, P, N y C
Instituto MacDonnel	1889	Durango, Dgo.	M	S.
Instituto Medotista Mexicano	1874	Puebla, Puebla	M	S, P, N, C y T
Instituto Metodista	1895	Querétaro, Gro.	M	S y C
Instituto Paltmore	1890	Chihuahua, Chih.	M	S, P y C
Instituto Teológico Bautista	1901	Torreón, Coahuila	B	S, P y T
Seminario y Colegio Preparatorio	1890	Río Verde, S.L.P.	P	S, P y T

CUADRO 6: ESCUELAS SECUNDARIAS, PREPARATORIAS, NORMALES,
COMERCIALES Y TEOLOGICAS PROTESTANTES EN MEXICO, 1872-1911

B. ESCUELAS PARA MUJERES

Colegio Chihuahuense	1885	Chihuahua, Chih.	C	S y N
Colegio Hijas de Juárez	1881	México, D.F.	M	S
(Sarah L. Keen	1904)			
Colegio Inglés	1886	Saltillo, Coah.	M	S y N
Colegio Inglés	1890	San Luis Potosí, S.L.P.	m	S y C
Colegio Juárez	1902	Tampico, Tams.	P	S
Colegio Morelos	1893	Aguascalientes, Ags.	P	S y N
Colegio Occidental	?	Guaymas, Son.	B	S y N
Colegio Palmore	1890	Chihuahua, Chih.	M	S y N
Colegio Pestalozzi	1908	Mérida, Yuc.	P	S
Escuela Gregorio Méndez	1887	Paraíso, Tabasco	P	S
Escuela Hijas de Allende	1874	Pachuca, Hgo.	M	S
Escuela Hijas de Juárez	1886	Guanajuato, Gto.	M	S
Escuela Josefina Hooker	1875	México, D.F.	E	S y N
Escuela Normal	?	Matamoros, Tams.	P	S y N
Escuela Normal Presbiteriana	1889	Saltillo, Coah.	P	S y N
Instituto Colón	?	Guadalajara, Jal.	M	S
Instituto Corona	1884	Guadalajara, Jal.	C	S y N

CUADRO 6: ESCUELAS SECUNDARIAS, PREPARATORIAS, NORMALES,
COMERCIALES Y TEOLOGICAS PROTESTANTES EN MEXICO, 1872-1911

B. ESCUELAS PARA MUJERES

NOMBRE	FECHA DE FUNDACION	POBLACION	SOCIEDAD PROTESTANTE	NIVEL DE ESTUDIOS
Instituto Laurens	1889	Monterrey, N.L.	M	S y N
Instituto Madero	1884	Saltillo, Coah.	B	S y N
Instituto Mary Keener	1879	México, D.F.	M	S y C
Instituto Normal	1881	Puebla, Pue.	M	S y N
Instituto Normal	1882	San Angel, D.F.	P	S y N

FUENTES: ACI, EF, EM, ET, CB, OE.

ABREVIATURAS: Sociedades: P = Presbiteriana; M = Metodista; C = Congregacionalista;

B = Bautista; E = Episcopal.

Niveles de Estudios: S = Secundaria; P = Preparatoria; N = Normal;

C = Comercial; T = Teológico.

CUADRO 7: SOCIEDADES Y LICEOS ESCOLARES EN ESCUELAS PROTESTANTES

NOMBRE DE LA SOCIEDAD	ESCUELA	LUGAR	FECHA
Asociación de ex alumnas	Escuela Normal Metodista	Puebla, Pue.	1903
Círculo Juvenil Recreativo	Colegio Chihuahuense (Congregacionalista)	Chihuahua, Chih.	1904
Liceo Benito Juárez	Instituto Metodista	Querétaro, Qro.	1901
Liceo I. M. Altamirano	Colegio Presbiteriano	Coayoacán, D.F.	1905
Liceo Melchor Ocampo	Instituto Metodista Mexicano	Puebla, Pue.	1887
Liceo Netzahualcóyotl	Instituto Metodista	Querétaro, Qro.	1895
Sociedad Demóstenes	Colegio Internacional (Congregacionalista)	Guadalajara, Jal.	1894
Sociedad Literaria Manuel Acuña	Colegio Morelos (Presbiteriano)	Aguascalientes, Ags.	1909
Sociedad Literaria I. M. Altamirano	Colegio Palmore (Metodista)	Chihuahua, Chih.	1904
Sociedad Literaria Juan A. Mateos	Instituto Wesleyano (Metodista)	San Luis Potosí, S.L.P.	1905
Sociedad Literaria Guillermo Prieto	Seminario Teológico Presbiteriano	Tlalpan, D.F.	1891

CUADRO 7: SOCIEDADES Y LICEOS ESCOLARES EN ESCUELAS PROTESTANTES

NOMBRE DE LA SOCIEDAD	ESCUELA	LUGAR	FECHA
Sociedad Pedagógica Enrique C. Rébsamen	Colegio Morelos (Presbiteriano)	Aguascalientes, Ags.	1909
Sociedad Pedagógica	Instituto Metodista Mexicano	Puebla, Pue.	1906
Sociedad Sor Juana Inés de la Cruz	Instituto Corona (Congregacionalista)	Guadalajara, Jal.	1908

FUENTES: EF, ACI, ET.

CUADRO 8: ORADORES PROTESTANTES EN FIESTAS CIVICAS PUBLICAS

FECHA		NOMBRE	LUGAR	AFILIACION	FUENTE
AÑO	DÍA Y MES			RELIGIOSA	
1887	15 de septiembre	Arias, Miguel	Zimapan, Hgo.	P	<u>EF</u>
1888	18 de julio	Xochihua, Felipe	México, D.F.	M	<u>DH</u>
1889	18 de julio	Gallegos, Severiano	México, D.F.	P	<u>EF</u>
1889	16 de septiembre	Del Valle, Tranquilino	Cuauhtla, Mor.	M	<u>EM</u>
1891	6 de enero	Pérez, José Trinidad	Zitácuaro, Mich.	P	<u>DH</u>
1891	18 de julio	Domínguez, Reynaldo	Chimalhuacán, Mex.	M	<u>EM</u>
1891	18 de julio	Osuna, Andrés	Monterrey, N.L.	M	<u>EM</u>
1892	16 de septiembre	Ortega, Florentino	Tlajomulco, Jal.	M	<u>EM</u>
1893	3 de junio	Palomino, Maximiano	Tuxpan, Mich.	P	<u>BM</u>
1894	18 de julio	Gómez, Vicente	Jacala, Hgo.	P	<u>DH</u>
1895	5 de mayo	Forcada, Hexiquio	Rayón, S.L.P.	P	<u>MR</u>
1895	18 de julio	Flores Valderrama, Pedro	México, D.F.	M	<u>MR</u>
1895	18 de julio	Morales, Loreto A.	Amecameca, Mex.	M	<u>DH</u>
		Galicia Rodríguez, Pedro			
1895	16 de septiembre	Rumbia Guzmán, José	Tuxpan, Ver.	M	<u>DH</u>
1896	5 de febrero	Mendoza, Vicente	Puebla, Pue.	M	<u>DH</u>
1896	5 de febrero	Ruz, Adela	Puebla, Pue.	M	<u>DH</u>
1896	5 de mayo	Osorio, Vicente	Puebla, Pue.	M	<u>DH</u>
1896	5 de mayo	Paz, Genaro	Puebla, Pue.	M	<u>DH</u>

FECHA		NOMBRE	LUGAR	AFILIACION	FUENTE
AÑO	DIA Y MES			RELIGIOSA	
1896	5 de mayo	Rumbia Guzmán, José	Zacualtipán, Hgo.	M	<u>DH</u>
1896	18 de julio	Rumbia Guzmán, José	Zacualtipán, Hgo.	M	<u>DH</u>
1897	18 de julio	García, Rafael S.	Huatusco, Pue.	M	<u>ACI</u>
1897	30 de julio	Rumbia Guzmán, José	Zacualtipán, Hgo.	M	<u>ACI</u>
1897	16 de septiembre	Rumbia Guzmán, José	Zacualtipán, Hgo.	M	<u>ACI</u>
1898	18 de julio	Flores Valderrama, Pedro	México, D.F.	M	<u>AV y ACI</u>
1898	16 de septiembre	Alonso, Lucas G.	Nextlalpan, Mex.	M	<u>ACI</u>
1899	15 de septiembre	Arias, Miguel	Zitácuaro, Mich.	P	<u>DH</u>
1899	15 de septiembre	Palomino, Maximiano	Zitácuaro, Mich.	P	<u>DH</u>
1899	15 de septiembre	Pérez, José T.	Zitácuaro, Mich.	P	<u>DH</u>
1899	15 de septiembre	Sherwell, Guillermo	Miraflores, Mex.	M	<u>HA</u>
1899	16 de septiembre	Flores Valderrama, Pedro	Miraflores, Mex.	M	<u>ACI</u>
1900	16 de septiembre	García, Tomás	Tetela de Ocampo, Pue.	M	<u>ACI</u>
1900	16 de septiembre	Verduzco, David M.	San Vicente Chicoloapan, Mex.	M	<u>DH</u>
1901	18 de julio	Camarena, Leopoldo	Puebla, Pue.	M	<u>DH</u>
1901	30 de julio	Fernández, Javier	Puebla, Pue.	M	<u>DH</u>
1901	30 de julio	García, Leopoldo A.	Puebla, Pue.	M	<u>DH</u>
1901	30 de julio	Paniagua, Enrique	Puebla, Pue.	M	<u>DH</u>
1901	16 de septiembre	Amador, Juan Neftalí	Ciudad Juárez, Chih.	P	<u>HA</u>
1901	16 de septiembre	Narváez Montes, Hilario	Santa Bárbara, Chih.	C	<u>ET</u>
1901	16 de septiembre	Palacios, Juan	Puebla, Pue.	M	<u>DH</u>
1902	5 de febrero	Pérez, Andrés P.	Zitácuaro, Mich	P	<u>DH</u>
1902	5 de mayo	Martínez, Magdaleno	Cuencamé, Dgo.	M	<u>EM</u>

FECHA	NOMBRE	LUGAR	AFILIACION	FUENTE
AÑO	DIA Y MES		RELIGIOSA	
1902	5 de junio	Colín, Laura	P	<u>HA</u>
1902	18 de julio	Rumbia Guzmán, José	M	<u>ACI</u>
1902	30 de julio	Sánchez, Carlos	M	<u>DH</u>
1903	18 de julio	Forcada, Hexiquio	P	<u>DH</u>
1903	16 de septiembre	Arias, Miguel	P	<u>DH</u>
1903	16 de septiembre	Pérez, José T.	P	<u>EF</u>
1904	5 de mayo	Flores Valderrama, Pedro	M	<u>DH</u>
1904	5 de mayo	García, Leopoldo A.	M	<u>DH</u>
1904	18 de julio	Treviño Garza, Mario	P	<u>EF</u>
1904	18 de julio	García, Leopoldo A.	M	<u>DH</u>
1905	21 de marzo	Granados Eligio N.	P	<u>EF</u>
1905	5 de mayo	Forcada, Hexiquio	P	<u>DH</u>
1905	18 de julio	Mercado, Norberto	M	<u>ACI</u>
1905	18 de julio	Díaz, Leopoldo M.	M	<u>ACI-EN</u>
1905	16 de septiembre	Forcada, Hexiquio	P	<u>EN</u>
1906	21 de marzo	Delgado, Abraham	M	<u>ACI</u>
1906	21 de marzo	Díaz, Leopoldo M.	M	<u>EF</u>
1906	21 de marzo	Euresti, Ventura	P	<u>EF</u>
1906	21 de marzo	García, Leopoldo A.	M	<u>ACI</u>
1906	15 de septiembre	García, Leopoldo A.	M	<u>EN</u>
1906	16 de septiembre	Guerrero Reyes, Bruno	M	<u>EN</u>
1906	16 de septiembre	Euroza, Justo M.	M	<u>ACI</u>
1906	16 de septiembre	Rumbia Guzmán, José	M	<u>ACI</u>

FECHA		NOMBRE	LUGAR	AFILIACION	FUENTE
AÑO	DIA Y MES			REL	
1906	16 de septiembre	Valencia, Jesús J.	Parral, Chih.	C	<u>ET</u>
1907	18 de julio	Vergara, Telésforo	Coatzacoalcos, Ver.	P	PCBFM
1908	18 de julio	Forcada, Hexiquio	Rayón, S.L.P.	P	<u>DH</u>
1909	5 de febrero	Paz, Santiago G.	México, D.F.	M	<u>DH</u>
1909	18 de julio	Flores, Santiago G.	Sayula, Jal.	M	<u>ET</u>
1909	16 de septiembre	Flores, Santiago G.	Sayula, Jal.	M	<u>ET</u>
1909	16 de septiembre	Valencia, Jesús J.	Parral, Chih.	C	<u>ET</u>
1910	30 de julio	García, Leopoldo A.	Oaxaca, Oax.	M	<u>ACI</u>
1911	16 de septiembre	Reyes, Tarso	Allende, Coah.	M	<u>EM</u>

AFILIACION RELIGIOSA: M = Metodista; P = Presbiteriano; C = Congregacionalista.

CUADRO 9: ALGUNAS ACCIONES DE LA JERARQUIA CATOLICA
RELACIONADAS CON LAS SOCIEDADES LIBERALES RADICALES
(1866-1912)

1. 1886:
Carta pastoral del obispo de León, Guanajuato, contra el protestantismo.
2. Marzo de 1874:
Edicto promulgado por el representante de la Mitra de San Luis Potosí en el que se prohíbe a los fieles participar en actividades de la Iglesia Evangélica de Nuestro Señor Jesucristo.
3. Marzo de 1876:
Edicto del obispo de León, Guanajuato, en contra de los protestantes.
4. Abril de 1876:
Carta pastoral del obispo de Querétaro con motivo del establecimiento de un templo evangélico en esa ciudad.
5. 1877:
Carta pastoral del obispo de Tulancingo, Hidalgo, sobre el protestantismo y la francmasonería.
6. 1877:
Catecismo para el uso del pueblo en el que se hace una comparación entre el catolicismo y el protestantismo y

se combaten las leyes del gobierno liberal; autor: José Ramón Arzac, canónigo de la iglesia metropolitana de Guadalajara.

7. Diciembre de 1879:

Sermón del arzobispo de México en Pachuca, donde aconseja no atacar ni molestar a los protestantes.

8.- 6 de enero de 1881:

Edicto del arzobispo de Michoacán contra los protestantes.

9. Agosto de 1882:

Carta pastoral del obispo de Querétaro contra los protestantes.

10. Agosto de 1882:

Edicto del obispo de Zacatecas contra los protestantes y el gobierno del estado.

11. Noviembre de 1882:

Carta pastoral del obispo de Querétaro contra el matrimonio entre católicos y protestantes.

12. Noviembre de 1882:

Carta pastoral del obispo de San Luis Potosí sobre los protestantes en la que condena la violencia contra éstos.

13. 1883:

Carta pastoral del obispo de Chihuahua contra el protestantismo.

14. Marzo de 1883:

Carta del obispo de Jalapa, Veracruz, contra los protestantes y los espiritistas.

15. Marzo de 1886:

Los comerciantes de Salamanca, Guanajuato, convienen en practicar un boicot contra los protestantes con motivo de la visita del arzobispo de Michoacán a esa ciudad.

16. Mayo de 1887:

El obispo de Tulancingo, Hidalgo, hace distribuir una hoja en la que se ataca la propaganda protestante.

17. Agosto de 1887:

Circular del obispo de Puebla en contra del auxilio a los protestantes, bajo pena de excomunión.

18. Septiembre de 1887:

Folleto difundido en Guanajuato sobre el comportamiento que deben observar los católicos respecto a los que intentan propagar el protestantismo.

19. Marzo de 1888:

Circular del obispo de Sonora en la que excomulga a los lectores de El Faro.

20. Septiembre de 1889:

Carta pastoral del obispo de Querétaro contra los protestantes.

21. Abril de 1891:
Advertencia pastoral del obispo de Sinaloa contra los protestantes.
22. Septiembre de 1897:
Carta pastoral del obispo de Querétaro, Rafael S. González, contra los protestantes.
23. enero de 1898:
Carta del obispo de Sinaloa contra la masonería.
24. Mayo de 1899:
Advertencia pastoral del obispo de Sonora contra los protestantes.
25. Agosto de 1907:
Circular del obispo de Zacatecas contra el incremento de la herejía protestante.
26. Septiembre de 1909:
Hoja suelta del obispo de Saltillo, Coahuila, en la que amenaza con la excomunión a los que asistan a reuniones protestantes.
27. Septiembre de 1912:
Carta del obispo de Durango en la que amenaza con la excomunión a los que escuchen prédicas protestantes y envíen a sus hijos a la escuela protestante.

FUENTES: EF, ACI, ET, EM, DH, MR, PCBFM-MCR.

CUADRO 10A: DISTRIBUCION COMPARADA POR ESTADO DE LOS
GRUPOS DE APOYO AL GRUPO REFORMISTA Y CONSTITUCIONAL EN
1895-1896 Y DE LOS CLUBES LIBERALES PRESENTES EN EL CONGRESO
LIBERAL DE FEBRERO DE 1901 EN SAN LUIS POTOSI, S.L.P.

ESTADO	Nº DE GRUPOS	Nº DE CLUBES
	1896	1901
CAMPECHE	2	-
CHIAPAS	1	-
CHIHUAHUA	-	1
COAHUILA	5	1
DISTRITO FEDERAL	2	4
DURANGO	3	1
GUANAJUATO	2	1
GUERRERO	7	-
HIDALGO	10	12
JALISCO	2	-
MEXICO	7	-
MICHOACAN	4	5
NAYARIT	1	-
NUEVO LEON	5	2
OAXACA	-	1
PUEBLA	6	5

ESTADO	Nº DE GRUPOS	Nº DE CLUBES
QUERETARO	1	—
SAN LUIS POTOSI	3	8
TABASCO	3	—
TAMAULIPAS	5	3
VERACRUZ	11	3
ZACATECAS	2	3
TOTAL	82	50

FUENTES: HA, DH, MR, CPD.

CUADRO 10B: GRUPOS DE APOYO AL GRUPO REFORMISTA Y
CONSTITUCIONAL CON DIRIGENTES PROTESTANTES IDENTIFICADOS
(1895-1896)

POBLACION	NOMBRE DE LOS DIRIGENTES
Allende, N. L.	Catarino Rocha, Pantaleón Rocha
Amecameca, Mex.	<u>Loreto A. Morales</u>
Comalcalco, Tabasco	<u>José N. Granados</u>
Frontera, Tab.	<u>Miguel Z. Garza</u>
Jacala, Hgo.	<u>Vicente Gómez</u>
Matehuala, S.L.P.	<u>Eucario M, Sein.</u>
México, D.F.	Jesús Medina, <u>Pedro Flores Valderrama</u>
Pisaflores, Hgo.	Mucio Rubio
Puebla, Pue.	<u>María Tovar, Adela Ruz,</u> <u>Vicente Mendoza, Genaro Paz</u>
Rayón, S.L.P.	<u>Hexiquio Forcada</u>
Tampico, Tams.	<u>Pedro Trujillo</u>
Tezontepec, Hgo.	<u>David M. Verduzco</u>
Toluca, Mex.	<u>Abraham Franco</u>
Tulancingo, Hgo.	<u>Doroteo García, Gabriel Barranco P.</u>
Tuxpan, Ver.	<u>José Rumbia Guzmán</u>

POBLACION	NOMBRE DE LOS DIRIGENTES
Zimapán, Hgo.	Gonzalo López
Zitácuaro, Mich	Abraham Rivera, Miguel Arias

FUENTES: DH, MR, HA, CPD; Vázquez, A., 1985; ACI, EF, EM, ET.

CUADRO 10 C: CLUBES LIBERALES CON DELEGADOS PROTESTANTES
AL CONGRESO LIBERAL DE SAN LUIS POTOSI EN FEBRERO DE 1901

NOMBRE DEL CLUB	POBLACION	NOMBRE DEL DELEGADO
Club Benito Juárez	Tampico, Tams.	Pompeyo Morales
Club Democracia Vigilante	Zitácuaro, Mich.	José T. Pérez
Club Ignacio M. Altamirano	Ciudad Valles, S.L.P.	Hexiquio Forcada
Club Josefa Ortiz de Domínguez	Zitácuaro, Mich.	Aurora Colín
Club Liberal Ignacio Zaragoza	Cuencamé, Dgo.	Francisco S. Montelongo
Club Liberal Juan Villerías	Matehuala, S.L.P.	Eucario M. Sein
Club Liberal Lerdo de Tejada	Veracruz, Ver.	José T. Pérez

NOMBRE DEL CLUB	POBLACION	NOMBRE DEL DELEGADO
Club Liberal Ignacio Zaragoza	Zimapan, Hgo.	Gonzalo López
Club Regenerador Benito Juárez	Cuicatlan, Oax.	Rafael Odriozola

Nombres subrayados = Pastores; apellidos subrayados = maestros de escuela; otros = miembros de sociedades protestantes o simpatizantes.

FUENTES: (Véase el Cuadro 10B).

ANEXO III
 DIRIGENTES Y SIMPATIZANTES PROTESTANTES EN MEXICO
 1872-1911

NOMBRE	FECHAS DE NACIMIENTO/ FALLECIMIENTO	LUGAR DE NACIMIENTO	FUNCION	ESTUDIOS	MASON	AFILIACION RELIGIOSA
Adam, Enrique W.	1855-(?)	México, D.F.	P	T		M
Aguilar, Francisco F.	(?)	Zumpango de La Laguna, Mex.	P	S-T		M
Aguilar, Pablo	(?)	Chautla, Mex.	P-M	T		M
Aguirre, Pedro	(?)	(?)	M	P-N		P
Alzati, Servando A.	(?)	(?)	I	P		P
Amador, Juan	1817-1876	Encarnación, Jal.	P	S	+	P
Amador, Juan Neftalí	(?)-1915	Zacatecas, Zac.	A	P-L		P
Amador, Elías	1848-1917	Fresnillo, Zac.	P	P	+	P
Angulo, Andrés	1885-1959	Totolac, Tlax.	P-M	N-T		M
Arellano Moreno, Antonio	(?)	Zacatecas, Zac.	P-M	T-N	+	P
Arellano, Plutarco	1864-1923	Zitácuaro, Mich.	P	T		P
Arias, Miguel	(?)-1910	(?)	P	T		P
Avila, Abraham M.	(?)	Miraflores, Mex.	P-M	T		M
Báez, Victoriano D.	(?)-1948	S. Juan Acozac, Pue.	P	T		M
Balderas, Isabel P.	(?)	S. Pedro de las Colonias,	P-M	T		C-P
Barranco Pardo, Gabriel	(?)-1901	(?)	A	P-L	+	S-M

NOMBRE	FECHAS DE NACIMIENTO/ FALLECIMIENTO	LUGAR DE NACIMIENTO	FUNCION	ESTUDIOS	MASON	AFILIACION RELIGIOSA
Becerra, Téodulo	1868-1922	San Luis Potosí, S.L.P.	P-M	T		M
Blanco, José de la Luz	(?)	Tomasachic, Chih.	O	Pr		C
Bustamante, Josué	(?)	Sonora	P	T		M
Bustamante, Miguel M.	1862-1910	Pitiquito, Son.	P	T		M
Cabrera, Andrés	(?)	Puebla	M-P	N	+	M
Calleja, Luis Enoch	(?)	(?)	M	T		M
Cámara, Lisandro R.	(?)	Cacaos, Tab.	P-M	T-N		P
Camarena, Leopoldo Ernesto	(?)	Tolcayuca, Hgo.	M	N		M
Campa, Tomás	(?)	Calnali, Hgo.	-	Pr		M
Cárdenas, José María	(?)	Coahuila	P-M	N-T	+	B
Carrión, José Antonio	1856-1949	S. Andrés Tuxtla, Ver.	P	T	+	E
Casanova, José María	1842-1879	S. Cristóbal, N.L.	P	Pr		M
Castillo, Everardo	1864-1890	Zimapan, Hgo.	P	T		P
Castillo, Ezequiel S.	(?)	Zitácuaro, Mich.	M	N		P
Cejudo, Neftali N.	(?)	Zitácuaro, Mich.	P	T		P
Chagoyán, Ignacio D.	(?)	Guanajuato, Gto.	P	T		M
Chávez, José	1837-1921	México, D.F.	P	T		M
		Coah.				
Coffin Sánchez, José	1881-1956	Tortuguero, Tab.	P-M	T		P
Colunga, Apolonio N.	(?)	(?)	P	T		SB
Colin, Aurora	(?)	Zitácuaro, Mich.	M	N		F-P

NOMBRE	FECHAS DE NACIMIENTO/ FALLECIMIENTO	LUGAR DE NACIMIENTO	FUNCION	ESTUDIOS	MASON	AFILIACION RELIGIOSA
Colín, Elvira	(?)	Zitácuaro, Mich.	M	N		F-P
Constantino, Petronilo	(?)	Ayapango, Mex.	P-M	T		M
Cora, Gorgonio	1870-(?)	Tochimizalco, Pue.	P	T		M
Delgado, Pedro	(?)-1882	Guanajuato	A	-		M
Díaz, Leopoldo M.	(?)-1909	(?)	P	T	+	M
Díaz, Procopio C.	1830-1895	Tixtla, Gro.	P	Pr		P
Díaz, Salomón R.	(?)	(?)	P	T	+	P
Euroza, Justo M.	1858-1909	Zumpango de la Laguna, Mex.	P	T		M
Fernández, Manuel	1835-1895	México, D.F.	P	Pr		P
Flores Valderrama, Pedro	1858-1932	Puebla, Pue.	P-M	T-N	+	M
Flores, Santiago G.	(?)	Jalisco	M	N		M
Forcada, Hexiquio	(?)-1910	(?)	P-M	T		P
Franco, Abraham	(?)	(?)	P	T	+	P
Frausto, Vicente	1842-1919	La Laguna, Dgo.	P	Pr		P
Fuentes Betancourt, Emilio	1843-1909	Puerto Príncipe, Cuba	P-M	T		M
Galicia Rodríguez, Pedro	(?)	Amecameca, Mex.	M	N		M
Gallegos, Herón	(?)	Jungapeo, Mich.	R	-		P
Gallegos, Severiano	(?)	(?)	P	Pr		M
Gamboa, Conrado Andrés	1854-1892	Puréparo, Mich.	P	T		M
García, Agustín	1834-1916	Yautepec, Mor.	P	T		M
García, Doroteo	1857-(?)	(?)	P-M	T-N		M
García, Eliseo E.	(?)	(?)	M	N		P

NOMBRE	FECHAS DE NACIMIENTO/ FALLECIMIENTO	LUGAR DE NACIMIENTO	FUNCION	ESTUDIOS	MASON	AFILIACION RELIGIOSA
García, Gregorio R.	(?)-1906	Zacatecas, Zac.	P	T	+	P
García, Jonás	1872-(?)	Sta. Rosa Apodaca, N.L.	P-M	N-T		B
García, Leopoldo A.	1882-1933	La Concordia, Puebla	P-M	T-N		M
García, Luis	(?)	Galeana, Chih.	P	Pr		C
García, Tomás	(?)-1906	La Concordia, Puebla	P	T		M
Garza Leal, Leandro	1886-(?)	Montemorelos, N.L.	M	N		P
Garza Mora, Leandro	1854-1938	Matamoros, Tams.	P	Pr		P
Garza, Miguel Z.	1871-(?)	México, D.F.	P	T	+	P
Gómez P., Nicanor	1828-1884	Capulhuac, Mex.	P	Pr		P
Gómez, Protasio I.	1882-1945	Capulhuac, Mex.	M	N-L		P
Gómez, Vicente	(?)	(?)	P	T		P
González, Fidencio	(?)-1913	S. P. Huazalingo, Hgo.	R	Pr	+	M
González, José María	(?)	(?)	P	T		M
González, Lauro	(?)	Amecameca, Mex.	OE	-		R
González, Pablo	(?)	Apizaco, Tlax.	P	Pr		M
Granados, Eligio N.	1859-1923	Temascaltepec, Gro.	P	T	+	P
Grijalva, Jesús	(?)	Cumpas, Son.	P	T		C
Guerrero Reyes, Bruno	(?)	Matamoros, Pue.	P	T	+	M
Guerrero, Marcelino	(?)	Pachuca, Hgo.	Dr-P	P		R-M
Gutiérrez Gómez, Ignacio	(?)-1911	S. Felipe Río Nuevo, Tab.	C-P	Pr		P
Gutiérrez, Adrián	(?)	Salamanca, Gto.	M	N		M
Gutiérrez, Antonio	(?)	Salamanca, Gto.	M-P	N-T		M

NOMBRE	FECHAS DE NACIMIENTO/ FALLECIMIENTO	LUGAR DE NACIMIENTO	FUNCION	ESTUDIOS	MASON	AFILIACION RELIGIOSA
Guzmán, Candelario	(?)	(?)	-	-		M
Hernández Xolocotzin, Marcos	(?)	S. Bernabé Amaxac, Tlax.	P	Pr		M
Hernández, Braulio	(?)	Zaragoza, Chih.	M	N		C
Hernández, Prudencio	1828-1884	Guanajuato, Gto.	P	Pr		R-M
Hernández, Toribio	(?)	Parras, Coah.	P	T		(?)
Herrera, Alfonso L.	(?)	Campeche, Camp.	P-M	T-M		P-M
Islas, Francisco	(?)-1890	Acayuca, Hgo.	A	P		M
Juárez, Sóstenes	(?)-1891	(?)	P	T	+	R-M
Ladrón de Guevara, Benjamín	(?)	Cuicatlán, Oax.	R	Pr		M
Lechuga, Mariano	(?)	Real del Monte, Hgo.	E	P		M
Lope García, Plácido	1886-(?)	Muna, Yucatán	P	T		P
López, Eligio	(?)-1922	Orizaba, Ver.	P-Dr	Pr		E
López, Gonzalo	(?)	Zimapan, Hgo.	M	-		P
López, Ignacio	(?)	(?)	P	T		C
López, Severo I.	1860-1916	(?)	P-M	T		M
López, Silvestre	(?)	Amecameca, Mex.	OE	Pr		M-R
Loza, Simón	1855-1889	Churipiceo, Gto.	P-M	T	+	M
Maldonado, Anastasio H.	(?)	(?)	M	N		M
Manning, Jorge Andrés	1872-(?)	Omitlán, Hgo.	M	N	+	M
Martínez, Crescencio A.	1858-1922	Tepetlixpa, Mex.	P	T		M
Martínez, Jesús	(?)	Fresnillo, Zac.	P	Pr	+	P
Mata, Efrén N.	(?)	Oaxaca	M	N		M

NOMBRE	FECHAS DE NACIMIENTO/ FALLECIMIENTO	LUGAR DE NACIMIENTO	FUNCION	ESTUDIOS	MASON	AFILIACION RELIGIOSA
Medina Samada	(?)	Mérida, Yuc.	Dr	Dr		P
Medina, Jesús	(?)	(?)	P	T	+	R-M
Mendoza, Vicente	(?)	Guadalajara, Jal.	P-M	T		M
Mercado, Norberto	1866-(?)	(?)	M	N		M
Monroy, Epigmenio	1854-1881	Real del Monte, Hgo.	P	Pr		M
Montelongo, Francisco Santos	(?)	(?)	P	T		M
Montiel, Florentino G.	(?)	Tzompantepec, Tlax	P	Pr		M
Montiel, Jacobo F.	(?)	Tzompantepec, Tlax.	M	N		M
Morales, Arcadio	1850-1922	México, D.F.	P	T		P
Morales, Loreto	1852-1922	Miraflores, Mex.	P-M	Pr		M
Morales, Pompeyo	(?)	(?)	M	N	+	P
Moreira Cobos, Rubén	(?)	Coahuila	M	N		P
Moreno, Ruperto	(?)-1906	Matamoros, Tams.	P	Pr		P
Moya, Juan	(?)	Sombrerete, Zac.	P	T		P
Munguía, Donaciano	(?)-1906	Omitlán, Hgo.	R	Pr		M
Navarro, Cándido	1871-1913	La Aldea, Silao, Gto.	M	N		M
Olivera, Mariano	(?)	Oaxaca	P-M	T	+	P
Ornelas, Diódoro	(?)	Allende, N.L.	P	T		P
Orozco, Pascual (padre)	1840-1913	San Isidro, Chih.	C	Pr		C
Orozco, Pascual (hijo)	1882-1915	San Isidro, Chih.	C	Pr		C
Osorio, Jorge	(?)	El Ciprés, Gro.	P-M	T		M
Osuna, Andrés	1872-1954	Mier, Tams.	M	N	+	M

NOMBRE	FECHAS DE NACIMIENTO/ FALLECIMIENTO	LUGAR DE NACIMIENTO	FUNCION	ESTUDIOS	MASON	AFILIACION RELIGIOSA
Osuna, Gregorio	(?)	Mier, Tams.	M	N	+	M
Palacios, Agustín	1826-1889	Tlalmanalco, Mex.	P	T		R-M
Palacios, Juan E.	1888	(?)	M	N		M
Palacios, Juana	(?)	(?)	M	N		M
Palomino Mendoza, Maximiano	(?)	(?)	P	T	+	P
Paniagua, Enrique W.	(?)-1921	Real del Monte, Hgo.	P-M	T		M
Paz, Donaciano	(?)-1906	Churincio, Mich.	P	T		M
Paz, Santiago G.	(?)-1916	(?)	P	T	+	M
Peralta, Eliseo	(?)	Guerrero	M	N		P
Peralta, Miguel Angel	(?)	Guerrero	P-M	T		P
Pérez, Andrés P.	(?)	México	P-M	T	+	P
Pérez, Eleazar Z.	1889-(?)	San Luis Potosí	P-M	T		P
Pérez, Jesús G.	(?)	Arichevi, Son.	M	T		C
Pérez, José Leobardo	1851-1935	Huachinango, Pue.	P	P-T		E
Pérez, José Trinidad	1855-1905	Jungapeo, Mich.	M	P		F-P
Portugal, Agapito	1854-1921	Guadalajara, Jal.	P	T	+	M
Pozos, Manuel	(?)	(?)	M	N		M
Prieto, Luis G.	(?)	(?)	P	T	+	M
Quesada, Hipólito	(?)-1904	Capulhuac, Mex.	P	T		R-P
Quiñones, Juan F.	(?)	Matamoros, Coah.	C	Pr		P
Quiroz, Atanasio	(?)-1899	San Luis Potosí	P-A	T-L	+	P
Ramírez, Rodolfo R.	1874-(?)	Valle Santiago, Gto.	M-P	N		M

NOMBRE	FECHAS DE NACIMIENTO/ FALLECIMIENTO	LUGAR DE NACIMIENTO	FUNCION	ESTUDIOS	MASON	AFILIACION RELIGIOSA
Ríos, Herón N.	(?)	Oaxaca	M	N		M
Rivera, Agustín	1863-1908	Nochixtlán, Oax.	P	T		M
Rocha, Joel	(?)	Nuevo León	M	N	+	B
Rodríguez, Pedro M.	1863-1950	Montemorelos, N.L.	P	T		P
Rojas, Miguel	(?)	Poxtla, Mex.	P	T		M
Rosado, Desiderio G.	(?)-1918	Comalcalco, Tab.	Dr		+	P
Rubin, Vicente P.	(?)	(?)	M	N		M
Ruiz Castillón, José	1884-1966	México, D.F.	M	M		M
Ruiz, José Trinidad	(?)-1915	Tlapala, Mex.	P-M	T		M
Rumbia Guzmán, José	1865-1913	Tlacolula, Oax.	P-M	T	+	M
Rumbia Guzmán, Gabriel	1868-1908	Tlacolula, Oax.	P	T		M
Sáenz Garza, Juan	1864-(?)	Mezquital Apodaca, N.L.	Ap	Pr		P
Sáenz Garza, Moisés	1888-1941	Mezquital Apodaca, N.L.	M-P	T-N		P
Sáenz Garza, Aarón	1891-1982	Mezquital Apodaca, N.L.	A	L		P
Salinas, Benjamín	(?)	Monterrey, N.L.	E	C		B
Salinas, Jesús M.	(?)	Monterrey, N.L.	E	C		B
Sánchez, Leopoldo	(?)	Tlaxcala	P-M	N		M
Sánchez, Mucio	1829-1905	Cuixingo, Mex.	P	Pr		M
San Claudio, Carlos S.	1870-1902	Tamaulipas	P	T		P
Sandoval, José María	1833-1898	Ayo El Chico, Jal.	P	S		M
Sein, Eucario M.	(?)	Matehuala, S.L.P.	P	T		A
Sepúlveda, Brígido A.	1845-1895	Villa de García, N.L.	P	Pr	+	R-P

NOMBRE	FECHAS DE NACIMIENTO/ FALLECIMIENTO	LUGAR DE NACIMIENTO	FUNCION	ESTUDIOS	MASON	AFILIACION RELIGIOSA
Sherwell, Guillermo A.	(?)	(?)	M-P	T-N		M
Soto, Emeterio	(?)	Hermosillo, Son.	P	T		M
Tamez, Ismael	(?)	Allende, N.L.	P	T		P
Tovar y Bueno, Abundio	1858-1899	Tlaxcala	M-P	T	+	M
Trujillo, Pedro	1846-(?)	México, D.F.	P	P	+	P
Valencia, Jesús, T.	(?)	Cumpas, Son.	P	T		C
Valiente y Pozo, Antonio	(?)	(?)	P	T		M
Valle, Tranquilino Del	(?)-1905	(?)	P	T	+	M
Vázquez, Apolonio C.	1868-1942	Almoloya, Mex.	P	T		P
Vega, Ezequiel, L.	(?)	Chilpancingo, Gro.	M	N		P
Velasco, Benjamín, N.	1856-1917	Zaachila, Oax.	M-P	T-N		M
Velasco, José	(?)	Cuicatlán, Oax.	P-M	T-N		M
Velázquez, Gregorio A.	(?)	Nuevo León	P-M	T-C		M-P
Verduzco, David, M.	(?)	(?)	P	T		P-M
Verduzco, Pablo G.	(?)	(?)	P	T	+	M
Vergara, Juan G.	(?)	Ozumba, Mex.	P-M	Pr		P
Vilchis Espinoza, Pascual	1850-(?)	México, D.F.	P	Pr		M
Vitela, Manuel	1876-1916	Gral. Zepeda, Coah.	I	P-EA		P
Xicoténcatl, Juan	(?)	Papalotla, Tlax.	P	Pr		M
Xochihua, Felipe	(?)	Oaxaca	P	S	+	M
Xochihua, Luis	(?)-1911	Oaxaca	M	N		M

NOMBRE	FECHAS DE NACIMIENTO/ FALLECIMIENTO	LUGAR DE NACIMIENTO	FUNCION	ESTUDIOS	MASON	AFILIACION RELIGIOSA
Zavaleta, Manuel	(?)-1932	Cuernavaca, Mor.	P	T		M
Zenteno, Angel	(?)	Tlaxcala	P-M	T-N		M
Zenteno, Benigno	(?)	Tlaxcala	P	Pr		M

FUENTES: ACI, EF, EM, AE, MACMECS, AIMEM; Vázquez, A., 1985;

Souvenir Book..., 1924; Centenario..., 1973.

ABREVIATURAS: FUNCION: P = Pastor; M = Maestro de escuela; A = Abogado; E = Empleado; I = Ingeniero;
C = Comerciante; Dr. = Médico; O = Obrero; OE = Oficial del ejército; Ap. = Aparcero;
R = Ranchero.

ESTUDIOS: T = Teología; N = Normal; S = Secundaria; Pr. = Primaria; C = Comercial; L = Leyes;
Dr. = Escuela de medicina.

SOCIEDAD PROTESTANTE DE AFILIACION: P = Presbiteriana; M = Metodista; C = Congregacionalista;
E = Episcopal; B = Bautista; R = Movimiento Reformista; SB = Sociedad Bíblica;
A = Sociedad de los Amigos (Cuáqueros); S = Simpatizante.

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA

FUENTES PRIMARIAS INEDITAS

1.- México

A.- Archivo Metodista, México, D. F.:

Cartas de William Butler (1873-1876); Cartas de John Wesley Butler (1880-1885); cartas de William Cooper (1873-1877); cartas de Benjamín N. Velasco (1889-1894); correspondencia de John Wesley Butler (1903-1915); cartas de José Rumbia Guzmán (1904-1905); cartas de Frederick P. Lawyer (1907); Diario de William Butler (Day Book) (1873-1876); Diario de John P. Hauser (1912-1915).

B.- Archivo General de la Nación, México, D. F.:

Ramo "Secretaría de Gobernación", Sección "Libertad de Cultos", correspondencia 1871-1886.

C.- Archivo General de la Secretaría de Relaciones Exteriores, México, D. F.:

Archivo Hermanos Flores Magón (L. E. 919); Cartas y listas de suscriptores al periódico Regeneración (1905-1906).

D.- Archivo del Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEX, México, D. F.:

Fondo DLI, "Manuscritos de Bernardo Reyes", Carpetas 33 a 39, años 1901 a 1909; recopilación de Josefina Moguel.

Fondo LXIV-2, "Manuscritos de Francisco I. Madero", Carpetas 1 y 2, 1905; recopilación de Josefina Moguel.

E.- Colección Porfirio Díaz, Universidad Iberoamericana, México, D. F.:

1880, Legajo 5, Caja, 3; 1881, Legajo 6, Caja 3; 1885; Legajo 10, Cajas 6, 10 y 18; 1886, Legajo 11, Cajas 7 y 19; 1887, Legajo 12, Cajas 18, 20 y 25; 1888, Legajo 13, Caja 13; 1891, Legajo 16, Cajas 1, 2 y 6; 1896, Legajo 21, Cajas, 33-42; 1900, Legajo 25, Cajas 28-40; 1901, Legajo 26, Cajas 1-31; 1907, Legajo, 32, Cajas 1-39; 1910, Legajo 35, Cajas 1-41; 1911, Legajo 36, Cajas 1-20.

F.- Archivo del Instituto Mexicano Madero, Puebla, Puebla:
Actas de los exámenes de la escuela normal y teológica del Instituto Metodista Mexicano de Puebla, 1897 a 1913; registro de asistencias del curso inferior y del curso medio del Instituto Metodista Mexicano de Puebla, 1900 a 1907; Escuela Primaria Abundio Tovar y Bueno,

anexa del Instituto Metodista Mexicano, registro de calificaciones, cursos medio y superiores, 1901 a 1906.

2.- Estados Unidos

A.- Archivo de la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos de América, Sociedad Histórica Presbiteriana, Filadelfia, Pensylvania:

Presbyterian Church in the U.S.A., Board of Foreign Missions, Mexico, correspondence and reports, volúmenes 40-71, años 1871 a 1902; volúmenes 248-258, años 1903 a 1911.

ACTAS E INFORMES DE LAS SOCIEDADES PROTESTANTES

1.- Actas de las conferencias anuales de la Iglesia Metodista Episcopal de México, Imprenta Metodista Episcopal, México, 1885-1911.

2.- Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, impreso para la Sociedad, Nueva York, 1872-1884.

3.- Minutes of the Annual Conference of the Methodist Episcopal Church South, Southern Methodist Publishing House, Nashville, 1885-1912.

- 4.- Annual Report of the Mexico Mission of the Presbyterian Church, 1899, Presbyterian Press, México, 1900.
- 5.- Actas de la Reunión del Sínodo General de la Iglesia Presbiteriana en México, Tipografía El Faro, México, 1902-1906.
- 6.- Annual Reports of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, Congregational House, Boston, 1905-1915.
- 7.- Annual Report of the Board of Missions of the Methodist Episcopal Church South, Publishing House, Nashville, 1910-1912.

FUENTES HEMEROGRAFICAS

A.- Periódicos protestantes, México:

- La Lanza de San Baltazar, Guadalajara, 1873, 1886.
- La Antorcha Evangélica, Zacatecas, 1873-1877.
- El Abogado Cristiano Ilustrado, México, 1877-1919.
- El Evangelista Mexicano, México, 1878-1913.
- El Testigo, Guadalajara, 1887-1914.
- El Faro, México, 1885-1919.
- El Mundo Cristiano, México, 1919-1929.
- El Cristiano Bautista, Monterrey, 1904-1910.
- El Bautista, León, 1910-1912.

La Estrella de Belén, México, 1870.

La Luz, México, 1900-1903.

La Ofrenda Escolar, San Luis Potosí, 1907-1909.

Presbyterian Work in Mexico, México, 1908-1911.

B.- Periódicos protestantes, Estados Unidos:

The Missionary Herald, Boston, 1872-1920.

The Missionary Review of the World, Nueva York, 1888-1920.

The Congregationalist and Christian World, Boston, 1910-1918.

The Methodist Quarterly Review, Nashville, 1903-1920.

The Missionary Tidings, Indianápolis, 1909-1912.

C.- Periódicos masónicos:

La Cruz Templaria, México, 1887.

El Anticlerical, México, 1887-1888.

El Boletín Masónico, México, 1893 y 1898.

D.- Periódicos espiritistas:

La Luz en México, México, 1872-1873.

La Ley de Amor, Mérida, 1876-1877.

La Ilustración Espirita, México, 1891.

E.- Periódicos católicos:

El País, México, 1900-1902, 1908, 1910-1912.

La Voz de México, México, 1901.

El Centinela, Morelia, 1900-1906.

El Amigo de la Verdad, Puebla, 1882-1900.

El Tiempo, México, 1895-1896.

El Mensajero Católico, México, 1875.

El Estandarte, San Luis Potosí, 1910-1911.

El Católico, Zacatecas, 1873-1874.

F.- Otros periódicos:

El Hijo del Trabajo, México, 1880.

The Two Republics, México, 1875.

El Porvenir, México, 1875.

El Siglo XIX, México, 1870, 1874 y 1888.

El Imparcial, México, 1903, 1908, 1910-1911.

El Nigromante, México, 1903-1907.

El Monitor Republicano, México, 1870-1896.

El Diario del Hogar, México, 1887-1911.

El Hijo del Ahuizote, México, 1886-1903.

La Patria, México, 1900-1902.

El Federalista, México, 1871-1872.

La Bandera de la Democracia, San Juan Bautista, 1909-1910.

Paz y Trabajo, San Juan Bautista, 1910.

La Unión Liberal, San Juan Bautista, 1910.

Nuevo Régimen, San Juan Bautista, 1911.

El Sufragio Libre, México, 1909-1910.

Regeneración, México, 1900-1901.

La Voz de Juárez, México 1884-1887.

El Grano de Arena, Morelia, 1886.

El Demócrata, México, 1895.

El Partido Liberal, México, 1896.

El Colmillo Público, México, 1903, 1904, 1906.

México Intelectual, Jalapa, 1889-1890.

El Constitucional, México, 1909-1910.

El Grito del Pueblo, Orizaba, 1911.

El Explorador, Morelia, 1885.

El Pueblo, México, 1914-1919.

La Actualidad, México, 1911.

BIBLIOGRAFIA

Adame Goddard, Jorge

- 1981 El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, 273 pp.

Aguilar Camín, Héctor

- 1977 La frontera nómada: Sonora y la Revolución mexicana, México, Siglo XXI, 1977, 450 pp.

Ahlstrom, Sidney

- 1972 A Religious History of the American People, Yale, Yale University Press, 1972, 1158 pp.

Alcalá Alvarado, Alfonso

- 1984 "La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal", en Historia General de la Iglesia en América Latina, tomo V, México, Cehila-Ediciones Paulinas, 1984, pp. 231-287.

Alessio Robles, Miguel

- 1942 "Carranza y el protestantismo en México", en El Universal, 30 de marzo de 1942, p. 3.

Almada, Francisco

- 1955 Resumen de historia del Estado de Chihuahua,
México, Libros Mexicanos, 1955.

Almada, Francisco R.

- 1964 La Revolución en el Estado de Chihuahua, Mé-
xico, I.N.H.E.R.M., 1964, t. 1, 382 pp.

Alzati, Servando A.

- 1942 "Don Venustiano, el protestantismo y Don Al-
fonso Junco", en El Nacional, 17 de abril de
1942.

Amador, Elías

- 1943 Bosquejo histórico de Zacatecas, Zacatecas,
Talleres Tipográficos Pedroza, 1943, 2 tomos.

Anderson, Rodney D.

- 1976 Outcast in their own Land, Mexican Industrial
Workers 1906-1911, De Kalb, Illinois, North
Estern Illinois University Press, 1976.

Archivo histórico de Matías Romero, Catálogo descriptivo,

- 1965 correspondencia recibida, 1837-1872, edición
de Guadalupe Monroy, México, Banco de México,
1965, tomo 1.

Archivo histórico de Matías Romero, Catálogo descriptivo,

- 1970 correspondencia recibida, 1872-1884, edición
de Guadalupe Monroy, México, Banco de México,
1970, tomo 2.

Arzac, José Ramón

- 1877 Catecismo para uso del pueblo en que se hace
una ligera comparación del protestantismo con
el catolicismo y se combaten las leyes que el
gobierno liberal ha dado en México contra la
Iglesia Católica, Guadalajara, Antigua Im-
prenta de Rodríguez, 1877.

Aubert, Raymond

- 1963 "Le Pontificat de Pie IX (1846-1878)", en
Histoire de l'Église depuis les origines jus-
qu'à nos jours, Fliche et Martin, eds., tomo
21, Tournai, Bloud et Gay, 1963, 592 pp.

Azaola Garrido, Elena

- 1982 Rebelión y derrota del magonismo agrario, Mé-
xico, Sep/80, 1982, 314 pp.

Báez Camargo, Gonzalo, y Kenneth Grubb

- 1935 Religion in the Republic of Mexico, Nueva
York, World Dominion Press, 1935.

Báez Camargo, Gonzalo

- 1959 Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica, México, Casa Unida de Publicaciones, 1959, 141 pp.

Barrera Fuentes, Florencio

- 1955 Historia de la Revolución mexicana, la etapa precursora, México, I.N.H.E.R.M., 1955, 340 pp.

Bastian, Jean-Pierre

- 1983a "Metodismo y clase obrera durante el Porfiriato", en Historia Mexicana, julio-septiembre de 1983, pp. 39-71.

Bastian, Jean-Pierre

- 1983b Protestantismo y sociedad en México, México, Casa Unida de Publicaciones, 1983, 241 pp.

Bastian, Jean-Pierre

- 1983c "Los propagandistas del constitucionalismo en México", Revista Mexicana de Sociología, abril-junio de 1983, pp. 321-351.

Bastian, Jean-Pierre

- 1987 "Modelos de mujer protestante: ideología religiosa y educación femenina, 1880-1910", en

Presencia y transparencia, la mujer en la historia de México, Carmen Ramos, coordinadora, México, El Colegio de México, 1987, pp. 163-180.

Bataillon, Marcel

1950 Erasmus y España, Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI, México, FCE, 1950.

Bazant, Jan

1985 "la Iglesia, el Estado y la sublevación conservadora de Puebla en 1856", en Historia Mexicana, julio-septiembre de 1985, nº 1, pp. 93-110.

Beezley, William H.

1973 Insurgent Governor Abraham Gonzalez and the Mexican Revolution in Chihuahua, Lincoln: University of Nebraska Press, 1973.

Benjamín, Tomás

1981 "El trabajo en las monterías de Chiapas y Tabasco, 1870-1946", en Historia Mexicana, vol. XXX, abril-junio de 1981, nº 4, pp. 506-529.

Bennet, Charles

1968 Tinder in Tabasco, Grand Rapids, Eerdmans,
1968, 213 pp.

Béranger, Jean, y Robert Rougé

1981 Histoire des idées aux U.S.A. du XVIIIe siècle à nos jours, Paris, PUF, 1981, 262 pp.

Bernecker, Walther L.

1987 Intolerancia religiosa e inmigración en México, siglo XIX, Comunicación al VIII Congreso de las Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, Sceged, Hungría, 8-11 de septiembre de 1987, mimeo, 23 pp.

Bertrand, Claude Julien

1971 Le methodisme, Paris, Armand Colin, 1971.

Brenner, Anita

1929 Idols Behind Altars, Nueva York, Harcourt Brace, 1929.

Bulnes, Francisco

1905 Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma, México, Antigua Imprenta de Murguía, 1905.

Bulnes, Francisco

- (1920) El verdadero Díaz y la Revolución, México,
1960 Editorial Nacional, 1960, 1a. ed. 1920.

Burdeau, Georges

- 1983 Le Libéralisme, Paris, Seuil, 1983, 296 pp.

Butler, John Wesley

- 1918 History of the Methodist Episcopal Church in Mexico, Nueva York, The Methodist Book Concern, 1918.

Butler, William

- 1892 Mexico in Transition from the Power of Political Romanism to Civil and Religious Liberty, Nueva York, Hunt and Eaton, 1892.

Buve, Raymond Th.

- 1972 "Protesta de obreros y campesinos durante el porfiriato, unas consideraciones sobre su desarrollo e interrelaciones en el este de México central, en Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, 1972, 13, pp. 1-20.

Buve, Raymond Th.

- 1975 "Peasants Movements, Caudillos and Landreform during the Revolution (1910-1917) in Tlaxca-

la, Mexico", en Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, nº 18, junio de 1975, pp. 112-152.

Buve, Raymond Th.

1984 "El movimiento revolucionario de Tlaxcala (1910-1914), sus orígenes y desarrollo antes de la gran crisis del año 1914 (la rebelión arenista), en Anuario de Humanidades, Universidad Iberoamericana, VII, México, 1984, pp. 141-182.

Cabrera, Luis

1915 La cuestión religiosa en México, Veracruz, Imprenta del Gobierno Constitucionalista, 1915, 36 pp.

Calderón, Francisco R.

1955 La República Restaurada, La vida económica, en Historia Moderna de México, Daniel Cosío Villegas, coordinador, México, Hermes, 1955, 812 pp.

Callcot, Wilfred Hardy

1965 Liberalism in Mexico, 1857-1929, Hamden, Arcon Books, 1965.

Camacho, Ramón

- 1876 Carta pastoral que el Illmo. Sr. D. Ramón Camacho, Obispo de Querétaro, dirige a sus diocesanos con motivo de una invitación pública del Sr. Maxwell Phillips para el establecimiento de un templo evangélico en esa ciudad, Imprenta Católica, Toluca, 1876.

Cardoso, Ciro, et alii

- 1980 La clase obrera en la historia de México, de la dictadura porfirista a los tiempos libertarios, México, Siglo XXI, 1980, 248 pp.

Carta pastoral del Excelentísimo Señor Doctor Don Diego

- 1848 Aranda, dignísimo obispo de Guadalajara a sus diocesanos contra la introducción de las falsas religiones en el país, Imprenta de Rodríguez, Guadalajara, 1848.

Carta pastoral del Illmo. y Rsmo. Señor Arzobispo de Guadala-

- 1872 jajara contra la francmasonería, Tipografía de Rodríguez, Guadalajara, 1872.

Case, Alden Buell

- 1917 Thirty Years with the Mexicans in Peace and Revolution, Nueva York, Flemming and Revell, 1917, 285 pp.

Castañeda Batres, Oscar

- 1960 Leyes de Reforma y etapas de la Reforma en México, México, Talleres de Impresos de Estampillas y Valores, 1960.

Castleman, William J.

- 1969 Samuel Guy Inman, 1905-1916, A Historical Literary Biography of the Early Life of Samuel Guy Inman, Indianapolis, Indiana, Christian Communication Reporter, 1969.

Catálogo de la Colección Lafragua de la Biblioteca Nacional

- 1975 de México, 1821-1853, Lucina Moreno Valle, editora, México, UNAM, 1975.

Ceballos Ramírez, Manuel

- 1983 "La encíclica Rerum Novarum y los trabajadores católicos en la ciudad de México (1891-1913), en Historia Mexicana, vol. XXXIII, julio-septiembre de 1983, nº 1, pp. 3-38.

Centenario Iglesia Nacional Presbiteriana de México, 1872-

- 1973 1972, Kingsville, Texas, 1973, 916 pp.

Chassen, Francie R., y Héctor G. Martínez

- 1986 "El desarrollo económico de Oaxaca a finales del Porfiriato", en Revista Mexicana de So-

ciología, enero-marzo de 1986, 1, pp. 285-308.

Chávez, José María

1856 Censura e impugnación del folleto del C. Juan Amador titulado El Apocalipsis o revelación de un sans culotte, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1856, 114 pp.

Chism, Richard E.

1899 Una contribución a la historia masónica de México, México, Imprenta del Minero Mexicano, 1899.

Coatsworth, John H.

(1976) El impacto económico de los ferrocarriles en el porfiriato, crecimiento contra desarrollo, México, Era, 1984, 213 pp., 1a. ed. en español 1976, traducción de Julio Arteaga Hernández.

Cochin, Auguste

(1921) Les sociétés de pensée et la démocratie moderne, Paris, 1978, 1a. ed. 1921.

Cockroft, James D.

- (1968) Precursores intelectuales de la Revolución
 (1971) mexicana (1900-1913), México, Siglo XXI,
 1978 (4a. ed.), 1a. ed. 1971, traducción de
 María Eunice Barrales. 1a. edición en inglés
 1968, 290 pp.

Cockroft, James D.

- 1967 "El maestro de primaria en la Revolución Me-
 xicana", en Historia Mexicana, 1967, 4, pp.
 565-587.

Coffin, José

- (1912) El General Gutiérrez, México, Consejo Editó-
 rial del Gobierno de Tabasco, 1980, (1a. ed.
 México, El Faro, 1912). 188 pp.

Colegio de San Juan Nepomuceno, Saltillo Coahuila, México.

- 1886 Programa de filosofía, Saltillo, Tipografía
 La Perla Fronteriza, 1886, 10 pp.

Cordero Torres, Enrique

- 1963 "El partido liberal en la Sierra poblana", en
La batalla del 5 de mayo, Miguel Sánchez La-
 mego et alii, México, Publicaciones especia-
 les del primer congreso nacional de Historia

para el estudio de la guerra de intervención,
1963, pp. 109-132.

Corona fúnebre que la gratitud pública coloca sobre la tumba
1884 del general Juan Crisóstomo Bonilla, México,
Imprenta de Francisco Díaz de León, 1884.

Cosío Villegas, Daniel

(1955) La República Restaurada, La vida Política,
1959 en Historia Moderna de México, México, Editó-
rial Hermes, 1959, 2a. ed., 1a. ed. 1955, 979
pp.

Cosío Villegas, Daniel

(1970) El Porfiriato, La vida política interior, en
1985 Historia Moderna de México, México, Hermes,
1985, 2a. ed., 1a. ed. 1970, t. I y II, 859 y
1086 pp.

Cuéllar Abaroa, Crisanto

1952 Paz o terror, inquietudes en 1910, Tlaxcala,
s. e., 1952.

Cuéllar Abaroa, Crisanto

1975 La Revolución en el Estado de Tlaxcala, Méxi-
co, Talleres Gráficos de la Nación, 1975.

Cumberland, Charles C.

- (1952) Madero y la Revolución mexicana, México, Siglo XXI, 1984, 3a. edición, 1a. ed. en español 1977, 1a. ed. en inglés 1952, traducción de Stella Mastrangelo, 317 pp.

De Paula de Arrangoiz, Francisco

- 1871- México desde 1808 hasta 1867, relación de los
1872 principales acontecimientos políticos, 4 vol., Madrid, 1871-1872.

Del Castillo, Porfirio

- 1953 Puebla y Tlaxcala en los días de la Revolución, México, Imprenta Zavala, 1953, 319 pp.

Díaz, Lilia

- 1977 "El liberalismo militante", en Historia General de México, México, El Colegio de México, 1977, tomo 3, pp. 85-162.

Documentos básicos de la Reforma 1854-1875, Mario V. Guzman

- 1982 Galarza, editor, México, Federación Editorial Mexicana, 1982, tomo 4.

Documentos históricos de la Revolución Mexicana, Isidro y

- 1964- Josefina Fabela, editores, Vol. I: "Revolución y régimen maderista", México, FCE, 1964,
1965 466 pp., y vol. II, 1965, 508 pp.

Documents on the Mexican Revolution, Gene Z. Hanrahan, edi-

- 1976 tor, Salisbury, North Carolina, Documentary
Publications, 1976, vol. 2, parte 1.

Durkheim, Émile

- (1912) Les formes élémentaires de la vie religieuse,
1937 Paris, Alcan, 1937; 1a. ed., 1912.

Eaton, James Demarest

- 1922 Life under two flags, Nueva York, Barnes and
Co., 1922.

Eaton, Mrs. James D.

- 1911 "The Story of General Orozco, a Hero of the
Mexican Revolution 1910-1911", en The Congre-
gationalist and Christian World, 26 de agosto
de 1911, p. 287.

El Porfiriato, La vida económica, en Historia Moderna de Mé-

- 1965 xico, Daniel Cosío Villegas, coordinador, Mé-
xico, Hermes, 1965, 2 tomos.

El protestantismo y la francmasonería, en la que en forma de

- 1870 diálogo demuestra lo que es el protestantis-
mo, lo que es la Iglesia Católica, la perfi-
dia de la francmasonería y la divinidad de
Jesucristo, Imprenta Religiosa, México, 1870.

Estrada, Roque

- 1912 La Revolución y Francisco I. Madero, primera,
segunda y tercera etapas, Guadalajara, Taller
de la Imprenta Americana, 1912, 502 pp.

Fabila, Gilberto

- 1955 Tlaxcala, tenencia y aprovechamiento de la
tierra, México, Centro de Investigaciones
Agrarias, 1955.

Furet, François

- (1978) Pensar la Revolución Francesa, Barcelona,
 1980 Ediciones Petrel, 1980, 255 pp., 1a. ed.
 francesa 1978.

Gámez, Atenedoro

- 1960 Monografía histórica sobre la génesis de la
Revolución en el Estado de Puebla, México,
I.N.H.E.R.M., 1960, 210 pp.

Gamiz Olivas, Everardo

- 1963 La Revolución en el Estado de Durango, México-
co, I.N.H.E.R.M., 1963, 72 pp.

García Cantú, Gastón

- (1969) El socialismo en México, Siglo XIX, México,
1980 Era, 1980 (3a. ed.), 1a. ed., 1969, 351 pp.

García de Trigo, Graciela

- 1985 "Apuntes sobre el proyecto porfirista en Yu-
catán y su crisis política en 1909", en Bole-
tín de la Escuela de Ciencias Antropológicas
de la Universidad de Yucatán, nº 71, marzo-
abril de 1985, pp. 3-51.

García Díaz, Bernardo

- 1981 Un pueblo fabril del porfiriato, Santa Rosa,
Veracruz, México, Sep/80, 1981, 167 pp.

García Gutiérrez, Jesús

- 1955 La Iglesia mexicana en el Segundo Imperio,
México, Ediciones Campeador, 1955.

García Verduzco, Pablo

- 1933 Bosquejo histórico del metodismo mexicano,
Nashville, Cokesburry Press, 1933, 83 pp.

García, Mario T.

- 1981 Desert Immigrants, the Mexicans of El Paso, 1880-1920, New Haven, Yale University Press, 1981, 316 pp.

González Calzada, Manuel

- 1972 Historia de la Revolución mexicana en Tabasco, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1972.

González Casanova, Pablo

- 1958 La literatura perseguida en la crisis de la colonia, México, El Colegio de México, 1958.

González Navarro, Moisés, (Editor)

- 1956 Estadísticas sociales del Porfiriato, 1877-1910, México, Secretaría de Economía, Talleres Gráficos de la Nación, 1956, 249 pp.

González Navarro, Moisés

- 1957 El Porfiriato, La vida social, en Historia Moderna de México, Daniel Cosío Villegas, coordinador, México, Hermes, 1957, 979 pp.

González Navarro, Moisés

- 1970 Las huelgas textiles en el Porfiriato, Puebla, Editorial José María Cajica, 1970, 404 pp.

González Navarro, Moisés

- 1970 México, el capitalismo nacionalista, México, B. Costa-Amic, editor, 1970, 33 pp.

González Navarro, Moisés

- 1987 "La guerra y la paz, refuerzo francés a la derecha mexicana", en Secuencia, enero-abril 1987, pp. 57-69.

González y González, Luis, et alii

- 1956 La República Restaurada. La vida social, en Historia Moderna de México, Daniel Cosío Villegas, coordinador, México, Hermes, 1956, 1011 pp.

González y González, Luis

- 1977 "El liberalismo triunfante", en Historia General de México, tomo 3, México, El Colegio de México, 1977, pp. 163-282.

Gracia, Ezequiel M.

- 1961 Los tlaxcaltecas en la etapa revolucionaria
 1910-1917, Tlaxcala, s. e., 1961.

Gringoire, Pedro

- 1954 "El protestantismo del Dr. Mora", en Historia
 Mexicana, 1954, 3, pp. 328-366.

Guerra, Eduardo

- 1957 Historia de La Laguna: Torreón, su origen y
 sus fundaciones, México, Edición Casa, 1957.

Guerra, François-Xavier

- 1983 "Territorio minado, más allá de Zapata en la
 Revolución mexicana", en Nexos, 65, mayo de
 1983, pp. 31-47.

Guerra, François-Xavier

- 1986 Le Mexique, de l'ancien régime à la Révolu-
 tion, París, L'Harmattan, 1986, 2 tomos, 247
 y 543 pp.

Gutiérrez Casillas, José

- 1974 Historia de la Iglesia de México, México, Po-
 rrúa, 1974, 509 pp.

Hale, Charles A.

- 1985 "El gran debate de libros de texto en 1880 y el krausismo en México", en Historia Mexicana, nº 138, octubre-diciembre de 1985, pp. 275-298.

Hale, Charles

- (1968) El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853, México, Siglo XXI, 2a. ed., 1977, 1977 1a. ed. en español 1972, 1a. ed. en inglés 1968, traducción de Sergio Fernández Bravo y Francisco González Arámburu.

Handy, Robert T.

- (1976) A History of the Churches in the United States and Canada, Nueva York, Oxford University Press, 1979, 1a. ed. 1976, 471 pp.

Haven, Gilbert

- 1875 Our Next-Door Neighbour: a Winter in Mexico, Nueva York, Nelson and Philips, 1875, 467 pp.

Hefley, James C.

- 1970 Aarón Sáenz, Mexico's Revolutionary Capitalist, Waco, Texas, World Book Publishers, 1970 146 pp.

Hernández Enríquez, Gustavo A.

- 1984 Historia política de Tabasco, México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1984, 285 pp.

Hernández Padilla, Salvador

- 1984 El magonismo: historia de una pasión libertaria, 1900-1922, México, Era, 1984, 203 pp.

Herrera Canales, Inés, et alii

- 1981 Etnia y clase, los trabajadores ingleses de la Compañía del Monte y Pachuca, 1824-1906, México, Cuaderno de trabajo nº 38, Departamento de Investigaciones Históricas INAH, 1981, 76 pp.

Hobsbawm, Eric J.

- 1979 Trabajadores, estudios de la clase obrera, Barcelona, Grijalbo, 1979, 434 pp., traducción de Ricardo Pochtar.

Huerta Jaramillo, Ana María Dolores

- 1983 "La descomposición y formación de grupos sociales en Zacapoaxtla (a propósito de la sublevación de 1868-1870): Los Salgado y los Molina", en Puebla en el Siglo XIX, Contribución al estudio de su historia, Puebla, CIHS-

Universidad Autónoma de Puebla, 1983, pp.
249-263.

Hutchison, William R.

1982 The Modernist Impulse in American Protestantism, Nueva York, Oxford University Press, 1982, 347 pp.

Inman, Samuel Guy

1912 No Comprendo, Indianapolis, Indiana, Christian Woman's Board of Missions, 1912, 19 pp.

Junco, Alfonso

1927 "Protestantes y revolucionarios", en Excélcior, 19 de septiembre de 1927.

Junco, Alfonso

1942 "Carrancismo y protestantismo", en El Universal, 11 de abril de 1942, p. 3.

Katz, Friedrich, editor

1986 Porfirio Díaz frente al descontento popular regional (1891-1893), Antología documental, México, Universidad Iberoamericana, 1986, 223 pp.

Katz, Friedrich

- 1980 La servidumbre agraria en México en la época porfiriana, México, Era, 1980, 115 pp.

Knight, Alan

- 1985 "El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución (una interpretación)", en Historia Mexicana, vol. XXXV, julio-septiembre de 1985, nº 1, pp. 59-91.

Knight, Alan

- 1983 "La Révolution mexicaine: révolution minière ou révolution serrano, en Annales, Economie, Société, Civilisation, 1983, pp. 449-457.

Krauze, Enrique

- (1976) Caudillos culturales de la revolución mexicana, México, Siglo XXI, 1976, 2a. ed., 1a. ed., 1976, 340 pp.

Krauze, Enrique

- 1987 Místico de la libertad, Francisco I. Madero, México, FCE, 1987, 113 pp.

Lafaye, Jacques

- 1984 Mesías, cruzadas, utopías, el judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas, México,

FCE, 1984, 210 pp., traducción de Juan José Utrilla,

Lafrance, David G.

1980 "Madero, Serdán y los albores del movimiento revolucionario en Puebla", en Historia Mexicana, 115, XXIX, enero-mayo de 1980, pp. 472-507.

Latourette, Kenneth Scott

1953 A History of Christianity, Nueva York, Harper and Brothers, 1953, 1516 pp.

Leal, Juan Felipe, y José Woldenberg

1980 La clase obrera en la historia de México, del estado liberal a los inicios de la dictadura porfirista, México, Siglo XXI, 1980, 301 pp.

Leal, Juan Felipe

1976 La hacienda mexicana, México, UNAM, 1976.

Lister, Florence y Robert

1966 Chihuahua, a Storehouse of Storms, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1966.

Ludlow, Leonor

- 1977 "Crecimiento económico y dependencia dentro del porfiriato", en Estudios Políticos, 1977, nº 13-14, pp. 7-21.

Madero, Francisco I.

- 1908 La sucesión presidencial en 1910, El Partido Nacional Democrático, San Pedro, Coahuila, Diciembre de 1908.

Márquez, Enrique

- 1986 "Tierra, clanes y política en la Huasteca Potosina (1797-1843), en Revista Mexicana de Sociología, enero-marzo de 1986, nº 1, pp. 201-215.

Martínez Jiménez, Alfonso

- 1973 "La educación elemental en el Porfiriato", en Historia Mexicana, vol. XXII, 1973, pp. 514-552.

Martínez López, Joel

- 1974 Orígenes del presbiterianismo en México, Matamoros, Tamaulipas, s. e., 1974, 238 pp.

Mateos, José María

- (1884) Historia de la masonería en México desde 1806
1965 hasta 1884, México, 1965; 1a. ed., 1884.

Meade, Joaquín

- 1970 Historia de Valles, monografía de la Huasteca
Potosina, México, Sociedad Potosina de Estu-
dios Históricos, San Luis Potosí, 1970, 319
pp.

Mejía Zúñiga, Raúl

- 1962 Moisés Sáenz, educador de México, Monterrey,
Impresiones, S. A., 1962, 164 pp.

Mendoza Vargas, Eutiquio

- 1960 Gotitas de placer y chubascos de amargura,
memorias de la Revolución mexicana en las
Huastecas, México, 1960, 150 pp.

Meneses Morales, Ernesto

- 1983 Tendencias educativas oficiales en México
1821-1911, México, Porrúa, 1983, 787 pp.

Meyer, Jean

- 1973 La Révolution mexicaine, Paris, Calmann-Lévy,
1973.

Meyer, Jean

1975 La Christiade, París, Payot, 1975.

Meyer, Jean

(1979) El catolicismo social en México hasta 1913,

1985 México, Instituto Mexicano de Doctrina Social
Cristiana, 1985, 1a. ed. en Christus, noviem-
bre de 1979, pp 33-40.

Meyer, Jean

1986 "Haciendas y ranchos, peones y campesinos en
el porfiriato. Algunas falacias estadísti-
cas", en Historia Mexicana, enero-marzo de
1986, nº 3, pp. 477-510.

Meyer, Michael C. (M)

1984 El rebelde del norte, Pascual Orozco y la Re-
volución, México, UNAM, 1984, traducción de
Carolina Espejel Sherman, 197 pp.

Millet, Richard

1978 "John Wesley Butler and the Mexican Revolu-
tion, 1910-1911", en Studies in The Social
Sciences (West Georgia College), 1978, nº 17,
pp. 73-87.

Mora, José María Luis

1963 Obras sueltas, México, Porrúa, 2a. ed., 1963,
774 pp.

Morales Jiménez, Alberto

1960 Hombres de la Revolución Mexicana, México,
I.N.H.E.R.M., 1960, 300 pp.

Morales, Juan Bautista

1833 Disertación contra la tolerancia religiosa,
Imprenta Galván, México, 1833.

Moreau, Pierre-François

1978 Les Racines du libéralisme, Paris, Seuil,
1978, 184 pp.

Moreno, Manuel M.

1977 Historia de la Revolución en Guanajuato, Mé-
xico, I.N.H.E.R.M., 1977.

Moses, Jasper T.

1907 Today in the Land of Tomorrow, a Study in the
Development of Mexico, Indianapolis, The
Christian Woman's Board of Missions, 1907.

Neira Barragán, Félix

- 1969 Andrés Osuna, Escuela Normal de Coahuila,
Edición de homenaje, Saltillo, Impresores del
Norte, 1969, 60 pp.

Nicolás, Augusto

- 1856 El protestantismo y todas las herejías, de la
relación que tienen, México, 1856.

Ocampo, Melchor

- 1958 La religión, la iglesia y el clero, México,
Empresas Editoriales, 1958, 237 pp.

Olea, Héctor R.

- 1964 Breve Historia de la Revolución en Sinaloa,
México, I.N.H.E.R.M., 1964, 95 pp.

Ormaechea y Ernáiz, Juan Bautista

- 1877 Carta pastoral sobre protestantismo y franc-
masonería que dirige a sus diocesanos el
Illmo. Sr. Obispo de Tulancingo, Imprenta de
Lara, México, 1877.

Ortega y Medina, Juan P.

- 1976 La evangelización puritana en norteamérica,
México, FCE, 1976.

Osuna, Andrés

- 1911 "After Diaz, What?", en The Methodist Quarterly Review, julio de 1911, pp. 484-490.

Osuna, Andrés

- 1914 "The Real Cause of the Trouble in Mexico", en The Methodist Quarterly Review, abril de 1914, pp. 224-241.

Osuna, Andrés

- 1943 Por la escuela y por la Patria, México, Casa Unida de Publicaciones, 1943, 318 pp.

Padua, Cándido Donato

- (1936) El movimiento revolucionario de 1906 en el
1941 sur de Veracruz. Relación cronológica de las
actividades del PLM en los ex centros de
Acayucan, Minatitlán, San Andrés Tuxtla, y el
centro del país, Tlalpan, 1941, 1a. ed. 1936,
196 pp.

Pasquel, Leonardo

- 1971- La Revolución en el Estado de Veracruz, Méxi-
1972 co, I.N.H.E.R.M., 1971-1972, 2 t.

Peña Samaniego, Heriberto

- 1975 Río Blanco, el Gran Círculo de Obreros Libres y los sucesos del 7 de enero de 1907, México, CEHSMO, 1975.

Peñafiel, Antonio

- 1905 Resumen general del censo de la República Mexicana verificado el 28 de octubre de 1900, México, Ministerio de Fomento, Imprenta de la Secretaría de Fomento, 1905.

Pereira de Queiroz, María Isaura

- (1969) Historia y etnología de los movimientos mesiánicos, México, Siglo XXI, 1978, 1a. ed., 1969, 354 pp.

Pérez Lugo, José

- 1926 La cuestión religiosa en México. Recopilación de leyes, disposiciones legales y documentos para el estudio de este problema político en México, México, 1926.

Planchet, Regis

- 1906 La cuestión religiosa en México o sea la vida de Benito Juárez, Roma, Librería Pontificia, 1906, 319 pp.

Planchet, Regis

- 1928 La intervención protestante en México y Sud América, El Paso, Texas, Editorial de la Revista Católica, 1928, 199 pp.

Poulat, émile

- 1982 Modernistica, Horizons, Physionomies, Débats, París, Nouvelles éditions latines, 1982, 310 pp.

Prien, Hans Jurgen

- 1985 La historia del cristianismo en América Latina, Salamanca, Sígueme, 1985, 1236 pp.

Prieto, Guillermo

- 1877-1878 Viaje a los Estados Unidos, Imprenta del Comercio de Dublán y Chávez, México, 1877-1878, 3 vols.

Protesta del excelentísimo Señor Doctor Don Pelagio Antonio

- 1858 de Labastida y Dávalos, obispo de Puebla contra algunos de los artículos sancionados en la Constitución de la República Mexicana, publicada en su diócesis, el 12 de abril de 1857, Imprenta de N. Vega, Puebla, 1858.

Ramírez, Alfonso Francisco

- 1970 Historia de la Revolución mexicana en Oaxaca,
México, I.N.H.E.R.M., 1970, 223 pp.

Randall, Robert W.

- 1977 Real del Monte: una empresa minera británica
en México, México, FCE, 1977.

Rankin, Melinda

- (1875) Veinte años entre los mexicanos, México, Casa
1958 Unida de Publicaciones, 1958, 1a. edición en
inglés, 1875, 164 pp.

Reina, Leticia

- 1980 Las rebeliones campesinas en México (1819-
1906), México, Siglo XXI, 1980, 437 pp.

Refutación de los errores contenidos en la carta que el

- 1871 Presbítero D. Manuel Aguas ha publicado al
abrazar el protestantismo, por un sacerdote
católico, edición de La Voz de México, Im-
prenta de Ignacio Cumplido, México, 1871.

Reyes Heróles, Jesús

- 1956- El liberalismo en México, México, UNAM, 3 to-
1958- mos 1956-1958-1961, 427 pp., 468 pp. y 681
1961 pp.

Rocafuerte, Vicente

- 1831 Ensayo sobre tolerancia religiosa, México,
Imprenta de Manuel Rivera, 1831.

Roeder, Ralf

- 1973 Hacia el México moderno, Porfirio Díaz, Méxi-
co, Fondo de Cultura Económica, 1973, 2
tomos.

Roel, Santiago

- (1938) Nuevo León, Apuntes históricos, Monterrey,
 1948 1948, 1a. ed. 1938, 309 pp.

Roma y el evangelio, estudios filosófico-religiosos, teóri-

- 1876 co-prácticos publicados por el círculo cris-
tiano espirita de Lérída y reimpreso por el
círculo espirita "Buena Esperanza" de Monte-
rrey, Monterrey, A. Lagrange Lagrange y Her-
manos, 1876.

Romero, Matías

- 1898 Mexico and the United States, a Study of Sub-
jects Affecting their Commercial and Social
Relations Made with a View to their Promo-
tion, Nueva York, Putnam Sons, 1898.

Rosenzweig, Fernando

- 1965 "El desarrollo económico de México de 1877 a 1911", en El Trimestre Económico, XXXII, 127, 1965, pp. 405-454.

Rubluo, Luis

- 1983 Historia de la Revolución Mexicana en el estado de Hidalgo, tomo I, México, INHERM, 1983, 179 pp.

Ruiz, Ramón Eduardo

- (1980) México, la gran rebelión, 1905-1924, México, Era, 1984, 1a. ed. en inglés 1980, traducción de José Luis González, 444 pp.

Saez, Carmen

- 1986 "La Libertad, periódico de la dictadura porfirista", en Revista Mexicana de Sociología, Año XLVIII, nº 1, enero-marzo de 1986, pp. 217-236.

Sáenz, Moisés

- (1939) México íntegro, México, Sep-80, 1982, 194 pp.
1982 1a. ed., 1939.

Salmans, Levi B.

- 1919 La obra médica evangelista, Guanajuato, Imprenta La Salud, 1919, 416 pp.

Sánchez Escobar, Rafael

- 1934 Episodios de la Revolución Mexicana en el Sur, México, Talleres Tipográficos, 1934, 187 pp.

Sánchez García, Alfonso

- 1974 Historia del Estado de México, Toluca, Editorial Regina de los Angeles, 1974.

Sánchez Lamago, Miguel A.

- 1976 Historia militar de la Revolución Mexicana en la época maderista, México, INHERM, 1976, tomo I, 310 pp.

Schmitt, Karl M.

- 1983 "American Protestant Missionaries and the Diaz Regime in Mexico: 1876-1911", en Journal of Church and State, primavera de 1983, pp. 253-277.

Schryer, Franz Josef

- 1979 "A Ranchero Economy in Northwestern Hidalgo, 1880-1920", en Hispanic American Historical Review, 1979, pp. 418-443.

Schryer, Franz Josef

- 1980 Una burguesía campesina en la Revolución mexicana, los rancheros de Pisaflores, México, Era, 1980.

Schryer, Franz Josef

- 1983 "From rancheros to pequeños propietarios: agriculture, class structure and politics in the Sierra de Jacala, Mexico, en Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, nº 34, junio de 1983, pp. 41-58.

Sierra, Justo

- 1940 Evolución política del pueblo mexicano, México, FCE, 1940.

Sinkin, Richard N.

- 1979 The Mexican Reform, 1855-1876, A Study in Liberal Nation-Building, Austin, Texas, University of Texas Press, 1979, 263 pp.

Sordo Cedeño, Reynaldo

- 1983 "Las sociedades de socorros mutuos, 1867-1880", en Historia Mexicana, 1983, 129, pp. 72-96.

Souvenir Book of the Golden Anniversary of the Methodist

- 1924 Episcopal Church in Mexico, 1873-1923, México, Casa Unida de Publicaciones, 1924, 212 pp.

Staples, Anne

- 1976 La Iglesia en la Primera República Federal Mexicana, 1824-1835, México, Sep Setentas, 1976, 167 pp.

Syllabus o catálogo de los principales errores de nuestra

- 1865 época, publicado en Roma, de orden del Sumo Pontífice junto con la encíclica Quanta Cura, de 8 de diciembre de 1865, Imprenta de Rodríguez, Guadalajara, 1865, 233 pp.

Taracena, Alfonso

- 1960 La verdadera Revolución Mexicana, Primera etapa 1901-1913, t. 1, México, Editorial Jus, 1960, 407 pp.

Taracena, Alfonso

- 1981 Historia de la Revolución en Tabasco, México,
Consejo Editorial del Gobierno del Estado de
Tabasco, 1981.

Teja Andrade, Jesús

- 1978 Zitácuaro, monografías municipales del estado
de Michoacán, México, Imprenta Madero, 1978.

Tercer censo de población de los Estados Unidos Mexicanos

- 1918- verificado el 27 de febrero de 1910, México,
1920 Oficina Impresora de la Secretaria de Hacien-
da, 1918-1920.

Troeltsch, Ernst

- (1911) El protestantismo y el mundo moderno, México,
1951 FCE, 1951, 137 pp., 1a. ed. alemana, 1911,
traducción de Eugenio Imaz.

Valadés, José C.

- 1948 El Porfirismo, historia de un régimen, Méxi-
co, Editorial Patria, 1970, 319 pp.

Valdés, José Santos

- 1973 Matamoros, ciudad lagunera, México, 1973.

Varetto, Juan C.

- 1918 Diego Thomson, Buenos Aires, Imprenta Bautis-
 ta, 1918.

Varga, Florencio

- 1867 Verdadera historia de los pontífices o sea
 refutación del cuaderno intitulado "Desperta-
 dor de los fanáticos, extracto de los retra-
 tos de varios papas", Guadalajara, Imprenta
 de Dionisio Rodríguez, 1867, 158 pp.

Vargas-Lobsinger, María

- 1984 La hacienda de "La Concha", una empresa algo-
 donera de La Laguna, 1883-1917, México, UNAM,
 1984, 166 pp.

Vaughan, Mary Kay

- 1982 Estado, clases sociales y educación en Méxi-
 co, México, Sep/80, 1982, t. 1. Traducción
 de Martha Amorín de Pablo, 289 pp.

Vázquez, Apolonio, C.

- (1930) Los que sembraron con lágrimas, apuntes his-
 tóricos del presbiterianismo en México, (edi-
 ción del mauscrito original de 1930), México,
 Publicaciones El Faro, 1985, 351 pp.

Vázquez, Josefina Zoraida

- (1970) Nacionalismo y educación en México, México,
1979 El Colegio de México, 1979. 1a. ed. 1970, 331
pp.

Viafora, Paul Eiser

- 1974 "Durango and the Mexican Revolution", en New Mexico Historical Review, XI-IX: 3, 1974, pp. 221-240.

Villarello Vélez, Ildefonso

- 1970 Historia de la Revolución mexicana en Coahuila, México, I.N.H.E.R.M., 1970, 322 pp.

Wasserman, Mark

- "The Social Origins of 1910 Revolution in Chihuahua", en Latin-American Research Review, vol. XV, nº 1, pp. 15-40.

Weckmann, Luis

- 1984 La herencia medieval en México, México, El Colegio de México, 1984, 2 tomos.

Williman, John B.

- 1976 La Iglesia y el Estado en Veracruz, 1840-1940, México, Sep/Setentas, 1976. Traducción de Ana Elena Lara Zúñiga, 189 pp.

Winton, George B.

- 1904 "Porfirio Diaz and the Mexican Republic", en The Methodist Quarterly Review, julio de 1904, pp. 479-489.

Winton, George B.

- 1910 "Porfirio Diaz, 30 Years President of Mexico", en The Methodist Quarterly Review, octubre de 1910, pp. 663-675.

Winton, George B.

- 1913 Mexico Today, Social, Political and Religious Conditions, Nueva York, The Methodist Book Concern, 1913, 235 pp.

Womack, John Jr.

- (1969) Zapata y la Revolución mexicana, México, Siglo XXI, 1980, 11a. edición, 1a. ed. en español 1969, 1a. ed. en inglés 1969, traducción de Francisco González Arámburu, 443 pp.

Yáñez, Agustín, y Catalina Sierra

- 1963 Archivo de Don Francisco I. Madero. Epistolario 1900-1909, México, Ediciones de la Secretaría de Hacienda, 1963.

Yáñez, Agustín, y Catalina Sierra

- 1966 Archivo de Don Francisco I. Madero. Epistolario 1910, México, Ediciones de la Secretaría de Hacienda, 1966.

Zavala, Lorenzo de

- 1834 Viaje a los Estados Unidos del Norte de América, París, 1834.

Zea, Leopoldo

- 1963 Del liberalismo a la revolución en la educación mexicana, México, Instituto Federal de Capacitación del Magisterio, 1963.

Zea, Leopoldo

- 1968 El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

Zorrilla, Luis G.

- 1969 Historia de las relaciones diplomáticas entre los Estados Unidos y México, México, Porrúa, 1969, tomo 1.

Zuno, José G.

- 1964 Historia de la Revolución en el Estado de Jalisco, México, I.N.H.E.R.M., 1964, 136 pp.

TESIS

Baldwin, Deborah Jo

- 1979 "Variation Within the Vanguard, Protestants and the Mexican Revolution". (Ph. D.) The University of Chicago, Chicago, 1979, 403 pp.

Conger, Robert D.

- 1985 "Porfirio Diaz and the Church Hierarchy, 1876-1911". (Ph. D.) The University of New Mexico, Albuquerque, 1985, 248 pp.

Helms, James

- 1955 "Origin and Growth of Protestantism in Mexico to 1920". (Ph. D.) University of Texas, 1955.

McKechnie, Mariane E.

- 1970 "The Mexican Revolution and the National Presbyterian Church of Mexico, 1910-1940". (Ph. D.) The American University, 1970.

Penton, Marvin J.

- 1965 "Mexico's Reformation, a History of Mexican Protestantism". (Ph. D.) University of Iowa, 1965.

Porter, Eugene O.

1936 "History of Methodism in Mexico". (Ph. D.)
Ohio State University, 1936.

ENTREVISTAS

Sr. Gonzalo Báez Camargo, ex alumno del Instituto Metodista Mexicano de Puebla entre 1908 y 1916, México, D. F., mayo de 1978.

Sr. Agustín Romero López, ex alumno del Instituto Metodista Mexicano de Puebla entre 1910 y 1912 y pastor metodista en la región de Tlaxcala durante la Revolución, Querétaro, Querétaro, junio de 1983.

Sra. Adela Gutiérrez Colín, hija de Aurora Colín, miembro de la Sociedad Presbiteriana de Zitácuaro, Zitácuaro, Michoacán, 20 de febrero de 1987.

Sr. Antonio Manjarrez Colín, hijo de Herminia Colín, sobrino de Aurora Colín, miembro de la Sociedad Presbiteriana de Zitácuaro, Zitácuaro, Michoacán, 28 de diciembre de 1986.

Dr. Enrique Reyna Vaca, primo de los hermanos Vaca de Tuxpan, Michoacán, presbiterianos y masones, Zitácuaro, Michoacán, 14 de marzo de 1987.

SIGLAS Y REFERENCIAS

ABCFM	American Board of Commissioners for Foreign Missions.
<u>ACI</u>	<u>El Abogado Cristiano Ilustrado.</u>
<u>AE</u>	<u>La Antorcha Evangélica.</u>
AGN	Archivo General de la Nación.
AGRE	Archivo General de la Secretaría de Relaciones Exteriores.
<u>AIMEM</u>	<u>Actas de las conferencias anuales de la Iglesia Metodista Episcopal de México.</u>
AM-CBNV 1889-1894	Archivo Metodista, Cartas de Benjamín N. Velasco, 1889-1894.
AM-CJR 1904-1905	Archivo Metodista, Cartas de José Rumbia, 1904-1905.
AM-DJPH 1912-1915	Archivo Metodista, Diario de John P. Hauser, 1912-1915.
AM-LFPL 1907	Archivo Metodista, Cartas de Frederick P. Lawyer, 1907.
AM-LJWB 1880-1885	Archivo Metodista, Cartas de John Wesley Butler, 1880-1885.
AM-LJWB 1903-1915	Archivo Metodista, Cartas de John Wesley Butler, 1903-1915.
AM-LWB 1873-1876	Archivo Metodista, Cartas de William Butler, 1873-1876.

AM-LWC 1873-1877	Archivo Metodista, Cartas de William Cooper, 1873-1877.
<u>ARABCFM</u>	<u>Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions.</u>
<u>ARMEC</u>	<u>Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church.</u>
<u>ARMECS</u>	<u>Annual Report of the Board of Missions of the Methodist Episcopal Church South.</u>
<u>AV</u>	<u>El Amigo de la Verdad.</u>
<u>BM</u>	<u>El Boletín Masónico.</u>
<u>CB</u>	<u>El Cristiano Bautista.</u>
<u>CCW</u>	<u>The Congregationalist and Christian World.</u>
<u>CP</u>	<u>El Colmillo Público.</u>
CPD L. C. D.	Colección Porfirio Díaz, Legajo, Caja, Documento.
<u>DH</u>	<u>El Diario del Hogar.</u>
<u>DHRM</u>	<u>Documentos históricos de la Revolución Mexicana.</u>
DLI C. L.	Archivo Bernardo Reyes, Caja, Legajo.
<u>EA</u>	<u>El Anticlerical.</u>
<u>EB</u>	<u>El Bautista.</u>
<u>EC</u>	<u>El Constitucional.</u>
<u>ED</u>	<u>El Demócrata.</u>
<u>EE</u>	<u>El Estandarte.</u>

<u>EF</u>	<u>El Faro.</u>
<u>EI</u>	<u>El Imparcial.</u>
<u>EM</u>	<u>El Evangelista Mexicano.</u>
<u>EN</u>	<u>El Nigromante.</u>
<u>EP</u>	<u>El País.</u>
<u>EPU</u>	<u>El Pueblo.</u>
<u>ET</u>	<u>El Testigo.</u>
<u>EX</u>	<u>El Explorador.</u>
<u>GA</u>	<u>El Grano de Arena.</u>
<u>HA</u>	<u>El Hijo del Ahuizote.</u>
<u>HM</u>	<u>Historia Mexicana.</u>
<u>HT</u>	<u>El Hijo del Trabajo.</u>
<u>IE</u>	<u>La Ilustración Espirita.</u>
<u>LA</u>	<u>La Ley de Amor.</u>
<u>LAC</u>	<u>La Actualidad.</u>
<u>LAF</u>	Catálogo de la Colección Lafragua de la Biblioteca Nacional de México.
<u>LM</u>	<u>La Luz en México.</u>
<u>LP</u>	<u>La Patria.</u>
<u>MACMEC</u>	<u>Minutes of the Annual Conference of the Methodist Episcopal Church South.</u>
<u>MC</u>	<u>El Mundo Cristiano.</u>
<u>MH</u>	<u>The Missionary Herald.</u>
<u>MI</u>	<u>México Intelectual.</u>
<u>MQR</u>	<u>The Methodist Quarterly Review.</u>

<u>MR</u>	<u>El Monitor Republicano.</u>
<u>MRW</u>	<u>The Missionary Review of the World.</u>
<u>MT</u>	<u>Missionary Tidings.</u>
<u>OE</u>	<u>La Ofrenda Escolar.</u>
<u>PCBFM-MCR vol. f.</u>	<u>Presbyterian Church Board of Foreign Missions, Mexican Church Records, volumes, folio.</u>
<u>PL</u>	<u>El Partido Liberal.</u>
<u>PW</u>	<u>Presbyterian Work in Mexico.</u>
<u>RE</u>	<u>Regeneración.</u>
<u>SL</u>	<u>El Sufragio Libre.</u>
<u>VJ</u>	<u>La Voz de Juárez.</u>
<u>VM</u>	<u>La Voz de México.</u>

RESUMEN DEL CONTENIDO DE LA TESIS

Entre 1872 y 1911 se difundieron en México alrededor de 600 congregaciones protestantes, asociaciones religiosas que se caracterizaron por su anticatolicismo, así como por su defensa de un liberalismo radical, opuesto al liberalismo conservador adoptado por el gobierno de Porfirio Díaz a lo largo de más de 30 años. Nuestro principal interés en esta tesis consistió en indagar cómo surgieron esas asociaciones, cuáles fueron las pautas de su difusión, de qué tipo de prácticas e ideologías fueron portadoras y cuál fue la actitud política y social que asumieron durante el período considerado.

El origen de esas sociedades se encuentra en el conflicto entre el Estado liberal y la Iglesia Católica, conflicto cuya expresión jurídica fueron, en particular, las Leyes de Reforma, que radicalizaron la Constitución de 1857 en el aspecto religioso.

Con el afán de doblegar definitivamente a esa institución religiosa, pilar de la sociedad tradicional, los liberales radicalizados intentaron crear, sin éxito, un cisma católico; no obstante, sus intentos desembocaron en el surgimiento de asociaciones religiosas reformistas, independientes de la Iglesia Católica Romana, que tomaron como mo-

delo a las sociedades de pensamiento, en especial las logias masónicas.

Ese movimiento reformista religioso recibió un nuevo impulso al integrarse a las sociedades protestantes, de origen estadounidense, las cuales proporcionaron a los dirigentes mexicanos del movimiento los recursos económicos, la red educativa y la prensa que les permitieron fomentar la creación y desarrollo de asociaciones protestantes anticatólicas en el contexto de un enfrentamiento redoblado entre el Estado liberal, encabezado por Sebastián Lerdo de Tejada, y la Iglesia Católica Romana.

La crisis política provocada por la reelección de Lerdo y el triunfo militar del movimiento de Tuxtepec, dirigido por Porfirio Díaz, no afectó la existencia de las sociedades protestantes, puesto que se conservaron los principios jurídicos reformistas que garantizaban esa existencia.

A partir de 1877 y hasta 1911, las sociedades protestantes experimentaron una amplia difusión en distintas regiones del territorio mexicano en las que, en su coexistencia con las minorías liberales esencialmente rurales, fortalecieron su tradición liberal radical anticatólica, sus anhelos de mayor autonomía local o regional con respecto a los grupos de poder liberales conservadores urbanos y, también, reclutaron a sus miembros de entre los nuevos sectores sociales en transición, cuya precaria situación económica los

impulsaba a integrarse a esas formas de asociación que les proporcionaban cierta solidaridad, además de la posibilidad de una educación para sus hijos.

Las asociaciones protestantes, fruto de la iniciativa privada, constituyeron espacios de desarrollo de una pedagogía liberal radical centrada en la afirmación y la valorización del individuo-ciudadano como sujeto religioso, político y social, pedagogía que fue fomentada tanto en las escuelas como en los actos cívicos religiosos, en los que las fiestas liberales se celebraban dándoles un contenido anticatólico y antiporfirista, ya que mediante ellas se denunciaba la política de conciliación y las continuas reelecciones.

Esa doble oposición, a la institución religiosa, portadora de valores y prácticas tradicionales corporativas, y al Estado liberal conservador, defensor de un liberalismo autoritario que, en nombre de la paz y el progreso, posponía las prácticas democráticas, fue característica de la pedagogía de las sociedades protestantes, las cuales, contrariamente a esas dos instituciones, abogaban por el libre albedrío del individuo y, así, por los derechos cívicos como aplicación del principio liberal de la soberanía del pueblo.

Consecuentes con esa pedagogía, las redes liberales radicales formadas por las asociaciones protestantes constituyeron uno de los elementos del frente liberal de oposición al régimen de Díaz entre 1877 y 1911. Su participación en

los movimientos liberales de oposición se dio particularmente en 1895 y 1896, cuando se formó el Grupo Reformista y Constitucional, dirigido por la prensa liberal independiente, con el propósito de reivindicar la estricta aplicación de las leyes, tanto en materia religiosa como política.

En 1901, nuevamente, las sociedades protestantes participaron de una manera activa en la formación de la Confederación de Clubes Liberales bajo la conducción de un núcleo de jóvenes intelectuales potosinos; pero, mientras que éstos evolucionaron hacia el anarcosindicalismo debido a la represión del régimen, los miembros de las sociedades protestantes continuaron con sus prácticas pedagógicas liberales radicales con la esperanza de lograr el cambio político por la vía electoral. Así se explica su reducido apoyo a los movimientos de agitación magonista entre 1906 y 1908 y su amplio respaldo al antirreeleccionismo, encabezado por Francisco I. Madero, ya que este nuevo movimiento representaba la construcción de un espacio político más amplio en el que podrían participar esos actores democráticos forjadores del pueblo nuevo que reivindicaría su participación cívica. Por lo tanto, superando momentáneamente su anticatolicismo radical, las sociedades protestantes aceptaron tomar parte en ese amplio compromiso, que incluía a los católicos democráticos en una unión sagrada contra la dictadura, y formaron una de las bases del movimiento antirreeleccionista.

La represión contra dicho movimiento y el llamamiento de Madero a la insurrección las impulsaron a abandonar su pacifismo electoral y a participar tanto en los estallidos prerrevolucionarios de mayo a septiembre de 1910 como en los focos revolucionarios de Chihuahua y Tabasco en noviembre y diciembre de ese mismo año. Con la expansión del movimiento revolucionario en los primeros meses de 1911 en distintas regiones y poblaciones del país, se confirma la participación en él de muchos miembros y dirigentes de las sociedades protestantes.

El triunfo de Madero fue considerado por las sociedades protestantes como el de las ideas liberales reformistas, en el sentido de la conquista de los derechos políticos del ciudadano y de la posibilidad de profundizar la pedagogía liberal forjadora del pueblo moderno, conjunto de individuos-ciudadanos, como base de una estructura política democrática.

En cuanto sociedades de pensamiento, las agrupaciones protestantes constituyeron formas prepolíticas de creación de redes liberales radicales en ese contexto de bloqueo político autoritario y antidemocrático representado tanto por el liberalismo conservador como por la principal institución religiosa productora de valores y prácticas corporativas.

Datos biográficos del autor.

Jean-Pierre Bastian, de nacionalidad Suiza, nació el 24 de mayo de 1947 en Alès (Gard), Francia. Está casado con Danielle Vuille y tiene dos hijos, Laure y Antoine. Cursó sus estudios en el Lyceo de Alès (Gard), Francia; obtuvo el bachillerato en el área de filosofía en la Academia de Montpellier, Francia, en 1966. Siguió estudios de teología en la Universidad de Lausanne, Suiza, donde obtuvo el título de Licenciado en 1973 con una tesis en historia de la Iglesia intitulada "La guerre des Camisards, 1702-1704, une analyse diachronique et synchronique". Se especializó sobre América Latina en la Escuela de Altos Estudios de América Latina de la Sorbonne, París, Francia, donde obtuvo el Diploma de Estudios Profundizados (D.E.A.) sobre América Latina en 1976. Cursó el programa de doctorado en historia del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, México, en 1981, y terminó su tesis de doctorado en historia en 1987.

Ha sido profesor de sociología e historia en el Instituto Internacional de Estudios Superiores de la Ciudad de México desde 1975 hasta la fecha y profesor invitado en el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, el Instituto Francés de América Latina (cursos de Sorbonne)

y el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de México, Xochimilco.

Es investigador asociado del Centro de Estudios del Protestantismo de la Universidad de Estrasburgo, Francia, y miembro de la Conferencia Internacional de Sociología de la Religión (C.I.S.R.) y de la Conferencia de Historiadores Latinoamericanistas Europeos (AHILA).

Ha publicado varios artículos en revistas científicas sobre el tema del protestantismo en México y en América Latina. Es autor de Protestantismo y Sociedad en México (1983) y de Breve historia del protestantismo en América Latina (1986) y ha colaborado en varias obras colectivas sobre el tema.

Dirección permanente:
Route de Vevey 2,
1095 Lutry, Suiza.