

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial del
3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

CIUDAD DE MÉXICO ®

“EL MILAGRO DE SANACIÓN EN EL MOVIMIENTO
PENTECOSTAL EN MÉXICO. UNA EXPRESIÓN DE
RELIGIOSIDAD POPULAR PROTESTANTE EN LA PRIMERA
MITAD DEL SIGLO XX”.

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN HISTORIA

Presenta

CARLOS ENRIQUE TORRES MONROY

Director: Dra. Laura Pérez Rosales

Lectores: Dra. Marisol López Menéndez

Mtro. Ariel Enrique Corpus Flores

Ciudad de México

2019

AGRADECIMIENTOS

A lo largo de este recorrido he recibido apoyo de personas e instituciones a las que les debo mi total agradecimiento. Su aporte académico, financiero, emocional y familiar hicieron posible que esta tesis llegara a concluirse. Este reconocimiento es una prueba de las incontables horas de escritura no son del todo en solitario.

En primer lugar, hago un reconocimiento a mi familia que me ha acompañado en este camino llamado vida. A mi mamá Rosa María y hermana Esperanza por su entrega y amor incondicional. Agradezco a mi madre, profesora de primaria, por guiarme y alentarme a estudiar. A mi padrino, el Dr. Carlos Eslava, investigador emérito en la UNAM, por su apoyo, cariño y su ejemplo de pasión por el conocimiento. A mis tías Angela, Dolores y mi tío Luis Arturo (†) por todo su afecto.

Desde que inicié mi estancia en la Ibero recibí incontables y valiosas observaciones de la Dra. Laura Pérez Rosales, cuya dirección y apertura para trabajar un tema inusual como lo es el protestantismo, hizo posible que la investigación siguiera hasta curso final. A la Dra. Marisol López Menéndez, a la que conocí antes de entrar a la universidad, le agradezco sus comentarios y al espacio brindado en las mesas de trabajo que se han organizado en los encuentros de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. Al Mtro. Ariel Corpus no sólo le agradezco sus comentarios como especialista del fenómeno protestante en México, sino también por su valiosa amistad que comenzó hace casi diez años.

En el desarrollo de esta tesis también estuvo presente el Dr. Amílcar Carpio Pérez, con quien he compartido, además de una inestimable amistad, el interés por estudiar el fenómeno religioso desde la historia cultural y más recientemente desde las emociones y las sensibilidades colectivas. Varias de estas inquietudes las hemos ido desarrollando gracias a nuestra participación en la Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en América Latina (CEHILA), donde también he contado con el apoyo del Dr. Yves Solís Nicot y el padre Bob Wrigth. No quiero finalizar esta sección sin agradecer a la Mtra. Iliana Moreno Téllez, que también me ha brindado su extraordinaria amistad, así como su entusiasmo por la enseñanza de nuestra disciplina.

Mención aparte merece mi *alma mater*, la Escuela Nacional de Antropología e Historia y a mi director de tesis de licenciatura, el Dr. Pedro Quintino Méndez, quien me sigue aportando valiosos comentarios. A esta institución le agradezco por motivarme a participar en congresos académicos, en los cuales he conocido a profesores y compañeros que han retroalimentado mis investigaciones. De entre todos ellos, quiero agradecer al Dr. Ramiro Jaimes Martínez, por sus comentarios certeros; al Dr. Miguel Ángel Mansilla por haberme obsequiado libros sobre el pentecostalismo en Chile; y a la Mtra. Karla Arceo, quien me compartió documentos de una iglesia pentecostal de Guadalajara.

En este trayecto tampoco puedo olvidar a mis compañeros con los que compartí estos años de Maestría: Evelyn, Daniel, Charlie, Víctor, Aram, Adriana, Amelie, Vladimir, Monse, Rodrigo, José Yair, Javier, Natalia. Espero haber aportado con mis humildes comentarios o recomendaciones al desarrollo de investigaciones, así como ustedes lo hicieron de alguna u otra manera.

Agradezco también al personal del Archivo General de la Nación, de la Hemeroteca Nacional de la UNAM, de la Biblioteca y del Archivo Histórico de la Universidad Iberoamericana y de la Biblioteca Ulises Hernández del Seminario Metodista Gonzalo Báez Camargo, por las facilidades para consultar la información que sustenta esta tesis.

De igual forma, quiero agradecer a Verónica Garcés Castellanos por su apoyo en los trámites administrativos.

Por último, agradezco a las amistades que de alguna manera me han acompañado en este proceso. De manera especial agradezco y dedico estas líneas a la comunidad evangélica con la que he tenido la oportunidad de convivir y aprender.

Esta tesis fue elaborada gracias al apoyo económico del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología del 2017 al 2019

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.	1
BALANCE HISTORIOGRÁFICO DEL PENTECOSTALISMO MEXICANO	<u>13</u>
CAPÍTULO 1. EL PENTECOSTALISMO EN MÉXICO: LA GERMINACIÓN DE UNA DENOMINACIÓN PROTESTANTE	
1.1 Los cultos de avivamiento en el protestantismo en México	<u>33</u>
1.1.2 El predicador como gestor de los avivamientos	43
1. 2 Los mexicanos de Azuza Street y otros episodios de migrantes bautizados en el Espíritu	49
1.2.1 El sueño de predicar en México	55
1. 3 Pentecostalismo en territorio mexicano	60
1.3.1 Los “santos” pentecostales	69
CAPÍTULO 2. MILAGROS DE SANACIÓN DESDE LA PRENSA PROTESTANTE MEXICANA	
2. 1 La oferta del pentecostalismo	<u>74</u>
2. 2 La oferta de sanación	79
2. 3 Radiografía del testimonio de sanación	84
2. 4 La geografía del testimonio	98
2. 5 Las campañas de sanación	103
2. 6 Testimonios y exvotos: ventanas a la devoción popular.	113
CAPÍTULO 3. PERCEPCIÓN EXTERNA HACIA EL PENTECOSTALISMO	
3.1 Percepción desde el catolicismo	<u>119</u>
3.1.1 Percepción desde los laicos: la Acción Católica	124
3.2 Percepción desde el Estado mexicano	135
3.2.1 La aplicación de la ley	141
3.2.2 ¿Gobierno contra el pentecostalismo?	147
Conclusiones	<u>154</u>
Anexos	<u>167</u>
Referencias bibliográficas	<u>177</u>

INTRODUCCIÓN

En las siguientes líneas se contará la historia de un grupo de creyentes. Mexicanos que a mediados del siglo XX afirmaron haber sanado de sus enfermedades de manera milagrosa, sin intervención de médicos o medicinas; tan sólo con la oración. En algunos casos los enfermos oraban por sí mismos, pero en la gran mayoría éstos recibían apoyo de personas que oraban por ellos. A dichos individuos se les conoció como “hermanos”, debido a que se consideraban hijos de Dios, lo que creó una relación fraternal que incluía a los líderes, también conocidos como pastores. Esto se sabe gracias a que estas agrupaciones imprimieron periódicos donde se publicaban los testimonios de los enfermos, un relato de agradecimiento que contaba cómo había operado el milagro de sanación en sus vidas. Estas publicaciones pertenecieron a grupos que se autodenominaban *pentecostales*. Este término hace referencia al pasaje bíblico de *Hechos de los Apóstoles*, en la escena donde los seguidores de Jesús de Nazareth fueron “bautizados” con el Espíritu Santo durante la celebración judía de Pésaj o Pentecostés.¹ Como resultado de este acontecimiento algunos de los primeros cristianos, que se mencionan en los pasajes del Nuevo Testamento, recibieron dones para que les sirvieran en su labor misionera, como hablar en lenguas desconocidas, sanar a los enfermos, declarar profecías y expulsar a espíritus malignos de los cuerpos de las personas.

Esta narrativa bíblica inspiró durante siglos a distintos movimientos cristianos que la utilizaron para integrarla en sus prácticas litúrgicas, entre los que destacaron aquellos que promovían cultos con una intensa carga emocional para sus asistentes y que se expresaban en llantos, gritos, aclamaciones en lenguas indecibles, entre otros. Se trataba de ceremonias religiosas que invocaban la presencia del Espíritu Santo como una manera de renovar la fe de los creyentes. El primer contacto establecido con estas prácticas fue a raíz de la investigación de tesis de licenciatura en la que, mientras se indagaba sobre las semejanzas y

¹ Este pasaje se encuentra en *Hechos de los Apóstoles*, capítulo 2, versículos 1-13. Para referencias bíblicas se consultó una biblia basada en la traducción al castellano de Casiodoro de Reina hecha en 1569 y por Cipriano de Valera en 1602, conocida en el mundo protestante como biblias Reina-Valera. Una de las versiones más distribuidas de la Reina-Valera es una traducción revisada que se hizo en 1960 y que aún tiene preferencias entre los lectores creyentes, pese a que han salido nuevas traducciones acordes al lenguaje contemporáneo.

diferencias entre los grupos cristianos protestantes que llegaron a México en el último cuarto del siglo XIX, se encontraron referencias de unos *cultos de avivamiento*.² En estas reuniones, en las que se hacía mención al Espíritu Santo, se esperaba que los protestantes renovaran sus votos y los que no lo eran se adhirieran. Entre las agrupaciones que más promovieron estos cultos destacaron los metodistas, un movimiento que surgió a finales del siglo XVIII como un intento de renovación al interior de la Iglesia anglicana. Tal como se observó en la investigación de grado de licenciatura, y se observará en posteriores páginas de esta pesquisa, los movimientos ligados a la intervención del Espíritu Santo inspirados en los *Hechos de los Apóstoles* tenían la intención de reforzar el sentido de pertenencia religioso y la captación de nuevos adeptos, y que a su vez producían manifestaciones de corte sobrenatural, como hablar en lenguas desconocidas o sanar enfermos vía la oración.³

Pero antes de profundizar en este tema, es necesario introducirse en los términos que se emplearon durante la investigación. El primero es *protestantismo*, que surgió gracias a la Reforma que se fraguó en el siglo XVI y cuyos promotores recibieron el título peyorativo de protestantes. Si bien este proceso tuvo un cariz político, los motivos de los protestantes tuvieron que ver más con la religión. De acuerdo con el historiador y sociólogo Jean Baubérot, el movimiento protestante floreció gracias a su mensaje contrario a “ciertas costumbres, tradiciones o estructuras de la Iglesia Católica Romana en nombre del derecho que cada cristiano posee de responder libremente a las exigencias de la palabra de Dios tal y como la recibe por la fe y el testimonio interior del Espíritu Santo”.⁴ De lo anterior se desprendieron los principios del protestantismo: sólo la *fe*, sólo la *gracia*, sólo la *escritura*. Esta propuesta significó un descredito al sistema de sacramentos del catolicismo, cuyo seguimiento era indispensable para que los creyentes tuvieran la certeza de que sus almas tendrían un destino mejor después de la muerte. De esta manera se promovió la idea de que

² Torres Monroy, Carlos Enrique, *Trayectoria del metodismo mexicano en el ámbito del pluralismo religioso protestante*, 2013.

³ Esto no quiere decir que las manifestaciones ligadas al bautismo del Espíritu Santo sean exclusivas del protestantismo, ya que en la segunda década de 1960 apareció un movimiento de renovación carismática dentro del catolicismo, en el que también se replicaron las prácticas pentecostales como la glosolalia y la sanación. En México, este movimiento llegó la década siguiente en la Ciudad de México por un grupo de sacerdotes de la diócesis de New Orleans. Véase en Díaz de la Serna, María Cristina, *El movimiento de la Renovación Carismática*, p. 45. En esta investigación sólo se estudiarán las manifestaciones del Espíritu Santo dentro del protestantismo.

⁴ Baubérot, Jean, *Historia del protestantismo*, p. 7.

sólo la *fe* en la divinidad, por medio de su *gracia*, bastaba para salvar el alma del individuo sin la necesidad de hacer alguna obra o sin tener que recurrir a alguien, ya que podía acceder a la *escritura* bíblica como sustento de dicha creencia.

El movimiento reformista propició que a cualquier movimiento cristiano que adoptara estos principios recibieran el título genérico de *protestante*. De manera particular cada grupo comenzó a ser nombrado de forma específica: luteranos, por el monje agustino Martín Lutero; calvinistas, por el teólogo Juan Calvino; anabaptistas, por énfasis en la doctrina del bautismo; presbiterianos, por su liderazgo organizado en presbiterios; anglicanos, por su fundación en Inglaterra. A su vez, otros protestantes surgieron en el seno de las iglesias protestantes, como los puritanos y los metodistas, que se desprendieron del anglicanismo en un intento por establecer su propia reforma religiosa.

El conjunto de todas estas agrupaciones religiosas produjo reflexiones sobre el fenómeno de la división y distinción entre los protestantes. Al respecto, el teólogo estadounidense Richard Niebhuhr empleó el concepto de *denominación* en su obra *The Social Sources of Denominationalism*, para referirse a la crisis moral del protestantismo debido a sus constantes escisiones y a su falta de cooperación. Más allá de observar a los protestantes bajo la lupa sociológica de Max Weber y su clasificación en iglesias o sectas, Niebhuhr se centró en este “seccionalismo” para explicar el fracaso ético de una religión que atendía más a los intereses de la clase media que al de los grupos desheredados.⁵ Esta situación fue una de las consecuencias del proceso político que atravesó Estados Unidos, que pudo consolidar un sistema federal que no requería de una religión de Estado. Gracias a ello pudieron surgir diversas sociedades protestantes como la Iglesia Metodista Episcopal del Norte y del Sur, la Convención Bautista del Sur, la Iglesia Presbiteriana Cumberland, la Iglesia del Nazareno, la Iglesia Congregacional, los Discípulos de Cristo, Iglesia Adventista del Séptimo Día e incluso otras que se salían de la ortodoxia cristiana, como la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) o los Testigos de Jehová. Todas estas agrupaciones hicieron trabajo misionero en México, por lo que se puede sostener que el protestantismo mexicano tuvo una raíz más estadounidense que europea.

⁵ Cipriani, Roberto, *Manual de sociología de la religión*, pp. 180, 181.

Gracias a la perspectiva de Niebhuur el pentecostalismo puede considerarse como una denominación protestante estadounidense con orígenes diversos, por lo que es imposible afirmar que haya un solo fundador. Harold Bloom, en su obra *La religión en los Estados Unidos*, rastreó la manifestación pentecostal de hablar en lenguas entre agrupaciones en ambos lados del Atlántico. No obstante, el origen estadounidense del pentecostalismo lo ubicó entre los metodistas que celebraron el centenario de su iglesia en 1866 y que buscaban una renovación doctrinal, y en la difusión de una forma adicional para la obtención de gracia divina: el bautismo en el Espíritu Santo, que se evidenciaba cuando el creyente hablaba en lenguas desconocidas.⁶ Bloom también distinguió a los pentecostales de otros protestantes a partir del *éxtasis* que ocasionaban los cultos de invocación al Espíritu Santo. Se trataba de prácticas censurables realizadas por creyentes que, en la mayoría de los casos, ya eran rechazados por cuestiones raciales o económicas. Desde esta perspectiva, la oferta del pentecostalismo no consistió en atender las “preocupaciones sociales”, sino en reconfortar a sus seguidores con experiencias que demostraban que lo espiritual no podía ser superado por la “naturaleza, la razón y la sociedad”.⁷ Con esta concepción se fincaron las bases teológicas para legitimar manifestaciones desprendidas del bautismo espiritual, como la sanación milagrosa frente a la medicina natural.

ANALISIS DE FUENTES

Ante el panorama propuesto por la sociología y la antropología sobre la temática del pentecostalismo, cabe preguntarse ¿qué puede aportar la disciplina histórica al respecto? A diferencia de los especialistas de las demás disciplinas, el historiador no puede tener contacto directo con aquellos que afirmaron haber obtenido un milagro de sanación. Adentrarse en el universo mental de los creyentes es algo que ya había propuesto el historiador Marc Bloch para analizar a la sociedad del medioevo, época en la que la religión oficial se entretejió con la fe colectiva. Gracias a la lectura de ciertos documentos del momento se puede ver cómo la “vida religiosa se alimentaba de una magnitud de creencias y de prácticas que, unas veces legadas por magias milenarias, y otras, nacidas en una época reciente, en el seno de la civilización todavía animada de una gran fecundidad mítica, ejercían sobre la doctrina oficial

⁶ Bloom, Harold, *La Religión en Estados Unidos*, pp. 186, 187.

⁷ *Ibid.*, p. 189.

una constante presión”.⁸ Para el caso del pentecostalismo, las referencias documentales hacen referencia a una práctica religiosa colectiva que utilizó elementos mágicos para impactar en las bases de la ortodoxia protestante en los albores del siglo XX.

Dado que el grueso de las fuentes a utilizar fueron testimonios de sanación publicados en periódicos pentecostales mexicanos de la primera mitad del siglo XX, se problematizó sobre la veracidad de estas narrativas. Un posible eje de abordaje lo volvió a dar Bloch con su obra *Los reyes taumaturgos*, no tanto porque trata el tema de los poderes sanadores de los monarcas franceses e ingleses, sino por el procedimiento que el historiador le dio a su documentación. Con base en libros de cuentas, de limosnas, cuadros, grabados, manuscritos, entre otros, Bloch concluyó que los milagros de sanación de escrófulas fueron el resultado de creencias primitivas que “fortalecieron el rito de la unción y por la gran expansión de la leyenda monárquica hábilmente explotada por algunos políticos astutos”.⁹ Este planteamiento de la mentalidad primitiva partió de la reflexión que Bloch hizo tras su experiencia como militar en la Primera Guerra Mundial, donde experimentó los efectos de la miseria humana, entre los cuales destacó la circulación de rumores falsos que tenían bastante credibilidad, ya que los “estados de ánimo colectivos tienen suficiente poder para llegar a convertir una percepción errónea en leyenda”.¹⁰ En este sentido, la investigación sobre los milagros plasmados en las páginas de las publicaciones pentecostales conformarían una serie de noticias falsas, que sin embargo fueron aceptadas como verdad por un colectivo.

Junto a este enfoque, esta investigación retomó la propuesta del historiador Marc Angenot sobre el discurso social, que comprende todo aquello que se dice o se escribe en sociedades y momentos determinados. Para este autor los discursos sociales tienen una eficacia porque “son hechos que “funcionan independientemente” de los usos que cada individuo les atribuye, que existen “fuera de las conciencias individuales” y que tienen una “potencia” en virtud de la cual se imponen.”.¹¹ Con esta perspectiva es posible sostener que los testimonios de sanación milagrosa no provienen de documentación que estuvo aislada de su entorno, sino que respondieron a una necesidad social. Al margen de valorar los alcances y los límites de

⁸ Bloch, Marc, *La sociedad feudal*, p. 104.

⁹ Bloch, Marc, *Los reyes taumaturgos*, p. 526.

¹⁰ Bloch, Marc, *Historia e historiadores*, p. 179.

¹¹ Angenot, Marc, *El discurso social*, p. 23.

esta documentación, su circulación reflejó el deseo de instituciones religiosas y creyentes por dar a conocer sus ideas en el mundo de lo impreso.

El resto de las fuentes documentales que sustentaron esta investigación abordan la perspectiva de actores vinculados con la Iglesia católica y los distintos gobiernos mexicanos que tuvieron diferentes visiones hacia el protestantismo. En conjunto, estos documentos evocan a mentalidades colectivas que representan a otros desde sus particulares maneras de concebir el mundo. Esta cuestión fue planteada por el historiador Roger Chartier, quien manejó el concepto de *representación* al que, por un lado, incorporó la categoría de “colectiva” gracias a los trabajos de Emile Durkheim y Marcel Mauss, y por otro, adaptó las distintas definiciones de representación planteadas desde el Antiguo Régimen. Con estos elementos Chartier estableció que “la relación de representación se ve entonces alterada por la debilidad de la imaginación, que hace que se tome el señuelo por lo real, que considera los signos visibles como índices seguros de una realidad que no lo es”.¹² Bajo esta perspectiva, se puede afirmar que las fuentes que se refieren a los protestantes en general, desde la óptica del catolicismo y los políticos mexicanos, partió de imaginarios preconcebidos sobre una realidad difícil de entender, que el país se estaba abriendo poco a poco hacia una pluralidad de credos diferentes al católico, lo cual fisuraba las bases de una identidad que asociaba la nacionalidad con la religión.

Ante los parámetros del siglo XXI sería anacrónico juzgar a quienes se preocupaban por la presencia del protestantismo en México, cuando en realidad se trataba de un grupo bastante reducido en términos numéricos. Aun así, los datos censales apuntan a que de los más de 13 millones de mexicanos a principios del siglo XX, apenas poco menos de 60 mil eran protestantes; y cuando finalizó la década de 1950 los protestantes ya superaban el medio millón de individuos, de una población mayor a las 25 millones de personas.¹³ Este crecimiento paulatino no pasó por alto para los católicos mexicanos, a quienes les preocupó perder el monopolio religioso, y al Estado mexicano que debía autorizar a los nuevos centros de culto conforme a lo marcado por la legislación. Bajo este panorama se podría esperar a que los protestantes mexicanos y sus denominaciones fueran analizados como grupos

¹² Chartier, Roger, *El mundo como representación*, p. 59.

¹³ Datos tomados de los censos de 1900 y 1960. Estos números no toman en cuenta a la población de otras confesiones religiosas y la que se registró como sin religión.

subalternos. Este enfoque fue abordado por el historiador indio Saurabh Dube para comprender la relación de misioneros extranjeros con los conversos en la India y concluyó que estos personajes “son “subalternos” de manera incompleta: sus acciones contienen una crítica y una resistencia insuficientes, en particular en lo que se refiere al evangelizador estadounidense y a la potencia colonial”.¹⁴ En esta investigación se respalda el hecho de que estos sectores, a pesar de que su condición minoritaria los volvió objeto de señalamientos e incluso violencia física, la categoría de subalternos se quedaría incompleta si no se toma en cuenta que la figura del misionero pentecostal fue ocupada por sectores desplazados de la sociedad o de la jerarquía del resto de iglesias protestantes. Por lo tanto, dicha reflexión arrojó la interrogante de cómo hacer hablar a estos agentes religiosos.

Como ya se ha mencionado, el grueso de las fuentes para esta investigación se centró en publicaciones periódicas distribuidas por iglesias pentecostales o que simpatizaban con esta denominación. Entre los materiales a los que se tuvo acceso en la Hemeroteca Nacional de la UNAM fueron *El Consejero Fiel*, del Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente; *El Exégeta*, de la Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús; *Luz y Restauración*, de la Iglesia Evangélica Independiente; *El Mensajero Pentecostés*, de la Iglesia Cristiana Independiente; y *El Pastor Rural*, publicación independiente. Poco se sabe del número de ejemplares que se llegaron a imprimir. Es posible que por la dimensión de esas congregaciones pentecostales la distribución de números haya sido inconstante. Una excepción a esto es *El Pastor Rural*, que proporcionó información sobre su distribución: de 3 mil ejemplares mensuales en 1947 a 12 mil en 1950. ¿Cómo explicar este número? El alcance de este periódico, con base en la sección de correspondencia, se debe gracias a que se distribuía por México, Estados Unidos y varios países latinoamericanos. Este impacto transnacional es viable si se toma en cuenta que el periódico metodista *El Abogado Cristiano Ilustrado* mandaba ejemplares a Latinoamérica desde 1877.¹⁵

Otra fuente que respalda la transcendencia de la prensa protestante mexicana es el libro *El Protestantismo en México*, una obra católica que proyectaba la preocupación el crecimiento de los protestantes en el país. Dicha inquietud se sustentó por la amplia circulación de

¹⁴ Dube, Saurabh, *Genealogías del presente*, p. 24.

¹⁵ Ruiz Guerra, Rubén, *Hombres nuevos*, p. 36.

periódicos de esas agrupaciones a las que llamaban “sectas”. De acuerdo con las pesquisas de los autores, algunos vinculados con el Seminario Pontificio de Montezuma, se detectó que en 1939 había más de veinticinco publicaciones de diferentes denominaciones protestantes editadas en México, con un tiraje mensual en conjunto de 19700 ejemplares. A esto se suman otras ocho publicaciones editadas en Estados Unidos y una por un misionero de origen extranjero en Veracruz, quien afirmaba imprimir bimensualmente 150 mil ejemplares de su periódico *El Sembrador*.¹⁶ Aunque es probable que estos datos no sean del todo exactos, revelan que para el mundo protestante la distribución de material propagandístico fue un asunto de primer orden. En cuanto a la prensa pentecostal, sus impresos no sólo permitieron acercarse a los relatos de sanación, sino también facilitaron la ubicación de los principales actores, por lo cual también se consultaron otros periódicos como *The Apostolic Faith*, *The Christian Evangel* y otros del portal Consortium of Pentecostal Archives.

Por otra parte, también se consultó el Archivo de la Acción Católica Mexicana resguardado en la Universidad Iberoamericana. Dicho acervo contiene referencias a la problemática que representaba el protestantismo para la unidad católica del pueblo mexicano, por lo cual esta organización tuvo un especial interés por conocer el mundo protestante en general y en lo particular, incluyendo al pentecostalismo, para desprestigiarlo. Entre los documentos consultados se encontraron memorándums, folletos, informes, cartas y otros que dan cuenta de cómo se planteaba socavar la legitimidad religiosa que estaba ganando el protestantismo entre los mexicanos, y que en su mayor parte se produjeron en el marco de la campaña llamada Cruzada en Defensa de la Fe de la década de 1940. Asimismo, no se encontró referencia alguna sobre actos de movilización o de ataques físicos de la Acción Católica Mexicana en contra de individuos que profesaban dicho credo. Otro acervo que pudo servir para enriquecer e incluso contrastar la información es el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Por desgracia, su Fondo Episcopal está disponible hasta el año de 1936, cuando terminó la gestión de Pascual Díaz Barreto.

En cuanto a las fuentes gubernamentales, éstas se basan en los expedientes de la Dirección General de Gobierno, ubicados en el Archivo General de la Nación. Esta documentación se basa en los permisos que solicitaban las diferentes agrupaciones protestantes y pentecostales

¹⁶ *El Protestantismo en México*, p. 88.

para abrir sus centros de culto. Tanto si la autoridad les otorgaba permiso como si no, una lectura a contrapelo de estos documentos permitió conocer a estos creyentes a un nivel diferente. Sus alegatos ya no tenían fines de proselitismo religioso, más bien pretendían demostrar que su presencia, a través de un centro de culto, no traería consecuencias negativas para la estabilidad social. Este contenido puede entenderse si se toma en cuenta el papel que ejerció el Estado para manipular a ciertos actores sociales. Los archivos, como entes institucionales, a decir del historiador Ricardo Nava, representan “las huellas de acontecimientos que son borrados, destruidos y manipulados en nombre de un poder que los deniega o autoriza”.¹⁷ En el caso de los grupos religiosos en México, la Constitución de 1917 despojó a las Iglesias de personalidad jurídica, por lo que se establecieron ciertas normas para regular el ejercicio de culto en el país. Este sometimiento, no obstante, hizo posible que el gobierno registrara, y posteriormente resguardara, las actividades religiosas competentes con la legislación en materia de cultos.

Otro acervo que se consultó fue el Archivo Histórico del Centro de Estudios de Historia de México, de Grupo Carso, que resguarda una colección de diversas temáticas y en las que se mencionan las actividades de ciertos protestantes. Al tratarse de un repositorio en línea, el formato digital y su orden de clasificación repercutieron en la búsqueda de información, la cual se consiguió a partir de palabras clave. La digitalización de documentos también ha facilitado el intercambio de información, gracias a ello se pudo tener acceso a documentación del Archivo Municipal de Guadalajara relacionada con la agrupación pentecostal Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.

PREGUNTAS E HIPÓTESIS

Tomando en cuenta lo anterior, se formularon las siguientes preguntas que fueron el eje de la investigación:

- ¿Cuáles fueron los orígenes de la denominación pentecostal en México y de qué formas se insertó en el mapa religioso del país?
- ¿De qué formas impactó la práctica de la sanación pentecostal a la luz de los testimonios que dejaron los devotos?

¹⁷ Nava Murcia, Ricardo, *Deconstruir el archivo*, p. 135.

- ¿Hasta qué punto fue posible que la sanación pentecostal compitiera con las devociones taumaturgicas católicas?
- ¿De qué maneras reaccionó la Iglesia católica y el gobierno mexicano ante la irrupción del pentecostalismo?

Para responder a estas interrogantes, se partió de la hipótesis de que a finales del siglo XIX y principios del XX ya se estaban practicando rituales, enfocados en los dones del Espíritu Santo, en las iglesias metodistas mexicanas, lo que provocó que algunos de sus miembros abandonaran el metodismo para unirse a congregaciones pentecostales. Al mismo tiempo, comenzaron a llegar al país misioneros estadounidenses y migrantes mexicanos para predicar el mensaje pentecostal, que fue acogido tanto por católicos como por otros protestantes. Entre la oferta religiosa que brindaron los pentecostales destacaron las experiencias emocionales que prometían un contacto más directo con la divinidad cristiana. Para efectos prácticos y tangibles, los pentecostales ofrecían sanar a los enfermos con tan sólo orar por ellos. Dicha propuesta alcanzó cierta atracción que se reflejó en publicaciones periódicas en las que se plasmaron testimonios de personas agradecidas por haber sido sanadas. Esto produjo un impacto en el campo religioso mexicano debido a que esta confesión ofreció algo distinto a lo que proponían otras denominaciones protestantes, más enfocadas en proporcionar servicios educativos.

Estas prácticas taumaturgicas desde el mundo evangélico representaron una competencia frente a devociones católicas que ofrecían algo similar. No obstante, al estar vinculadas con un espacio sagrado, como los santuarios, o las representaciones pictóricas, como los exvotos, el pentecostalismo proporcionó un modelo de sanación distinto, basado en las oraciones de feligreses y pastores, lo que contribuyó a generar un sentido de pertenencia. En ambos casos, dichas prácticas respondieron a necesidades de sectores populares que buscaban soluciones ante los embates de la vida cotidiana, como lo es la ausencia de salud. Por lo tanto, aunque sería difícil demostrarlo, los testimonios de sanación constituyeron un reflejo de buscadores espirituales que vieron en el pentecostalismo el medio para resolver sus dificultades, luego de no haberlo encontrado en otras ofertas tanto médicas como religiosas. Bajo esta lógica, también es factible que hubiera pentecostales que resolvieron sus problemas lejos de su iglesia, aunque evidentemente esos relatos de vida no figuraron en las publicaciones.

En cuanto a la percepción de religiosos católicos y autoridades de gobierno, en ambos casos había un desconocimiento sobre el protestantismo. Esto llevó, tanto a la jerarquía eclesiástica como a los laicos, a realizar esfuerzos para conocer a detalle las doctrinas, los rituales y otras actividades protestantes a fin de desacreditarlas. Parte de aquella estrategia consistió en señalar las características de las diferentes agrupaciones protestantes, incluyendo al pentecostalismo, a fin de recalcar su tendencia a la división y con ello poner en evidencia sus contradicciones. No obstante, la atención de los católicos no se enfocó en una agrupación en particular, ya que el número de protestantes en el país nunca fue tan significativo como para representar una preocupación real. Con respecto al Estado mexicano, si bien pudo haber políticos que consideraron a los protestantes como un contrapeso religioso para restar influencia sobre el catolicismo, su diversidad y múltiples líderes hizo que esto fuera inviable. Por lo tanto, la preocupación mayor del Estado para con estos creyentes fue que cumplieran con las leyes en materia de culto, entre ellas la apertura de centros de culto. De esta manera, la relación entre los pentecostales y los funcionarios del gobierno se limitó a los permisos que se debían cumplir para abrir templos, lo que en algunos casos debieron denegarse a causa de las prácticas que los últimos veían y que debieron considerar como fanáticas.

CAPITULADO

Con base en las preguntas, la hipótesis y con las demás herramientas teóricas y metodológicas, esta investigación se dividió en tres capítulos. En el primero se realizó un balance sobre los orígenes del pentecostalismo en México, sus principales impulsores y las prácticas que promovieron para atraer a nuevos adeptos. Cabe destacar que, aunque se limitó el análisis al pentecostalismo dentro de territorio mexicano, no se pudo ignorar el factor migratorio que permite explicar el desarrollo de esta denominación, por lo que también hay un apartado al respecto. De igual modo, entre los principales líderes pentecostales hubo otros que reconfiguraron la doctrina pentecostal y promovieron una religiosidad diferente, lo que se incluyó en otro apartado.

En el segundo capítulo se abordó la cuestión de la sanación pentecostal a partir de los testimonios de sanación, o también llamados de “sanidad”, con base en una muestra que se tomó de los periódicos antes mencionados. En estos relatos se puede ver el nombre del creyente y su lugar de procedencia, así como la naturaleza de los relatos y cómo sirvieron

para darle legitimidad al pentecostalismo. Dado que esta denominación germinó en un territorio caracterizado por la devoción a santos y advocaciones, se añadió un apartado sobre la narrativa milagrosa de una advocación cristológica: el Señor de los Milagros de Nuevo San Juan Parangaricutiro, en Michoacán. Esta devoción fue promovida gracias a un pequeño periódico titulado *Caminos de Dios*, que tenía como objetivo coadyuvar con recursos para la construcción de un nuevo santuario, por lo que entre su contenido había exvotos de la gente que agradecía por un milagro. Con esto se verá hasta qué grado pueden compararse las narrativas de milagros católicas de las pentecostales.

Por último, en el tercer capítulo se concentra lo que representó el pentecostalismo para actores no protestantes: la Iglesia católica y las autoridades mexicanas. En el caso del catolicismo se agregó un apartado relativo a la Acción Católica Mexicana, entendiéndola como un grupo de laicos contribuyeron a formar un imaginario sobre los evangélicos mexicanos, a los que veían con recelo por ocupar el escenario religioso que los católicos consideraban como suyo. En cuanto a los segundos, el capítulo menciona la relación que entretejieron los protestantes con los diferentes gobiernos, caracterizados por hacer cumplir la ley en materia de cultos, la cual reforzaba la separación entre la Iglesia católica y el Estado, pero que terminó por impactar al resto de agrupaciones religiosas.

Para finalizar, se agregó un anexo donde se incluyeron imágenes tomadas de los periódicos pentecostales y el sitio de internet wikihistoria.iafcj.org. Más que simples ilustraciones, dichas imágenes representan una fuente que contribuye a visualizar a estos actores religiosos.

BALANCE HISTORIOGRÁFICO DEL PENTECOSTALISMO MEXICANO

Gracias a la iniciativa de religiosos católicos interesados en la historia religiosa de América Latina, surgieron agrupaciones como la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) en 1973. Con el propósito de establecer un diálogo entre las diferentes confesiones cristianas, en 1975 esta organización publicó la obra *Para una Historia de la Iglesia en América Latina*, la cual incluyó el capítulo del protestante Agustín Batlle sobre la periodización del protestantismo latinoamericano. En dicho texto se vinculó el término *denominación* para referirse a los misioneros anglosajones que arribaron a la región para hacer su labor proselitista.¹⁸ En 1977 el metodista mexicano Oscar Baqueiro, otro colaborador de la CEHILA, también utilizó esa categoría para mencionar la cooperación que efectuaron las sociedades protestantes en México para concretar proyectos de interés común.¹⁹ Para estos historiadores confesionales, las denominaciones protestantes en América Latina no seguían la dinámica cismática planteada por Niebhur. Por esta razón, en estos trabajos no se abordaron las diferencias doctrinales o de organización que caracterizaron a estas sociedades para ofrecer a los lectores, católicos y del ámbito académico, la percepción de una religión diversa pero unida.

Sin que lo anterior haya sido su preocupación inicial, el teólogo e historiador suizo Jean Pierre Bastian empleó el concepto de *protestantismo histórico* para proponer una ruptura en las agrupaciones protestantes, lo que ocasionó un impacto en investigaciones posteriores. En su libro *Protestantismo y sociedad en México*, publicado en 1983, Bastian empleó los conceptos de herejía y disidencia religiosa para referirse al actuar de los cristianos no católicos en el territorio mexicano. Dado el carácter minoritario de estos creyentes como grupo poblacional, estos conceptos fueron reforzados por el término sociológico de *secta* para referirse a los protestantes como una “asociación de voluntaria de miembros cuya pertenencia al grupo se define por su práctica disidente y conversionista que se refleja por la

¹⁸ Batlle, Agustín, “Iglesias protestantes”, p. 217.

¹⁹ Baqueiro, Oscar, “protestantismo mexicano”, p. 194.

adopción de prácticas y valores que se oponen o niegan los valores religiosos y sociales dominantes”.²⁰

En este sentido, el concepto de *protestantismo histórico* sirvió para denominar a los protestantes que a finales del siglo XIX alcanzaron un cierto estatus de “clase media emergente” y cuyos valores modernos se distanciaron del tradicionalismo católico. Este grupo conformado por metodistas, presbiterianos, bautistas, entre otros, tuvo su periodo de apogeo, de acuerdo con Bastian, hasta la década de 1940, debido, en buena medida, a un proceso de nacionalización de estas agrupaciones “en cuanto a su dirección y financiamiento debido a la revolución mexicana”, lo que las orilló a replantear su modelo de atracción de nuevos adeptos hacia un enfoque más “conversionista” en el sentido religioso. También es posible que el proceso revolucionario, interesado ampliar su influencia sobre la población, haya debilitado la labor educativa y sanitaria que los protestantes ofrecían. Por esta razón, Bastian propuso otros dos grupos para distinguir a los protestantes en el país: el primero fueron los pentecostales mexicanos atraídos por agencias misioneras independientes, la mayoría ligadas a movimientos conservadores en Estados Unidos, como el Instituto Lingüístico de Verano; el segundo fueron los pentecostales que surgieron gracias a los braceros que regresaron de Estados Unidos, a sectores marginados que se trasladaron del campo a los suburbios de las ciudades y a una constante movilidad de personas que favoreció la propagación del pentecostalismo en zonas rurales.²¹ Estas disidencias, aclaró, no hacían del protestantismo un movimiento conservador, pero tampoco revolucionario, sino que se convirtió en una opción de expresión viable para los grupos subalternos ante un Estado que acaparó el espectro político.²²

El debate sobre el concepto de *protestantismo histórico* ha permanecido en la mesa de discusión. El investigador colombiano Fernando García Leguizamón, con base en Peter Berger, propuso conceptualizar esta corriente a partir del distanciamiento con el pensamiento mágico religioso, en el que “el creyente deja de vivir en un mundo penetrado por seres y fuerzas sagradas y la realidad se polariza entre una divinidad radicalmente trascendente y una humanidad desprovista de cualidades sagradas; entre estos dos polos aparece el universo

²⁰ Bastian, Jean Pierre, *Protestantismo y sociedad en México*, p. 10.

²¹ *Ibid.*, pp. 12, 13.

²² *Ibid.*, p. 15.

natural, creado por Dios, pero con un carácter immanente”.²³ Por su parte, para Loida Saldañas Iglesias este protestantismo se distinguió por tener un enfoque liberal que centró sus esfuerzos en la preparación ético-profesional de sus adeptos con el objetivo de “articularse con las burguesías nacionales y con la clase media emergente, y centrarse en esfuerzos misioneros por “modernizar” y “civilizar” las sociedades tradicionales”.²⁴ El vínculo entre el protestantismo histórico con el liberalismo fue reforzado por el propio Bastian, en un artículo en el que caracterizó a las sociedades protestantes decimonónicas de América Latina por su “cultura política liberal radicalizada, anticatólica y antioligárquica”, que se diluyó a partir de la década de 1950 cuando comenzaron a decaer y a ser sustituidos por los pentecostales. Este proceso, señaló, fue una consecuencia de que los protestantes históricos centraran su atención más en las clases medias que en los “sectores populares”.²⁵ Estas reflexiones contribuyeron a fortalecer la noción del pentecostalismo como una religión que rompió con el resto de las denominaciones protestantes del siglo XIX.

El protestantismo histórico, liberal fue el centro de la investigación de Bastian, materializada en su tesis de doctorado en Historia que hizo en el Colegio de México y que se publicó en 1989 bajo el título *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México*. En su trabajo recalcó que los protestantes mexicanos se constituyeron como un grupo disidente que se oponían al “carácter corporativo y patrimonial” propios del catolicismo, frente al individualismo propio de la modernidad que privilegia “los derechos del ciudadano para forjar una sociedad nueva en la que Iglesia y Estado [son] entidades separadas”.²⁶ No obstante, también reconoció que esta disidencia era compartida con otros grupos, como los espiritistas y masones, desde el escenario religioso, o los liberales radicales y anarquistas, desde el campo político. Estas asociaciones, bajo esta perspectiva, plantaron la semilla de lo que fueron varias expresiones de crítica al régimen porfiriano, para después simpatizar con el maderismo y luego optar por el constitucionalismo. Para Bastian, más que una fuerza de oposición, los protestantes y otros grupos disidentes constituyeron *sociedades de ideas*, concepto utilizado por el historiador François Furet para caracterizar a las instituciones que

²³ García Leguizamón, Fernando, “Protestantes, evangélicos y pentecostales”, p. 173.

²⁴ Saldañas Iglesias, Loida, “Iglesias, identidad y plurirreligiosidad”, p. 263.

²⁵ Bastian, Jean Pierre, “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latino-americanos”, pp. 43, 47.

²⁶ Bastian, Jean Pierre, *Los disidentes*, p. 17.

promovieron una sociabilidad democrática al margen del aparato de la antigua monarquía.²⁷ De esta manera, los protestantes mexicanos se caracterizaron por su interés en implantar valores acordes con la modernidad decimonónica, a través de su oferta educativa y sanitaria, al tiempo que sus líderes se volvieron una especie de intelectuales de clase media, o incluso baja, en el sentido de que “por las fuerza de las circunstancias, estaban en contacto con el pueblo”.²⁸ Esto explicaría por qué varios protestantes militaron en distintos bandos revolucionarios.²⁹

Esta visión no sólo impactó en la historiografía mexicana, puesto que se trataba de uno de los pocos títulos, junto con *La Cristiada*, que abordaba la cuestión religiosa en el periodo revolucionario, sino también en la historia que se difundía dentro de las agrupaciones protestantes. El historiador metodista Daniel Escorza señaló que dentro de su iglesia se generalizó el término “época de oro” para referirse a la etapa “misionera del metodismo” que abarca de 1873, cuando se instaló su primer templo en la Ciudad de México, hasta 1930, en el momento en que los misioneros estadounidenses aprobaron la conformación de la Iglesia Metodista de México, con una dirigencia mexicana.³⁰ Otros creyentes que escribieron sobre la historia de los protestantes, como el teólogo Luis Scoot, incluso dieron por válido aseveraciones sobre la adscripción protestante de dirigentes como Pascual Orozco, líder revolucionario en Chihuahua y Otilio Montaña, uno de los redactores del Plan de Ayala.³¹

²⁷ Furet, François, *Pensar la Revolución Francesa*, p. 55. La obra de Furet fue retomada por la historiografía mexicana que abordó el proceso revolucionario y permitió concluir a historiadores, como François-Xavier Guerra, argumentó que “eran más las continuidades entre el Antiguo Régimen y la revolución maderista que las rupturas”. Véase en Barrón, Luis, *Historias de la Revolución mexicana*, p. 36.

²⁸ Cockcroft, James, *Precursores intelectuales de la revolución mexicana*, p. 69.

²⁹ Si bien hay especialistas en la historia de la Revolución que reconocen que hubo varios protestantes activos en el movimiento armado, consideran que Bastian “exagera la importancia de las redes protestantes”. Por ejemplo, Pedro Salmerón, estudioso de la revolución en Chihuahua, identificó a por lo menos diez dirigentes protestantes que oyeron el llamado del Plan de San Luis Potosí en la entidad. No obstante, Salmerón sostiene que este activismo fue el resultado de “la disciplina y el hábito de la discusión” que estos actores aprendieron en sus iglesias y no por el “tránsito colectivo de los protestantes a la oposición”. Véase en Salmerón, Pedro, *La División del Norte*, p. 106.

³⁰ Escorza Rodríguez, Daniel, “La cosmovisión del metodismo autónomo”, p. 27.

³¹ Scott, Luis, *La sal de la tierra*, p. 39. Al respecto, la adscripción al protestantismo de Pascual Orozco ya se había puesto en duda en su tiempo. En una nota publicada en el periódico metodista *El Abogado Cristiano Ilustrado*, se afirmaba que tanto Pascual Orozco como su padre eran “evangélicos” e incluso organizaban cultos en su casa, pero que también simpatizaban con prácticas espiritistas. Esta aseveración se realizó antes de que Orozco se levantara contra el presidente Francisco I. Madero en 1912, por lo que es difícil suponer que la nota era para desprestigiarlo. Véase en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 14 de septiembre de 1911, p. 578. Con respecto a Otilio Montaña, no se ha encontrado una referencia documental que asegure que este personaje fuera protestante.

Estos enfoques, que pudieron alimentar un punto de vista triunfalista de la historia del protestantismo, resultan comprensibles si se toma en cuenta el entorno en el que estos creyentes vivían; acusados por distintos sectores de la sociedad de ser manipulados por misioneros estadounidenses, quienes actuaban como agentes del imperialismo.³²

Por esta razón, el interés historiográfico hacia el protestantismo se centró en este periodo cronológico y la influencia que ejercieron sus miembros en distintos sectores de la sociedad mexicana. Incluso algunos críticos de la obra de Bastian como Rubén Ruiz Guerra, quien propuso que, más allá de la disidencia, el protestantismo proporcionó “medios para incorporarse a una sociedad diferente” a través de la enseñanza de sus valores religiosos, mantuvieron la misma delimitación temporal de estudio.³³ La disponibilidad de fuentes, como archivos confesionales y periódicos, también contribuyó a que se limitaran las investigaciones hacia el protestantismo metodista. A partir de allí surgieron debates que se materializaron en obras como *El Protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal*, publicada por el INAH en 1995. Esto no quiere decir, sin embargo, que los estudios sobre el protestantismo en este periodo se hayan agotado, ya que han surgido nuevas interpretaciones por parte de historiadores jóvenes, como la compilación titulada, *Viviendo la fe. Metodistas en México, 1873-2000*, publicada por la Iglesia Metodista de México en 2015, o el dossier de la revista de historia *Vuelo Libre*, de la Universidad de Guadalajara, dedicado a las minorías religiosas en México, publicado en 2017.

Ahora bien, con respecto a los estudios sobre el pentecostalismo, Bastian volvió a retomar su propuesta de los protestantes como *disidentes* para referirse a esta religión como el producto de un proceso de hibridación entre el protestantismo y las prácticas religiosas locales que comenzó en la segunda mitad del siglo XX. El historiador argumentó que esto se debió a que hasta 1950 los pentecostales en México y América Latina se caracterizaron por importar modelos de religiosidad anglosajona, lo que ocasionó que estos grupos se volvieran “confidenciales”.³⁴ Esta aparente invisibilidad, que se reforzó debido a la supuesta

³² Entre los estudios académicos que aceptaron cierta injerencia de Estados Unidos a través de los protestantes destaca el de Jan Rus y Robert Wasserstrom, en el que aseguran que el Instituto Lingüístico de Verano afectaron el entorno sociopolítico de las comunidades indígenas, como la persuasión sobre choles y tzeltales para que renunciaran a ampliar sus ejidos. Véase en Rus, Jan; Wasserstrom, Robert, “Evangelización y control político”, p 155.

³³ Ruiz Guerra, Rubén, *Hombres nuevos*, p. 141.

³⁴ Bastian, Jean Pierre, *La modernidad religiosa*, p. 164.

marginalidad y al “analfabetismo de sus miembros”, terminó cuando el pentecostalismo adquirió un componente chamánico por sus manifestaciones de éxtasis colectivo, lo que permitió aumentar su atractivo con los sectores populares.³⁵ Con esta base historiográfica se ha sostenido que los pentecostales han cambiado el mapa religioso de México y la región latinoamericana, lo que ha impactado en estudios de otras disciplinas sociales.³⁶

No obstante, aparecieron estudios académicos que no sólo rebatieron las tesis de Bastian, sino que también comenzaron a indagar la trayectoria de los pentecostales mexicanos en las primeras décadas del siglo XX. Desde la antropología, la investigación de Gilberto Alvarado López, sobre la visión política del pentecostalismo en México, partió desde los orígenes del pentecostalismo en el país hasta introducir a la agrupación Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente (MIEPI), que surgió en la década de 1930 gracias a un ministro llamado Valente Aponte, quien decidió establecer su propia agrupación sin intromisión de misioneros extranjeros. El carisma, elemento esencial para que este líder pudiese concretar su proyecto, fue estudiado por la historiadora Jael de la Luz en su tesis publicada, *El movimiento pentecostal en México. La Iglesia de Dios, 1926-1948*. Su investigación se centró en la trayectoria del ministro David Ruesga, quien al igual que Aponte se separó de una misión extranjera para establecer la Iglesia de Dios en la República Mexicana. Aprovechando las leyes en materia religiosa, producto de la Revolución mexicana, estos líderes locales supieron aprovechar la coyuntura de la época para promocionar su religión como compatible con los ideales nacionales. En ambos casos el carisma de estos personajes también posibilitó un proceso de institucionalización, que incluyó la apropiación de ciertas estrategias de proselitismo y organización de las misiones extranjeras, para que las nuevas iglesias pudieran sobrevivir a sus fundadores.

Aunque en el pentecostalismo es relevante la figura de los fundadores o líderes de las iglesias, otros estudios han hecho hincapié en las prácticas promovidas desde los fieles. En este sentido, las investigaciones sobre pentecostales de principios de siglo XX se vincularon

³⁵ Bastian, Jean Pierre, *Protestantismo y modernidad latinoamericana*, pp. 204, 206.

³⁶ El sociólogo Alberto Hernández realizó un estudio sobre el cambio religioso en México y la expansión paulatina del pentecostalismo en México, partiendo de la base del planteamiento de Bastian sobre la “recomposición de las iglesias protestantes históricas, cuyo resultado fue la mayor visibilidad de las iglesias de tipo pentecostal” y recogiendo datos a partir de la década de 1950. Véase en Hernández, Alberto, “El cambio religioso en México”, p. 53.

con el proceso migratorio de mexicanos, y otros grupos de hispanos, hacia Estados Unidos. Esta reflexión dio paso a la obra *Iglesia peregrinas en busca de identidad*, publicada en 2004 por una editorial evangélica y con el apoyo de la universidad confesional Wheaton Collage y la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA). Dicho libro fue el resultado del diálogo entre escritores confesionales e historiadores de profesión. Este contacto facilitó el conocimiento de personajes o fechas clave de las distintas iglesias evangélicas hispanas en Estados Unidos, pero también sirvió de inspiración para estudios no convencionales, como la propuesta del historiador Daniel Ramírez para estudiar la himnología pentecostal y su adaptación a los estilos musicales mexicanos, como el corrido. Ramírez continuó estudiando la música pentecostal mexicana, pero colocándola en un marco de explicación mayor acerca de la circulación de creyentes y prácticas religiosas en ambos países, en su libro *Migrating Faith. Pentecostalism in the United States and Mexico in the Twentieth*, de 2015. La propuesta de Ramírez se basó en varios ejes de análisis como la interacción entre los pentecostales en la franja fronteriza, la implantación de iglesias en el interior de México por parte de repatriados e incluso el involucramiento de pentecostales mexicanos en misiones internacionales. Se trata, pues, de una investigación que se desvincula lo más posible de las figuras carismáticas y que al mismo tiempo reconoce procesos de institucionalización en aquellas agrupaciones.

Pese a que se trata de trabajos innovadores que exploran un periodo poco estudiado, sigue habiendo un vacío en el estudio de prácticas religiosas ligadas a manifestaciones del bautismo del Espíritu Santo. En el caso de la sanación milagrosa ésta se ligó a la oferta que realizaron iglesias como el MIEPI para legitimar a su líder y a la agrupación.³⁷ Por su parte, Ramírez abordó brevemente esta cuestión desde la percepción de las autoridades del territorio de Baja California, las cuales se toparon con “fanáticos” que albergaban a tuberculosos en sus templos.³⁸ Por su parte, De la Luz encontró que la sanación era promovida por la Iglesia de Dios a partir de la publicación de testimonios en su periódico *Camino a la Vida*. Para la historiadora la sanación formaba parte de la oferta del pentecostalismo para atraer a nuevos

³⁷ Alvarado López, Gilberto, *El Poder desde el Espíritu*, p. 60.

³⁸ Ramírez, Daniel, *Migrating Faith*, pp. 54-56.

fieles, ya que les otorgaba “prestigio” ya que a través de ellos se efectuaban milagros que se podían considerar como una “evidencia de una realización espiritual”.³⁹

En este balance se observaron ciertos vacíos en la historiografía del protestantismo mexicano que poco a poco se han ido cubierto con nuevas investigaciones. Traspasar el límite cronológico de los protestantes en el porfiriato y la Revolución mexicana, sin que esto signifique excluir estos periodos, puede enriquecer el conocimiento sobre la trayectoria de estas agrupaciones a lo largo del siglo XX y con ello comprender el desarrollo de la diversidad religiosa en el país. En cuanto al pentecostalismo, el cotejo historiográfico permitió detectar ciertas aristas que no se abordaron de manera más profunda, las cuales tenían más relación con prácticas devocionales que con la historia institucional de estas agrupaciones. En este sentido, enfocar esta investigación en las experiencias de los creyentes pentecostales de la primera mitad del siglo XX implica un alejamiento de la distinción entre los protestantes propuesta por Bastian. Al marcar una distancia con el uso del término *protestantismo histórico*, encasillado en agrupaciones del siglo XIX, se pueden comprender mejor las expresiones culturales pentecostales que sobrepasan los límites cronológicos convencionales; además de que se establece una continuidad entre el pentecostalismo y otros grupos como los metodistas y bautistas.

A pesar del distanciamiento que se propone en la investigación, no se puede negar que el concepto de *protestantismo histórico* ha coadyuvado a la realización de investigaciones no sólo de corte histórico sino también antropológico. Como parte un proyecto sobre religión en el sureste de México, Patricia Fortuny se refirió al protestantismo histórico o “tradicional” para definir a las iglesias emanadas de la Reforma del siglo XVI y que se caracterizaron por su “alto nivel de organización interna y sus cultos” formales, por lo que entre sus miembros predominaban los de clase media.⁴⁰ En cambio, definió a los pentecostales como grupos menos organizados que surgieron como consecuencia de “fisuras” con las iglesias históricas y que se caracterizan por: la espontaneidad e informalidad en los cultos”, la práctica de la “sanidad” y la “glosolalia”, y por estar integrados en su mayoría por personas de clase baja.⁴¹ Esta clasificación permitió que la antropóloga supiera detectar los mecanismos de atracción

³⁹ De La Luz, Jael, *El movimiento pentecostal en México*, p. 117.

⁴⁰ Fortuny, Patricia, *Religión y sociedad en el sureste de México*, p. 7.

⁴¹ *Ibid.*, p. 8.

de cada agrupación protestante. Gracias a ello determinó que el principal método de captación de los pentecostales era la sanación milagrosa, pues servía “no solamente para “resolver” problemas de enfermedad, sino que también contribuye al restablecimiento de un equilibrio personal y satisface a corto plazo la inaccesibilidad e ineficiencia de los servicios públicos de salud”.⁴²

Otro antropólogo que abordó esta distinción fue Felipe Vázquez. A partir de sus notas etnográficas, explicó las diferencias entre los cultos de los protestantes históricos y de los pentecostales. Las de estos últimos, señaló, se distinguían por un frenesí de gritos, llantos y glosolalia bajo el compás de música que despertaban las emociones de los asistentes. Luego de este momento, detectó que en algunas iglesias daban tiempo para que los fieles dieran sus *testimonios*, es decir, relatos de agradecimiento por la intervención divina ante un problema personal o familiar, que podía incluir la sanación de enfermedades. Para Vázquez, estos relatos “fortalecen la legitimidad de la agrupación y propician un ambiente en el que el pentecostal expresa cómo vive su relación con lo divino y conoce ideas, pensamientos y estrategias colectivas” para sortear los avatares la vida cotidiana.⁴³ En contraste, los cultos en las iglesias protestantes históricas que visitó tendían a ser más solemnes y bajo un estricto programa que se repartía a los asistentes en forma de boletín impreso. En esta dinámica, los testimonios son remplazados por peticiones de oración que se recogen en algún momento del culto, para que después el líder haga una oración general.⁴⁴

Mención especial merecen los ministros pentecostales que indagaron sobre la historia de su denominación a escala internacional. Entre los que tomaron la iniciativa destacan Walter Hollenweger, teólogo pentecostal de origen suizo cuya obra se tradujo y publicó en español bajo el título *Pentecostalismo. Historia y doctrinas*. El libro comienza ubicando los orígenes de esta denominación en Estados Unidos, en especial dentro de las comunidades de afroamericanos. Bajo este esquema, Hollenweger entendió al pentecostalismo como una religión de clases marginales que se extendió por las iglesias tradicionales (o históricas) para después emprender una expansión a escala internacional, en buena medida gracias a los migrantes que se convertían y volvían a sus países de origen a pregonar su nueva fe, pero

⁴² *Ibid.*, p. 36.

⁴³ Vázquez, Felipe, *La fe y la ciudadanía*, p. 65.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 90-91.

también por la obra de misioneros pentecostales. Por esta razón, los siguientes tres capítulos abordan el desarrollo del pentecostalismo en América Latina, África y Europa. En el caso de México, el ministro suizo se valió de documentación inédita para narrar la historia de los misioneros y predicadores que permitieron el establecimiento de instituciones como la Iglesia de Dios o la Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés. El estudio abarca desde principios del siglo XX hasta la década de 1970, cuando se desataron roces entre pentecostales con metodistas y bautistas por la forma de evangelizar: mediante una obra que retrataba la pasión de Jesucristo personificado por un payaso y cuyo organizador, un predicador pentecostal de “tez oscura”, la justificó diciendo que se trataba de la representación de un “circo de la vida”.⁴⁵ Lo anterior permite concluir que, si bien las agrupaciones pentecostales vivieron procesos de institucionalización, no dejaban de ser una religión dirigida hacia las clases populares.

Otro ministro pentecostal que realizó una obra similar fue el estadounidense Allan Anderson. Su obra titulada *El pentecostalismo. El cristianismo carismático mundial* se distinguió por ubicar diferentes puntos geográficos en los que surgieron manifestaciones pentecostales, como en Alemania, Rusia o Armenia, lo que también implicó situar los orígenes del pentecostalismo en diferentes periodos y no sólo en los albores del siglo XX. Desde este enfoque, la corriente cristiana pentecostal no sólo conformó una denominación protestante, sino que se trató de un movimiento que tuvo distintos puntos de partida, pero que encontró en Estados Unidos el epicentro de su expansión. En este sentido, uno de los aportes de Anderson fue el de recalcar el carácter misionero de los pentecostales a escala planetaria, por lo que agregó un capítulo sobre el pentecostalismo en Asia, Australia y el Pacífico, áreas que no estudió Hollenweger. Para el caso de México, no obstante, el autor no le dedicó más que un fragmento en un capítulo dedicado al pentecostalismo en Latinoamérica y el Caribe, enfocándose en el origen de las grandes instituciones pentecostales como las Asambleas de Dios, la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes e incluso la Luz del Mundo; con ello pretendió remarcar el carácter autónomo y secesionista de esta religión.⁴⁶

⁴⁵ Hollenweger, Walter, *El pentecostalismo. Historia y doctrinas*, p. 96.

⁴⁶ Anderson, Allan, *El pentecostalismo. El cristianismo carismático mundial*, p. 100.

También hubo ministros pentecostales mexicanos que escribieron la historia de sus respectivas iglesias. El primero de ellos fue Manuel Gaxiola, adscrito a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. En su libro publicado en 1970, con el título *La serpiente y la paloma*, insertó los orígenes de su agrupación en la figura de Romana, “Romanita”, de Valenzuela, una migrante que predicó el mensaje pentecostal a su familia en México, lo que desataría un proceso de institucionalización y expansión por varias entidades de la República. Para finalizar, Gaxiola expuso un balance de la iglesia a partir de variables como la incorporación de nuevos adeptos, el crecimiento cualitativo de sus miembros o los problemas económicos de sus ministros. Otro de los títulos fue el de *Historia del Movimiento Pentecostés Independiente en la República mexicana*, publicado en 2001 por los pastores Rafael Reyes y su esposa María del Refugio Rojas, en el que dieron cuenta de los episodios que consideraron más significativos de la trayectoria de estos grupos.

Obras como las ya citadas permitieron conocer información más detallada: personajes, establecimiento de templos, ubicación geográfica, estructura organizacional y doctrinal, entre otros. No obstante, se debe considerar que estos materiales se imprimieron para ser leídos por creyentes, con el fin de conmemorar la trayectoria de dichas instituciones; lo que explicaría el porqué de su nula circulación en ambientes seculares o académicos. El uso de estos materiales para esta investigación se debió gracias a un encuentro fortuito en bibliotecas y librerías confesionales, como la biblioteca de la Comunidad Teología de México y la librería de la Iglesia Metodista de México.

MARCO TEÓRICO

La revisión de estudios previos, tanto históricos como antropológicos, permitió divisar ciertos conceptos que se emplearon en la investigación. En primer lugar, se debió tener en cuenta la distinción entre templo, congregación, iglesia o Iglesia, para lo cual se utilizó la propuesta de Patricia Fortuny. A partir de este enfoque se definió a la *congregación* como un “espacio físico en donde se realizan los servicios o cultos” e *Iglesia* como “un conjunto de congregaciones que poseen el mismo nombre y un organismo director”.⁴⁷ El uso de *Iglesia* con mayúscula permitió distinguir a la institución (Iglesia metodista, Iglesia presbiteriana, Iglesia pentecostal, etcétera) de la *iglesia* con minúscula, que en las fuentes aparecía para

⁴⁷ Fortuny, *op. cit.*, p. 7.

referirse a las congregaciones locales, las cuales podían ser desde templos hasta casas particulares que funcionaban como espacios de cultos.

Luego de definir estos espacios religiosos, lo siguiente fue establecer las distinciones entre *protestantes* y *evangélicos*. Con las fuentes de información utilizadas, en especial los periódicos, se pudo observar cómo era que estas personas se concebían a sí mismas. En primer lugar, se detectó que cada una de estas agrupaciones usaban por igual los términos de *cristiano* y *evangélico* al momento de identificarse para distintos propósitos, sobre todo cuando se comparaban con los católicos a quienes llamaban *romanistas*. Estos impresos también sirvieron para que los miembros de cada denominación se identificaran como tales: metodistas, presbiterianos, bautistas o pentecostales. Dicha identidad también quedaba marcada en los creyentes a través de ritos de paso, como los metodistas que para admitir a sus simpatizantes debían volverse *miembros a prueba* y después convertirse en *miembros en plena comunión*, o los bautistas que formalizaban la entrada a sus miembros por medio del bautismo por sumersión de cuerpo completo.

En otras ocasiones la identidad dependió de cómo estos actores se percibían frente a otros. El periódico *La Buena Lid* de la Iglesia Episcopal Mexicana, por ejemplo, colocaba en el encabezado de sus números “CATÓLICA PERO NO ROMANA, EVANGÉLICA PERO NO PROTESTANTE”. Durante la realización de la investigación de pregrado, se encontró que en los periódicos *El Evangelista Mexicano* de los metodista y *El Bautista* de la denominación homónima se acusaban el uno al otro de “secta”, debido a que varios que sus miembros se cambiaban de denominación. En cuanto al uso del término *protestante*, su uso se generalizó en los periódicos, encíclicas y otros documentos que mencionaban estas comunidades; aunque también utilizaban “secta” para referirse a ellos de manera despectiva. Esto debió impactar la vida de los evangélicos, tal como le ocurrió a un ministro metodista de apellido Rodríguez. En 1908 escribió una carta a *El Evangelista Mexicano* quejándose de los reclamos que unos terceros hicieron cuando se publicó un himnario con el título “Protestante”, pues lo consideraban un ofensivo. Ante esto, Rodríguez mencionó el asesinato de Luis Gonzaga, un creyente que había sido linchado bajo el grito de “mueran los protestantes”, por lo que a partir de ese suceso él se había asumido como protestante “con un

santo entusiasmo”.⁴⁸ Es posible que ante los señalamientos del exterior estos individuos, independientemente de su adscripción denominacional y conscientes de su estatus de minoría, asumieran el título de protestantes.⁴⁹

Conforme fueron apareciendo nuevas comunidades evangélicas a lo largo del siglo XX, sus miembros se identificaron menos con el apelativo de protestante. Durante su investigación de campo, Patricia Fortuny observó que una de sus informantes no sabía el “nombre y tipo de iglesia evangélica” a la que pertenecía y sólo le bastó saber que no era católica.⁵⁰ Este ejemplo sirve para visualizar un fenómeno de atomización del mapa religioso protestante mexicano, producto de autonomías, escisiones, fusiones y surgimiento espontáneo al interior de las iglesias, que ante la nula identificación con las tradiciones de iglesias centenarias, adoptan el nombre de *evangélicos* o sólo *cristianos*, aunque en la práctica acojan modelos de organización o doctrina de denominaciones establecidas, como el bautismo en agua o la glosolalia.⁵¹ No obstante, dado que durante el periodo de estudio la identidad denominacional estaba más establecida, en la investigación se utilizaron de igual forma las categorías de evangélicos y protestantes cuando no se tenía claro a qué agrupación se referían las fuentes documentales.

Otro elemento importante para la comprensión del mundo protestante en general y pentecostal en particular son los roles de liderazgo. Gracias al carácter crítico hacia la jerarquía eclesiástica y al principio de sacerdocio universal, en el que cada creyente podía tener acceso a la divinidad sin intermediarios, se vinculó al protestantismo con la modernidad y la democracia. Esta opinión, sin embargo, fue matizada por el teólogo alemán Ernst Troeltsch quien afirmó que entre la mayoría de las agrupaciones protestantes no se promovió el individualismo ni la igualdad. Por el contrario, tanto el luteranismo como el calvinismo, y

⁴⁸ *El Evangelista Mexicano*, 15 de septiembre de 1908, p. 140.

⁴⁹ Al respecto, un compañero de la Maestría en Historia, Víctor Requejo, comentó que cuando su esposa metodista era joven le gritaban de manera despectiva “protestante”, a lo que su papá le recomendó que le gritara “católicos”. Es posible que otros jóvenes de esta congregación también hayan recibido este acoso, por lo que hacia el exterior estos metodistas debieron aceptar, de mala gana, que para los otros ellos eran “protestantes”.

⁵⁰ Fortuny, *op. cit.*, p. 37.

⁵¹ Al respecto, Ramiro Jaimes Martínez, propuso el término “fragmentación” para referirse al panorama actual del protestantismo en México, en donde ha prevalecido un enfoque carismático en el que las asociaciones religiosas protestantes muestran una apertura denominacional de adopción y reconfiguración de elementos doctrinales para hacerse más atractivos a la vista de posibles adherentes. Véase en “La fragmentación del campo religioso”, p 126.

los movimientos que se desprendieron de éstos en Europa, desarrollaron una cultura eclesiástica que sustituyó la tradicional teocracia por una “bibliocracia”. Esto implicaba que las decisiones de gobierno dentro de estas comunidades se basaban en la revelación bíblica que recibían los líderes, los cuales establecían una “disciplina de las costumbres”. Una vez que éstas se asimilaban, el trabajo de la comunidad religiosa era el de “forzar a la autoridad descarriada” a mantener dichas normas.⁵²

La ausencia y sustitución de esos líderes requería formas de elección que sí podían tener tintes democráticos. Rubén Ruiz Guerra realizó un trabajo sobre los aparatos administrativos de las asociaciones religiosas metodista, presbiteriana y bautista en México. Dado que en las tres se reconoce a todos sus miembros como “hermanos”, puesto que se consideran hijos de Dios, ningún individuo posee mayor autoridad por sobre los demás. Bajo esta lógica las jerarquías se basan en las responsabilidades que a cada miembro se le asigna, las cuales dependen de las formas de organización. De esta manera, los metodistas tienen una organización episcopal que requiere de obispos, superintendentes y diáconos; los presbiterianos, organizados en asambleas y sínodos, requieren de presbíteros; y los bautistas, que se aglutinan bajo una convención de iglesias locales autónomas, delegan su autoridad en un solo ministro o pastor. Como característica común, las tres asociaciones hacen uso de laicos u oficiales, un cuerpo de ayudantes que no tienen un papel sacerdotal. Para Ruiz esta estructuración puede considerarse democrática en la medida que establecen acuerdos para garantizar la movilidad de los miembros, por ejemplo, los metodistas y presbiterianos que llegaron al acuerdo de restringir la reelección de cargos ministeriales y laicales.⁵³

En el caso de la organización pentecostal, se nota aún más la ausencia de modelos democráticos. El antropólogo Carlos Garma detectó en la Sierra Norte de Puebla y en la zona de Iztapalapa de la Ciudad de México que había una diferenciación clara entre un pastor y un predicador. Aunque ambos se caracterizan por su carisma, el primero es un ministro reconocido por una Iglesia institucionalizada o una comunidad de creyentes, y en algunos casos se ha preparado en seminarios o cursos bíblicos. En cambio, un predicador sólo es reconocido por los adeptos como un propagador del mensaje religioso, aunque esto no

⁵² Troeltsch, Ernst, *El protestantismo y el mundo moderno*, pp. 43, 44.

⁵³ Ruiz Guerra, Rubén, “Protestantismo y democracia en México”, p. 234.

siempre implica que también sea el dirigente de la congregación.⁵⁴Estos últimos pueden conformarse por aquellos que han tenido aptitudes para la oratoria y han vivido la experiencia del Espíritu Santo. De igual forma, es el pastor quien designa a su equipo de predicadores, los cuales también pueden desempeñar labores auxiliares sin que tengan un cargo definido. Esto, junto con el proceso de atomización de comunidades evangélicas, explica porque en algunas de estas iglesias hay ausencia de nombramientos oficiales o criterios fijos de selección: por ejemplo, en vez de laicos a estos ayudantes se les suele conocer como obreros y son escogidos de entre los allegados del pastor, ya sean familiares o conocidos. Por lo tanto, como lo afirma Garma, a pesar de que en el pentecostalismo se enfatiza “la emotividad y los sentimientos”, éstos no siempre son cruciales para alcanzar grados de jerarquía.⁵⁵

Es importante señalar lo anterior ya que en las fuentes encontradas no siempre es clara la distinción entre los predicadores, pastores, ministros o misioneros. Estos últimos aparecen de manera especial en la documentación decimonónica y de principios del siguiente siglo. De acuerdo con Patricia Fortuny, el papel del misionero, sin importar su denominación, es la de guiar a los nuevos adeptos en el conocimiento de la religión a la que se están convirtiendo, es decir, establecer un “vínculo necesario entre la institución y los nuevos creyentes”.⁵⁶ Esta explicación contribuye a explicar el por qué a las mujeres se les permitía ser misioneras pero sin formar parte del cuerpo de líderes, como en el caso de las pentecostales María Atkinson y Anna Sanders, mencionadas en el primer capítulo. Para los años que abarca la investigación, la distinción entre pastores ordenados por su institución religiosa y los predicadores era imperceptible por el hecho de que ambos podían realizar las funciones de los misioneros. Por esta razón la dimensión de las congregaciones fue determinante para el nombramiento de los diferentes puestos de liderazgo y auxiliares, aunque en casi todos los casos se suele referirse a estos actores como “obreros” o “hermanos” debido al modelo de igualdad que pretendían proyectar.

La mención a los cargos de liderazgo en el protestantismo sería incomprensible si no se tratara el tema de la conversión religiosa. El carácter minoritario de los protestantes en México y en los países latinoamericanos hizo que la conversión no sólo fuera un simple

⁵⁴ Garma Navarro, Carlos, *Buscando el Espíritu*, p. 155.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁶ Fortuny, Patricia, “Diversidad y especificidad de los protestantes”, p. 82.

cambio de adscripción religiosa como podía suceder en Estados Unidos, donde siempre ha sido común la pluralidad de credos. La labor de los misioneros, pastores y auxiliares, junto con los ritos de paso de cada denominación, profundizó el proceso de identificación y arraigo a una nueva creencia que proyectaba una mayor eficacia que el catolicismo. Carlos Garma ha problematizado esta cuestión con base en autores como Émile Durkheim, Peter Berger y Thomas Luckmann, que observaron este fenómeno en términos de reinterpretación del mundo por parte del individuo y sus nuevas formas de socializarlo. Sin embargo, puso un especial acento en la narrativa paulina para la conversión al pentecostalismo.⁵⁷ Más allá de que éste sea un modelo que seguir, el antropólogo apunta a que la conversión hace que el creyente reordene “las experiencias de su propia vida para que sean aceptables desde las nuevas perspectivas que le ofrece la participación en la congregación”.⁵⁸ En su mayoría, esas experiencias aluden a momentos complicados en la vida de las personas y se vuelven puntos de inflexión para su cambio de religión.

Gracias a su contacto directo con los creyentes, los antropólogos han podido examinar la conversión hacia la religión evangélica gracias a la historia de vida que recogen de sus informantes. Patricia Fortuny, por ejemplo, conoció a “Elina”, una mujer que cambió de religión gracias a la invitación de unos “hermanos” de una congregación evangélica, quienes le aseguraron que su marido dejaría el alcohol y dejaría de maltratarla. Aunque su esposo no abandonó el vicio, Elina aseguró que ya no sufría abusos. Si bien para aquella mujer su problema fue solucionado por una intervención divina, para Fortuny esto se debió a que contó “con la comprensión y solidaridad de un grupo de iguales”.⁵⁹ Otro de los factores que inducen a la conversión, observado desde la antropología, es la superación de una enfermedad. Lejos de examinar a profundidad los padecimientos, se perciben estos malestares a partir del dolor que está sintiendo el individuo. En este sentido, la ausencia de los dolores, por un milagro de sanación, marca un punto de inflexión que, de acuerdo con Garma, genera una narrativa compuesta por el momento de crisis, su superación y la decisión de cambiar la vida mediante

⁵⁷ De acuerdo con el pasaje bíblico de *Hechos de los Apóstoles*, capítulo 9-20, el judío Saulo de Tarso, que se dedicaba a perseguir a los seguidores de Jesús de Nazareth, tuvo una visión en la que el mismo Jesús le preguntaba por qué estaba persiguiéndolo. Acto seguido, decidió cambiarse el nombre por el de Pablo y comenzó a predicar el mensaje cristiano entre judíos y no judíos. Gracias a ello sus escritos, en formato de cartas, abarcan más de la mitad del Nuevo Testamento bíblico.

⁵⁸ Garma, Carlos, “Conversión y movilidad religiosa”, p. 105.

⁵⁹ Fortuny, Patricia, *Religión y sociedad*, op. cit., p. 37.

la conversión religiosa.⁶⁰ Puesto que estas conversiones se dan en un entorno de hegemonía religiosa católica, la antropóloga Cristina Mazariegos percibe este fenómeno como una “forma de movilidad” en la que se refleja una “crítica hacia los valores, creencias y comportamientos aprendidos a lo largo de la vida”.⁶¹

Este desmantelamiento del monopolio católico puede explicarse, desde la perspectiva sociológica de Luckmann, por la decadencia de las instituciones eclesíásticas, que el también sociólogo Roberto Cipriani considera que se debe a un desplazamiento de lo religioso hacia los “márgenes de la sociedad moderna”.⁶² De igual manera, Cipriani emplea la obra de Berger para acercarse al *pluralismo religioso* como una condición que “crea situaciones nuevas en contraste con las tradiciones religiosas preexistentes”.⁶³ Este pluralismo afectó tanto al catolicismo de finales del siglo XIX en México, que tuvo que observar la llegada de nuevas opciones de credo, como al protestantismo institucional que tuvo que enfrentarse a los nuevos movimientos pentecostales. De esta manera, también es posible observar fracturas en la estructura institucional de iglesias protestantes, las cuales no sólo están relacionadas con la adopción de prácticas pentecostales, sino también con discontinuidades generacionales y desadscripción religiosa, que afectan a cualquier denominación evangélica.⁶⁴ La tensión de relaciones sociales ha sido explicada por el sociólogo Pierre Bourdieu a partir del concepto de *campo*, que ha sido resumido no por las posiciones de fuerza o de capital que se ocupan en un espacio, “sino por sus relaciones objetivas, que son relaciones entre desiguales”.⁶⁵ Para

⁶⁰ Garma, Carlos, “Conversión y movilidad...”, *op. cit.*, p. 107.

⁶¹ Mazariegos, Cristina, “La recomposición del campo religioso”, p. 162.

⁶² Cipriani, Roberto, *op. cit.*, p. 244.

⁶³ *Ibid.*, p. 247.

⁶⁴ Desde la antropología se ha abordado esta cuestión a partir de las generaciones de jóvenes que crecieron dentro de las iglesias y que no experimentaron una conversión que implicara descatalogarlos. Carlos Garma observó que esto pasaba frecuentemente con hijos o nietos de pastores y otros líderes pentecostales, quienes descuidaban a su familia por atender a sus congregaciones. Esto provoca que las generaciones criadas dentro de iglesias evangélicas refuerzan su identidad religiosa o bien abandonen su iglesia debido a que “viven las contradicciones entre la religión que siguen estrictamente y las normas más vagas de conducta que existen fuera del cerrado grupo en el cual han crecido”. Véase en “Hijo del pastor, lo peor”, p. 285. Por su parte, el antropólogo Ariel Corpus ha trabajado los liderazgos juveniles en comunidades presbiterianas de Chiapas, es decir, a las nuevas generaciones de evangélicos que reforzaron su apego religioso. No obstante, esto no implica que dichos actores no sean críticos con la dinámica institucional de sus congregaciones, lo que puede generar conflictos con los líderes adultos por la defensa de las costumbres institucionalizadas frente a los intentos de modificación. Para Corpus, a pesar de que el liderazgo adulto se asocia a la madurez y estabilidad, los jóvenes evangélicos han sabido tomar iniciativas a través de los grupos juveniles. Véase “Divergencias juveniles en el protestantismo indígena”, p. 183.

⁶⁵ Zalpa, Genaro, “El concepto de campo y campo religioso”, p. 28.

la esfera de las creencias, Bourdieu empleó el concepto de *campo religioso* para explicar la sistematización de las prácticas y las representaciones religiosas, caracterizadas por la gestión de los bienes sacros por parte de especialistas, capaces de monopolizar el “capital religioso” para excluir a los laicos y a otros actores.⁶⁶ En esta investigación, los especialistas serían aquellos con dones del Espíritu Santo que, sin importar su lugar en el organigrama de la Iglesia, van ganando legitimidad ante su colectivo.

Para profundizar en el campo religioso pentecostal es necesario remitirse al concepto de religiosidad *popular*. Esto resulta complejo puesto que la religión popular se ha asociado a devociones católicas: la veneración de imágenes y manifestaciones que giran en torno a los santuarios. No obstante, las prácticas religiosas populares también engloban relaciones entre una élite que impone el dogma, la doctrina y la praxis, frente a los adeptos que recomponen y manifiestan sus creencias, dotándolas de un sentido distinto de aquel para el que fue establecido. Trabajar de esta manera el término *popular* ofrece estudiar no sólo expresiones religiosas de las masas, sino también la religiosidad dentro de los pequeños colectivos, como lo fueron las agrupaciones protestantes mexicanas y de aquellos individuos que, al reconfigurar el protestantismo de la época, formaron un sistema de creencias que se conoció como pentecostalismo. La perspectiva institucional de la religiosidad popular fue propuesta desde la década de 1970 por Gilberto Giménez y retomada más adelante por estudiosos de la historia religiosa debido al rompimiento con las concepciones definidas por la ortodoxia oficial de las iglesias, aspecto que se puede ver tanto en el catolicismo como en otras religiones. Esta autonomía eclesiástica es explicada por Ramiro Gómez en función de “los procesos sociales en juego dentro de los fenómenos religiosos en las prácticas populares [que] tienen que ver de manera directa con el control en el ámbito ritual”.⁶⁷

Desde la sociología de la religión se ha definido a la religiosidad popular como “el conjunto de creencias gestos modelados [...] y actitudes a través de las cuales los sectores populares de la sociedad expresan sus vivencias de lo sobrenatural y el modo en que se vinculan con lo sagrado”.⁶⁸ Esta tesis se aparta un poco de los conflictos entre la ortodoxia eclesiástica y los creyentes discrepantes, lo que permite comprender al pentecostalismo

⁶⁶ Bourdieu, Pierre, “Génesis y estructura del campo religioso”, p. 43.

⁶⁷ Gómez Arzápalo, Ramiro, “Utilidad teórica de un término problemático”, p. 24.

⁶⁸ Soneira, Abelardo, *et. al.*, *Sociología de la Religión*, p. 188.

dentro de una religiosidad en la que pueden confluír las experiencias individuales con explicaciones sobrenaturales. No obstante, el sociólogo Cristián Parker problematizó el término *popular* haciendo la distinción entre las clases subalternas y las grandes masas de creyentes. Por lo tanto, de acuerdo con el autor, el concepto de *religiosidad popular* se queda obsoleto ya que se estanca en “el “sentimiento” religioso de una población determinada, lo que resulta bastante indefinido”, y además por la “carga semántica negativa” que tiene el término de religiosidad, pues considera que se refiere a las prácticas desviadas por la Iglesia oficial.⁶⁹ Por esta razón, Parker concibió al pentecostalismo como una *religión popular* por incorporar a sujetos que vivieron el impacto de los procesos de industrialización, ofreciéndoles “un espacio simbólico de *salvación* del mundo percibido como una amenaza: el mundo del pecado”.⁷⁰ Para efectos de esta investigación, se mantuvo el término de *religiosidad popular* puesto que, como se verá más adelante, las fuentes consultadas no aportan datos concluyentes de que el crecimiento del pentecostalismo floreció debido al desplazamiento de campesinos hacia las grandes ciudades, ni que el grueso de sus adeptos fueran de sectores populares.

Otro concepto por analizar fue el de *milagro*. Como objeto de estudio social, se trata de un elemento indispensable para la legitimación de una creencia. En los escritos judeocristianos los milagros ocurren de dos maneras: como una acción directa de Dios para respaldar a su pueblo escogido (el maná que cae del cielo y las aguas del Mar Rojo del Antiguo Testamento) y en acciones que dieron testimonio de la divinidad de Jesucristo como hijo de Dios (curaciones y exorcismos del Nuevo Testamento). Dentro del catolicismo los milagros fueron inscritos en un marco jurídico que debía avalar o desacreditar actos sobrenaturales atribuidos a la intercesión de algún santo, en vías a su proceso de canonización, dándole un peso de gran importancia a la narrativa que los construyó.⁷¹

En el mundo protestante, donde no existe un intermediador entre la divinidad y el individuo, los milagros no se atribuyen a la acción de santos o advocaciones. Si bien los protestantes aceptan literalmente muchos milagros narrados en la Biblia, el protestantismo establecido en México a principios del siglo XX consideraba que estos acontecimientos

⁶⁹ Parker, Cristián, *Otra lógica en América Latina*, p. 60.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 254.

⁷¹ Duran, Norma, “De reliquias y milagros”, p. 25.

sucedieron en momentos específicos y su función, para el mundo moderno, consistía en ayudar a “la regeneración espiritual del pecador [a fin de seguir] creciendo y desarrollando sus energías hasta que llegue a alcanzar la estatura de Cristo, el estado de un varón perfecto”.⁷² Esta postura sería contraria al movimiento pentecostal que aceptaba los milagros como actos que tenían repercusiones tangibles sobre los creyentes, como la sanación. En esta investigación se retomó la propuesta de Marisol López Menéndez, quien observa a los milagros como “eventos políticos en tanto que alteran el *statu quo* y afectan la relación de mandato-obediencia” entre la autoridad eclesiástica y la feligresía. De igual forma sostiene que la afectividad del milagro, lo que lo distingue de un hecho extraordinario, “radica en el carácter relacional que se tiene entre el fiel, el intercesor y la divinidad”.⁷³

Para finalizar, se abordó el término de *sanación* dentro de la cosmovisión protestante-pentecostal. Retomando la visión del pentecostalismo sobre el texto bíblico de los *Hechos de los Apóstoles*, la sanación se obtiene por medio de la oración. El acto de orar para aliviarse de ciertas enfermedades trae consigo un discurso que revela un cosmos donde las fuerzas del bien y del mal están en constante lucha. La narrativa pentecostal suele atribuir el origen de la enfermedad a espíritus malignos, es decir al Diablo y a sus demonios. En este sentido se puede comprender por qué varios individuos y agrupaciones pentecostales repelen la medicina moderna, aunque otros la aceptan como un instrumento complementario de sanación.⁷⁴ Este planteamiento fue reforzado por Carlos Garma quien, gracias a su experiencia etnográfica en entornos rurales y urbanos, pudo distinguir la *sanación* pentecostal de una *curación*. Mientras esta última sólo busca la salud corporal, la primera implica un alivio integral del cuerpo y el espíritu que proporciona mayor bienestar sobre la persona: si se obtiene el milagro se entenderá como la confirmación del respaldo divino, manifestado en la ausencia del malestar físico, pero si no sucede se interpretará como una señal de la soberanía divina y la persona aceptará su destino con mayor serenidad.⁷⁵

⁷² “*El Abogado Cristiano Ilustrado*, 13 de noviembre de 1902, p. 366.

⁷³ López Menéndez, Marisol, “La monja enferma y la virgen rota”, p. 103.

⁷⁴ Hollenweger, *op. cit.*, pp. 348, 349.

⁷⁵ Garma Navarro, Carlos, *Buscando el Espíritu*, *op. cit.*, p. 124.

CAPÍTULO 1. EL PENTECOSTALISMO EN MÉXICO: LA GERMINACIÓN DE UNA DENOMINACIÓN PROTESTANTE

1.1. LOS CULTOS DE AVIVAMIENTO EN EL PROTESTANTISMO EN MÉXICO

Cuando arribaron a México las sociedades misioneras protestantes, en el último cuarto del siglo XIX, atrajeron a sus adeptos a través de servicios educativos y sanatorios. No obstante, el sólo hecho de recibirlos no significaba la entrada formal en alguna de las denominaciones protestantes, se debía pasar por un proceso de conversión. En la denominación metodista, por ejemplo, aquellos interesados en adherirse pasaban a ser miembros a prueba y debían ser examinados por el ministro en para verificar su “estado espiritual”, o el compromiso del candidato para dejar su antiguo modo de vida y aceptar las reglas del metodismo. Si pasaban por este escrutinio de manera satisfactoria, el ministro presentaba a los miembros en plena comunión delante de la congregación por medio de una ceremonia establecida en las *Doctrinas y Disciplina de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur*, la cual proporcionaba un guion para llevar a cabo la ceremonia, en la que se tenían que decir las siguientes palabras:

Muy amados, vosotros profesáis tener un deseo de huir de la ira venidera y ser salvos de vuestros pecados; vosotros buscáis la comunión del pueblo de Dios para ser ayudados en la obra de vuestra salvación; por eso os pregunto: P [predicador] ¿Confirmáis y ratificáis solemnemente, aquí en la presencia de Dios y de esta congregación, la promesa de voto de arrepentimiento, fé y obediencia que se contienen en el acto del bautismo? R [respuesta] Lo hago, siendo Dios mi apoyo P ¿Os sometéis á la disciplina de la Iglesia, asistireis sus ordenanzas y sostendreis sus instituciones? R. Procuraré hacerlo así, con la ayuda de Dios.⁷⁶

Dentro de la concepción cristiana de *pecado y salvación*, que aparecen en el fragmento anterior, retomando la propuesta antropológica de Jean Rogues, se trata de experiencias que viven los creyentes. La primera está ligada con una relación indirecta entre el ser humano y la divinidad, en la que los pecados conllevan a la ausencia entre ambos y por lo tanto a una

⁷⁶ *Doctrinas y Disciplina de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur*, p. 124.

muerte más allá de la existencia natural.⁷⁷ Bajo esta percepción, se comprende que la necesidad de ser *salvado* se logre a través de la figura de un mediador, función que en el relato bíblico cumple Jesús de Nazareth, un individuo de naturaleza humana y divina “situado en una perfecta relación de fraternidad con todos los demás hombres como en una perfecta relación de unidad con Dios”. De esta manera, para Rogues, la salvación ofrece el perdón y la reconciliación a los creyentes que quieran recibirlos; lo que los convierte, siguiendo la teología reformada del siglo XVI, en pecadores justificados.⁷⁸ Este acto de arrepentimiento puede interpretarse como el inicio del proceso de conversión, el cual es anterior a la ceremonia de membresía metodista. En las fuentes consultadas, como se verá más adelante, la conversión se expresó en diferentes formas narrativas: “convertirse”, “hacer profesión de fe”, “dar su corazón a Cristo”, “creer en el Señor Jesucristo”, entre otras.

Volviendo a la *Disciplina* y a la presentación pública de los miembros, los candidatos también debían realizar el ritual de bautismo. Aunque en la doctrina metodista se aceptaba bautizar a infantes, los adultos que hacían este acto tenían que responder ellos mismos a cuestionamientos como:

P “¿Renunciáis al diablo y a todas sus obras, la vana pompa y gloria del mundo, con todos los deseos codiciosos del mismo, y las inclinaciones perversas de la carne, y sus apetitos sensuales, de modo que no lo seguiréis, ni os dejareis conducir por ellos?”
[...] P ¿Cumplirás pues, fielmente, la santa voluntad de Dios y sus mandamientos, y caminarás por ellos todos los días de tu vida? R. Me esforzare en hacerlo, con la ayuda de Dios.⁷⁹

Una vez obtenida la membresía, el nuevo converso tenía del derecho de participar en las distintas actividades que la iglesia podía ofrecer: las escuelas dominicales, que no deben confundirse con las escuelas de educación primaria, cuyo objeto era la formación doctrinal en todo lo relacionado con el metodismo; las reuniones de clase, integradas por pequeños grupos de miembros que podían reunirse en cualquier lugar “conveniente”; las fiestas fraternales, a realizarse cada tres meses para compartir “un poco de pan y agua en prueba de amor fraternal”, luego de celebrar un servicio religioso, al que no podían asistir los no

⁷⁷ Rogues, Jean, “Existencia cristiana y esperanza de salvación”, p. 64.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁹ *Doctrinas y Disciplina*, *op. cit.*, pp. 121, 122.

miembros más de dos veces; y las reuniones de oración, que se procuraban realizar por lo menos una vez a la semana y bajo la dirección de un ministro.⁸⁰ Estas dinámicas también se practicaban entre los presbiterianos y los bautistas, bajo sus respectivas normas.

A esta gama de servicios piadosos se comenzó a promover otro más, los *cultos de avivamiento*. Se trataban de ceremonias que pretendían elevar el entusiasmo y el fervor de los metodistas, así como para atraer a nuevos conversos. El avivamiento se ofrecía partiendo del hecho de que se creía que la mayoría de los fieles “decaen más o menos de su primer amor”, es decir, que perdían el entusiasmo que experimentaron al cambiar de religión.⁸¹ También se realizaban para persuadir a los miembros que, a pesar de haberse convertido, se rehusaban a cambiar las conductas contrarias a la doctrina metodista. En el templo metodista de la ciudad de Puebla se celebraron cultos de avivamiento durante doce días, en los que participaron feligreses y alumnos del seminario metodista, algunos de los cuales asistieron con una actitud apática:

En los primeros días se notaba visiblemente su tibieza y desdén hacia los cultos, pero en proporción de que el tiempo pasaba [...] Dios quiso concederles, que sintieran más la carga de sus pecados y se oyeran a conciencia; al grado de que ellos mismos no pudieron resistir más el poder de Dios [...] hicieron explícitas profesiones de fe en su Salvador, las cuales respiraban sinceridad y amor [...] como lo indicaba el lenguaje elocuente de las lágrimas que derramaban y la inequívoca alegría que aparecía en sus semblantes, expresando que su alma comenzaba a vivir la vida de los hijos de Dios.⁸²

Para lograr este efecto emocional en los asistentes a los cultos de avivamiento se hacía uso de la música, por lo que además de predicadores se requería de “cantores de himnos sagrados que sepan conmovir el corazón más endurecido”.⁸³ Esto implicaba que la dirección del culto no era exclusiva de los predicadores, podía participar algún miembro con aptitudes para cantar, lo que también dejaba al margen a los predicadores y misioneros extranjeros que quizá tendrían dificultades para entonar himnos en idioma español e inquietar las emociones

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 66-69.

⁸¹ “Avivamientos religiosos”, en *El Abogado Cristiano Ilustrado* (en adelante *ACI*), 15 de diciembre de 1896, p. 199.

⁸² “Cultos especiales”, en *ACI*, 1 de septiembre de 1889, p. 134.

⁸³ “Un himno cristiano”, en *El Faro* (en adelante *EF*), 1 de junio de 1897, p. 82.

de los feligreses. De esta manera, el culto de avivamiento se convirtió en la expresión de una especie de autonomía de los conversos locales respecto a los misioneros extranjeros. En 1902 la Iglesia Metodista Episcopal formó una Comisión de Avivamientos que propuso traer a México a un predicador extranjero que promoviera cultos de avivamiento. La respuesta negativa de los predicadores mexicanos no se hizo esperar, no por una cuestión nacionalista, sino porque dichas ceremonias dependían de la intervención de un intérprete, con lo que se entorpecía el propósito del avivamiento.⁸⁴ Esto no significó que los metodistas mexicanos no utilizaran material extranjero para sus necesidades. El compositor metodista Vicente Mendoza tradujo y adaptó un himno que era muy popular en Estados Unidos para realizar avivamientos, titulada en español *¡El me sostendrá!*, con la esperanza de provocar el mismo efecto sobre los mexicanos:

1.- Si la fe me abandonare / El me sostendrá; / Y si el mal me amenazare / El me sostendrá / Coro. - El me sostendrá, / El me sostendrá; / Mi Jesús, que tanto me ama, / El me sostendrá / 2.- Nunca yo podré ser firme / Con tal débil fe, / Mas El puede dirigirme / Y El me sostendrá / 3.- Son su gozo y complacencia / Cuantos El salvó, / Y al salvarme su clemencia / El me sostendrá / 4.- El no quiere ver perdida / Mi alma en la maldad; / Dio su sangre por mi vida / Y el me sostendrá.⁸⁵

El aspecto musical fue de enorme importancia en los cultos, ya que podían trasladar a los asistentes de un estado de indiferencia a uno de entusiasmo. La siguiente crónica se atribuyó el éxito de una reunión de avivamiento en el templo metodista de Querétaro a la entonación de himnos:

En el principio había tal frialdad que se dudaba mucho del éxito, pero nuestro bondadoso Padre fue despertando a los que aún estaban dormidos, y el entusiasmo y la esperanza se vieron brillar. La Santa Cena que se celebró la noche del domingo 11 estuvo imponente y solmene; testificando con lágrimas lo que pasaba en cada alma que se acercaba a la mesa para recordar el precio de su redención. Los himnos, en su mayor parte, se cantaron con expresión y sentimiento; hubo nuevos testimonios y

⁸⁴ *ACI*, 6 de agosto de 1908, p. 402.

⁸⁵ *ACI*, 21 de abril de 1910, p. 245.

nuevas promesas y todo el culto estuvo animado, manifestándose la dulce alegría y el gozo que reinaba en cada corazón.⁸⁶

Además de los himnos,⁸⁷ se buscaba que los maestros de las escuelas metodistas de educación primaria exhortaran a sus alumnos a participar en los cultos de avivamiento. Si bien no era requisito de admisión pertenecer a la religión evangélica para asistir a sus escuelas,⁸⁸ los profesores, en su rol miembros y líderes, tenían la responsabilidad de no dejar solo al ministro en la tarea del “despertamiento espiritual de la Iglesia y en la conversión de los pecadores”.⁸⁹ Aunque no se han encontrado indicios sobre profesores que persuadieron a sus alumnos para que asistieran a una iglesia protestante, la labor entre los infantes y jóvenes en dichas escuelas sirvió para atraer a sus padres a la nueva religión. Tal es el caso de Josefa, una joven de quince años que conoció a los presbiterianos en su escuela dominical y que meses después, en un culto de avivamiento, “sintió el influjo del Espíritu y quiso hacer su profesión de fe”. El cambio de religión debió implicarle un desafío en su vida familiar, ya que su padre era un “blasfemador” que gastaba el dinero en alcohol, mientras que su madre “había malgastado sus primeros años en el pecado” y trabajaba duramente en una cocina. Meses después de su conversión, Josefa llevó a su madre a otro culto de avivamiento; acabado el sermón la señora le “dio su corazón a Cristo”.⁹⁰ Con la publicación de este tipo de relatos se promovía a los congregantes como sujetos activos para los avivamientos, ya que reconocieron que la acción de la joven, y no el sermón del predicador, fue esencial para ganar a un nuevo adherente.

Los cultos de avivamiento también eran una ocasión especial para que los feligreses participaran en la obra misionera. En la iglesia metodista de San Luis Potosí los miembros

⁸⁶ “Cultos de avivamiento”, en *ACI*, 22 de octubre de 1903, p. 350.

⁸⁷ Los himnos no sólo se tocaban en las reuniones de avivamiento o en los cultos dominicales, sino en cualquiera de los eventos que se prestara para ello. El historiador Ulises Alvarado ha analizado himnos metodistas, cuyas letras hablaban de “Jesucristo como la máxima representación del amor, protector, bondadoso”, es decir, que aportaban una sensación de seguridad para los fieles en su vida cotidiana y una certeza para después de la muerte. Véase en Alvarado, Ulises, “El papel de los himnos en la Iglesia Metodista Episcopal del Sur en México”, p. 113.

⁸⁸ De acuerdo con las investigaciones de Rubén Ruiz, la labor educativa estuvo ligada con la obra pastoral, ya que se veía a los infantes como sujetos más alcanzables para la conversión religiosa, por lo que también se les vio como un vínculo entre la religión y sus padres: “el niño llevaría a casa lo que había aprendido al igual que los valores éticos que se le inculcaban”. Véase en Ruiz, Rubén, *Hombres Nuevos*, p. 70.

⁸⁹ “Quiénes pueden cooperar en los avivamientos”, en *ACI*, 22 de septiembre de 1904, p. 316.

⁹⁰ “El da mayor gracia”, en *EF*, 15 de noviembre de 1896, p. 174.

llevaban dos meses invitando a familiares, amigos o conocidos, a las reuniones de avivamiento que se celebraban cada tercer día a partir de las seis de la mañana. Al finalizar la jornada de avivamientos, que se extendió una semana más, se informó que se predicó a más de cien personas, varios de ellas tomaron la decisión de cambiarse de religión, otras más fueron admitidas como miembros en plena comunión y algunos que ya lo eran hicieron “votos de consagración al servicio del Señor”.⁹¹ Otras iglesias lanzaban campañas de avivamiento en las mañanas y por las noches, como la realizada en la ciudad de Saltillo en 1906, para lo cual repartieron volantes que decían: “Muy cordialmente invitamos a Ud. y familia a una serie de servicios religiosos que, en el templo evangélico de la Iglesia Metodista, situado en la 3ª calle de La Cruz tendrán todos los días de la presente semana, bajo el orden siguiente: - A las 6 a.m., Culto matutino. – A las 7.30 p. m., Culto de predicación.”⁹² Además de esta propaganda, se incluyó una breve reseña sobre los cultos que se llevaron a cabo, en los que habían experimentado “manifestaciones del Espíritu Santo”, las cuales pudieron derivarse en personas convertidas, admitidas a prueba o como miembros plenos y otras con el “deseo de predicar el Evangelio”.⁹³

Otra función de estos cultos es que podían crear una atmosfera propicia para que ciertos feligreses tuvieran un momento de epifanía y decidieran convertirse en predicadores. Esto le ocurrió a Rubén Solís, un joven que después de asistir a reuniones de avivamiento decidió dedicarse “al servicio del Señor”. Gracias al apoyo de una señora, Rubén pudo viajar a Texas para prepararse, pero al poco tiempo de su llegada enfermó de tifo y murió.⁹⁴ Para otros feligreses, el culto de avivamiento les sirvió para tomar decisiones más personales, como “renovar sus votos a Jehová” o expresar su religión de nuevas formas, tal como le ocurrió a una mujer en la congregación metodista de Guanajuato quien “jamás había orado públicamente” hasta ese momento. Al parecer la timidez no era sólo de ella, otro hombre también se levantó de su asiento para orar en público por primera vez, lo que provocó que sus hijos, influidos en por el “ánimo” de su padre, hicieran lo mismo.⁹⁵ La oración en público

⁹¹ “Avivamiento en San Luis”, en *El Evangelista Mexicano Ilustrado* (en adelante *EMI*), 1 de enero de 1906, p. 5.

⁹² “Siguen los avivamientos”, en *EMI*, 1 de diciembre de 1906, p. 188.

⁹³ *Ídem*.

⁹⁴ Solís, Félix, “Rubén”, en *EMI*, 1 de diciembre de 1907, p. 188.

⁹⁵ “Cultos de avivamiento”, en *ACI*, 25 de diciembre de 1902, p. 414.

fue asimilada en las iglesias metodistas al grado de crear grupos de *oradores*, integrado por feligreses “hábiles y entusiastas” y que incluso podían dirigir breves sermones.⁹⁶

Uno de los elementos que nutren las experiencias religiosas anteriores es la *fe*. Desde la perspectiva cultural, la *fe* es un producto que se integra por una “percepción intelectual” y una “adhesión afectiva”, que implican la afirmación incuestionable de una creencia y un sistema que las comparta y las materialice en diferentes prácticas: oraciones, cultos, comportamientos, etcétera.⁹⁷ Bajo esta perspectiva ¿cómo se manifestó la fe de un creyente dentro de un culto de avivamiento? De los pocos testimonios directos de conversión que se publicaron en la prensa protestante, se encuentra el relato de Diego Villegas. En una serie de “cultos especiales” en la hacienda de Esquipec, Estado de México, donde hubo cantos, oraciones y una predicación sobre la carta de San Juan, Villegas dio su testimonio:

Anoche al salir de aquí me llevaba pensando en lo que me dijo [el predicador] que nuestro Señor derramó su sangre por mí. Ay estaba la cuestión; yo pensaba que Jesús había derramado su sangre por todo el mundo menos por Diego Villegas, y que yo era un pecador tan perdido que no era fácil que el amor de Dios me alcanzaba [...] y decía entre mí: ¿Es posible que Jesús murió por mí? Sí ha de ser, pos dicen que murió por todos, y yo soy uno de ellos [...] Entonces se me vinieron esas otras palabras [del predicador]: Cree en el Señor Jesu-Cristo y serás salvo, y luego luegoito, sin más ni más, creí y de repente no sé donde estoy de gusto. Parece que el cielo se limpiaba y yo [me vi] de repente en el mundo de Dios. Dios estaba en todas partes, arriba, abajo y por los costados, y mejor todavía estaba en mi corazón [...] ¡Bendito sea!⁹⁸

En este testimonio se puede observar que la fe implicó un acto de razonamiento de una creencia, “yo pensaba que Jesús había derramado su sangre”, y su afirmación, “Sí ha de ser”. En segundo lugar, la fe supuso un deber del individuo, Villegas, para compartir su experiencia, primero entre la congregación de la que formó parte y después en el periódico metodista. De esta manera, los testimonios fueron un recurso utilizado para captar la atención de los que llegaban por vez primera a una ceremonia protestante.

⁹⁶ “Cultos de Avivamiento”, en *ACI*, 27 de enero de 1910, p. 58.

⁹⁷ Soneira, Abelardo, *et. al.*, *Sociología de la religión*, p. 26.

⁹⁸ “Lo que sucedió en la hacienda de Esquipec”, en *ACI*, 15 de noviembre de 1887, p. 170.

Otro testimonio fue el de Josefina C. de Garza, que había oído por primera vez de los protestantes gracias a que su hermano escuchó una predicación en Frontera, Tabasco, y en agradecimiento cedió un salón de su propiedad para organizar cultos. Por desgracia, el hermano se había quedado ciego a causa de una enfermedad y a la mala aplicación de sulfato de zinc. Mientras él se recuperaba por medio de descanso y medicamentos, le pidió a Josefina que asistiera al culto protestante en su lugar:

Contra toda mi voluntad y emocionada por su súplica, que antes nunca quise aceptar, fui al culto, llevando un abrigo grande, de modo de taparme la cabeza y apretarme los oídos [...] Al principio me sentía muy asustada, tenía miedo a pesar de que estaba sentada en medio de mis dos hermanas, las que no perdían tiempo de quitarme las manos de los oídos, para que oyera el precioso mensaje que Dios me había enviado. Yo creo que aquella noche estuvo revestido del Espíritu Santo el [predicador], pues cuando apenas iba a la mitad de su predicación mis hermanas advirtieron mis lágrimas y me dijeron ¿qué tienes? y les dije no cabe duda que todo esto es verdad y no pude hablar más.⁹⁹

Luego de ese momento, Josefina, su familia y el predicador fueron a orar por la salud de su hermano. Al día siguiente él “estaba enteramente bueno de sus ojos”. Cabe destacar que en el relato no hay mención a una sanación milagrosa. Si bien Josefina se alegró por su hermano, su conversión al metodismo le permitió casarse con un hombre que, “con sus diarias exhortaciones” la ayudaba a conocer más a Dios y esperaba que sus dos hijos se convirtieran en predicadores.

Aunque escasos, en los relatos de cultos de avivamiento es posible observar el entorno cotidiano con el que lidiaban los creyentes. En 1910 se celebraron siete días de culto de avivamiento la iglesia metodista de Orizaba, Veracruz, a la que asistieron numerosas personas gracias la invitación de familiares y amigos. Entre los asistentes al recinto, que se afirma que estaba lleno, se encontraban artesanos y trabajadores ferrocarrileros, “que llegaban con sus manos y su rostro ennegrecido por el trabajo, pero con un corazón lleno de gozo para recibir las palabras de salvación”.¹⁰⁰ Si se toma en cuenta la labor social que el

⁹⁹ *EMI*, 1 de septiembre de 1906, p. 140.

¹⁰⁰ “Cultos de Avivamiento en Orizaba”, en *ACI*, 10 de febrero de 1910, p. 95.

pastor José Rumbia realizó en Orizaba desde 1898 hasta el estallido del movimiento obrero en Río Blanco de 1907, se puede entender cómo la iglesia metodista de la ciudad continuó ejerciendo cierta influencia, al menos religiosa, entre el sector fabril durante los siguientes tres años, ya que entre los fieles metodistas había trabajadores textiles.¹⁰¹

Ante la convulsión política, ocasionada por el proceso revolucionario mexicano, los protestantes tuvieron que adaptarse y al mismo tiempo realizar su quehacer religioso. A principios de 1914, en pleno alzamiento contra el régimen de Victoriano Huerta, en la congregación metodista de San Salvador Tzompantepec, Tlaxcala, se celebraron cultos navideños nocturnos. Durante el tiempo de cantar himnos, se escucharon detonaciones de armas de fuego que supuestamente anunciaban la llegada de las tropas zapatistas. Ante el peligro de quedar atrapados en el fuego cruzado, la mayoría de los fieles decidieron quedarse en el templo toda la noche. A la mañana siguiente se les informó que los zapatistas se habían llevado a varios hombres y saqueado algunas casas. Aunque las jornadas de culto navideño y de fin de año continuaron, y el último día se celebraron cultos de avivamiento que produjeron una “intensa espiritualidad”, es posible que entre las oraciones pronunciadas se haya pedido por la seguridad.¹⁰²

Los casos anteriores contribuyen a visualizar las inquietudes de los creyentes protestantes mexicanos. Además de necesidades relacionadas con el mundo exterior, como el trabajo o la inestabilidad política, hay que pensar en los conversos como individuos que tuvieron motivaciones para cambiar de religión o renovar sus votos a partir del culto de avivamiento. Esta cuestión ha sido retomada por el historiador Jean Delumeau, acerca de cómo las personas han apaciguado sus miedos desde lo religioso. Temas como la salvación en el cristianismo, por ejemplo, cobraron importancia por la creencia de la existencia después de la muerte. La preocupación por lo eterno y no lo material impulsó tanto a católicos como protestantes a crear “contrapesos tranquilizadores”.¹⁰³ Si entendemos a los mexicanos decimonónicos, que vivieron por un proceso en el que el catolicismo fue relegado de la vida pública, el cambio hacia nuevas confesiones religiosas debió significar un choque con su

¹⁰¹ Véase en, Bastian, Jean-Pierre, “Itinerario de un intelectual popular protestante”, pp. 97-102.

¹⁰² Aunque la prensa metodista se sumó al discurso antizapatista y a percibir a Emiliano Zapata como el “Atila del Sur”, lo cierto es que hubo metodistas que se unieron a esta causa, entre ellos dos pastores. Véase en Fuentes, María Eugenia, “Los pastores metodistas Ángel y Benigno Zenteno y su incorporación al zapatismo”.

¹⁰³ Delumeau, Jean, “La religión y el sentimiento de seguridad”, p. 26.

realidad, marcada en muchos sentidos por los sacramentos. Esos conversos ya no recibirían la absolución por confesión, la ostia de la comunión o la unción de los enfermos. Aunque en las fuentes protestantes no se mencione, la falta de estos sacramentos pudo ser un motivo de angustia que los cultos de avivamiento y otras ceremonias donde el individuo renovaba sus votos hacían el papel de contrapeso tranquilizador.¹⁰⁴

Otro aspecto del cual los evangélicos debieron sentir incertidumbre fueron las noticias sobre pastores y fieles atacados o incluso asesinados por causa de su religión. Pese a que no se encontraron relatos en los que se hayan realizado cultos especiales por causa de los hechos de violencia hacia protestantes, no cabe duda de que éstos recurrieron a mecanismos que les hicieran sentir cierta seguridad. Sino contaban con la protección del Estado, al menos tendrían la certeza de que la causa por la que morían era mayor; recompensa en la otra vida, reconocimiento en ésta. Esto último se materializó en un número especial en *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, del 15 de agosto de 1904, sobre seis predicadores evangélicos más otros fieles que habían sido asesinados y que recibieron el título de *mártires*. Si bien este relato martirial protestante no tenía como objetivo una posible canonización de la víctima, se construyó una narrativa hagiográfica en la que se exaltó la vida y obras de los personajes. En algunos casos acompañados de poemas e imágenes que tenían el objetivo de convertirlos en ejemplos a seguir.¹⁰⁵

A decir de Delumeau, dichos miedos o angustias no eran sólo individuales, sino que correspondían a necesidades colectivas de búsqueda de tranquilidad.¹⁰⁶ Por esta razón, en los relatos de cultos de avivamiento se enfatizó lo colectivo por sobre lo individual. Las conversiones o la renovación de la fe protestante no sólo se debieron a la relación creyente-divinidad, a través de la oración individual, fueron el resultado del contacto con otros fieles,

¹⁰⁴ El asunto de los sacramentos frente al protestantismo fue retomado por la iglesia católica en diversos escritos. Uno de ellos, trataba acerca del peligro del matrimonio entre católicos y protestantes, con el argumento de que la esposa católica podía alejarse “de las vías de salvación”, es decir los sacramentos; además de la formación religiosa de los posibles hijos. Véase en *Segunda carta pastoral del señor obispo de Querétaro*, p. 3. El énfasis que se hace de la mujer como sujeto débil, y más propenso a dejarse influenciar por su esposo protestante, resulta pertinente para una investigación posterior.

¹⁰⁵ Véase en *EMI*, 15 de agosto de 1904. Aunque hay trabajos que abordan casos de intolerancia religiosa por parte de católicos a protestantes, aún no se ha profundizado en cómo los evangélicos asimilaron y representaron dicha violencia. Se ha planteado una propuesta para abordar el martirio desde el protestantismo con la ponencia “El uso de las imágenes en las representaciones de los mártires protestantes mexicanos”, presentada por el autor en el encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Oaxaca, abril, 2018.

¹⁰⁶ Delumeau, *op. cit.*, p. 19.

ya sea familiares o conocidos que los invitaron al templo evangélico o los alentaron a cambiar de credo. Así pues, la documentación consultada también puede abordarse desde el enfoque de la historia de las emociones. Para este caso, se puede utilizar el concepto de *emociones colectivas*, trabajado por Edwin Mayoral y Francisco Delgado, que apunta a que las experiencias que cambian el estado de ánimo por las emociones de otras personas “alude a un proceso de llegar a ser influido junto con otros hacia un objetivo común de la atención como un ritual”.¹⁰⁷ Por lo tanto, se puede decir que los cultos de avivamiento crearon una cultura de emociones sociabilizadas en torno a la búsqueda de seguridad tanto en esta vida como en la siguiente. Esta sociabilidad emocional no sólo fue útil para los feligreses que no sabían que podían hacer cosas antes inimaginables, como la mujer y el hombre que oraron en público por primera vez, sino que también se inserta en procesos sociales y políticos que formaron parte de la realidad de aquellos fieles.

1.1.2 EL PREDICADOR COMO GESTOR DE LOS AVIVAMIENTOS

La práctica del avivamiento fue una constante en todas las iglesias protestantes a lo largo de su avance por territorio mexicano. Dichas ceremonias no sólo atraían a nuevos adeptos y reforzaban el fervor religioso de sus miembros, las colectas que se podían obtener eran de considerable importancia. Un cronista de la publicación bautista *La Luz* midió el éxito de los cultos de avivamiento celebrados en Nuevo León a partir de la “colecta que se levantó aquella noche”.¹⁰⁸ Los recursos monetarios eran de vital importancia tanto para los predicadores, que podían tener familia, como para los templos y su mantenimiento. Los ministros mexicanos, en particular, debían proyectar una imagen presentable y acorde con el modelo de misionero extranjero de buen administrador. No obstante, dicha figura chocó con la realidad económica que los predicadores nacionales enfrentaron debido a la gran cantidad de gastos que debían cubrir: vestimenta, habitación, transportes, compra de libros y otros insumos, medicinas en caso de enfermar ellos o sus familias, entre otros. Esto lo obligó a endeudarse para mantener “su prestigio y reputación”, situación que se complicó durante los años de alza de precios en el país.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Mayoral, Edwin; Delgado, Francisco, “¿Historia de las emociones o emociones en la historia?”, p. 73.

¹⁰⁸ “Crónica de la Asociación Bautista de Nuevo León”, en *La Luz* (en adelante *LL*), 2 de abril de 1903, p. 53.

¹⁰⁹ Escorza, Daniel, “Protestantismo y vida cotidiana”, p. 89.

Aunque sería aventurado afirmar que los predicadores se valieron de los cultos de avivamiento para conseguir recursos económicos, sí se les instruyó sobre el cómo dirigir dichos rituales para así conseguir más adeptos y así más donativos en forma de ofrendas y diezmos. En un documento traducido del inglés y publicado en el *Abogado Cristiano Ilustrado* se exhortó que los predicadores conocieran el pueblo donde iban a misionar, así como estudiar los hábitos y costumbres de sus pobladores. Se pensaba que con, esta práctica, los reverendos adquirirían la experiencia necesaria para conocer las necesidades de su congregación y así lograr “el derramamiento del Espíritu sobre los santos y los pecadores”.¹¹⁰ Dentro del contexto mexicano esto era casi imposible practicar, ya que no había los suficientes ministros para entablar relaciones duraderas con las congregaciones. El sistema metodista, por ejemplo, requería que los predicadores se trasladaran de congregaciones de manera constante. En la Iglesia Metodista Episcopal del Sur se estableció que ningún ministro podía quedarse en una de sus congregaciones por más de cuatro años.¹¹¹ Esto quizá favoreció a que los metodistas fueran la mayor denominación en México,¹¹² pero también hizo que descuidaran a sus fieles por el poco tiempo invertido para crear lazos afectivos entre el predicador y los fieles. Se volverá a este punto más adelante.

Aun así, la promoción de los avivamientos continuó y se cuidó que sus promotores no cayeran en la ridiculización de los cultos con “ademanos exagerados” o manifestaciones que violenten “los sentimientos de un modo impertinente”. El pastor Epigmenio Velasco, compositor de himnos metodistas, retomó el debate sobre la momentaneidad de los avivamientos, ya que descubrió que, pasada la emoción ritual, algunos creyentes volvían a su vida de “pecados”.¹¹³ Con base en este argumento, el ministro defendió los avivamientos que venían acompañados de labor de acompañamiento pastoral, para no dejar al creyente solo con su experiencia de conversión o renacimiento religioso. Estos debates continuaron hasta que en 1910 se publicó un artículo en el que se establecieron los puntos para reconocer los falsos avivamientos. Para empezar, se debía diferenciar el avivamiento de la “excitación

¹¹⁰ “El por qué, el cómo y el cuándo de los avivamientos”, en *ACI*, 17 de julio de 1904, p. 222.

¹¹¹ “Ecos de la Conferencia General”, en *EMI*, 1 de julio de 1906, p. 109.

¹¹² A principios del siglo XX se publicaron en Estados Unidos libros sobre el progreso de las misiones protestantes en México, que incluyeron la cantidad aproximada de los miembros por denominación. Entre 1900 y 1905, los metodistas de la Iglesia Episcopal y Episcopal del Sur sumaron cerca de 13 mil miembros, repartidos en 7 mil y 6 mil respectivamente. En contraste otras iglesias, como la presbiteriana o la bautista, de 3 a 4 mil integrantes. Véase en Torres, Carlos, *Trayectoria del metodismo mexicano*, pp. 127, 128.

¹¹³ Velasco, Epigmenio “Los beneficios de los cultos de avivamiento”, en *ACI*, 23 de enero de 1908, p. 45.

religiosa”, que guardaba relación con la “intensidad de la acción y de los sentimientos” que se mostraban en los cultos de avivamiento frente a los cultos dominicales ordinarios. Mientras que se consideró que una persona experimentaba un avivamiento genuino a través del toque del Espíritu Santo, el cual se reconocía por las lágrimas y tristeza del individuo, en la excitación religiosa “se conoce en que una vez provocados los sentimientos, se dejan correr libre y en completo desorden hasta rayar muchas veces en el más desbordante fanatismo”.¹¹⁴ Por esto mismo, también se definió a los avivamientos en términos de “afección religiosa”, que hace que la persona se conmueva y se arrepienta de sus actos, frente a “la emoción religiosa”, que se definió como una acción repentina de ánimos.¹¹⁵

Aunque en el artículo anterior no se mencionaron ejemplos concretos de pastores o congregaciones donde se promovía la emoción religiosa, es posible que hubiera quienes promovieron cultos de avivamiento con esas características. Dado que periódicos como *El Abogado Cristiano* debían mantener una imagen de unidad y tratar a estas discrepancias con la mayor discreción posible, otros periódicos evangélicos denunciaron las manifestaciones de avivamiento para desprestigiar a las otras iglesias protestantes. La Iglesia Episcopal Mexicana, a través de su órgano informativo *La Buena Lid*, buscó diferenciarse del resto de agrupaciones protestantes a las que llamaba “sectas”. Para tal fin, utilizaron las páginas de su publicación para criticar las prácticas de los otros protestantes, como los cultos de avivamiento. De acuerdo con un episcopal que fue testigo de esos cultos, encontró a gente que lloraba, cantaba y oraban con gran fervor, sin embargo, consideró que se trataba de una “farsa ridícula” comparable con las cesiones de los espiritistas. A su entender, los “avivamientos espirituales” no eran otra cosa que un cúmulo de llantos, cantos y contorciones sin sentido promovido, sobre todo, por los metodistas que habían aprendido esas costumbres de los negros “quienes creen que cuando es sus reuniones no se les da a alguno de ellos una especie de ataque nervioso, el Espíritu Santo no se dignó visitarlos, y por lo cual no quedan satisfechos”.¹¹⁶

Aunque no hay muchos datos sobre el quehacer de la Iglesia Episcopal Mexicana, quedó claro que esta agrupación evangélica no practicó los cultos de avivamiento, por lo que las

¹¹⁴ Zapata, Eduardo, “Falsos Avivamientos, en *ACI*, 24 de febrero de 1910, p. 122.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 123.

¹¹⁶ “Diálogo”, en *La Buena Lid* (en adelante *LBL*), 1 de diciembre de 1899, p. 5.

descripciones que se hicieron en su publicación fueron más críticas. Una de éstas se basó en la visita de un hombre que visitó un templo metodista. Antes de que terminara el sermón, decidió salirse del lugar hasta que escucharon gritos de “gloria” y “aleluya”. De repente, observó que a varias personas, que tampoco habían escuchado el sermón completo, se les comenzaron a escapar las lágrimas e incluso “él mismo se sintió extrañamente y con dificultad se dominó, pues quería llorar él también”. Antes de que pasara algo, el hombre se salió del templo, pensó en lo que había acontecido y llegó a la conclusión de que él y las otras personas no se habían conmovido por el sermón del predicador, sino por “la influencia que habían ejercido sobre ellos los gritos”, lo que ocasionó que una “oleada de simpatía” se extendiera por aquella congregación.¹¹⁷ Bajo la óptica episcopal, para que se realizaran los cultos de avivamiento debían existir dos condiciones: un espacio reducido o “lugar bien caliente” donde los asistentes estuvieran apretados y un predicador con “cierto magnetismo” para conmover a un público.¹¹⁸

Volviendo al cuidado que debían tener los pastores con sus feligreses después de realizar cultos de avivamiento, hubo quienes dejaron su testimonio de cómo se preparaban para tales ceremonias, como el reverendo metodista Isaac Rebollo. Establecido en Atoyac, Jalisco, el predicador organizó reuniones de avivamiento, acompañado de los misioneros Frank Onderdonk y Jackson Cox. Los primeros dos se habían preparado desde hace seis meses, orando cada día para que Dios les “concediera un bautismo del Espíritu Santo”. Luego de que comenzó la jornada de avivamientos y el reverendo Cox pronunció dos sermones, le tocó el turno a Rebollo, el cual relató su experiencia:

Dio principio el culto de esa noche, y ¡oh poder de Dios! Ese día fue el día de salud para nuestra iglesia. Con una asistencia de más de 90 personas, tuvimos el culto más glorioso de toda la serie que se celebraron. Yo no sé si porque el Señor me concedió la bendición que tanto anhelaba, o porque efectivamente el Señor estuvo con nosotros, puede reputarse que ese culto fue la bendición de Dios. Desde el predicador hasta el último creyente, dábamos gloria a Dios, unos cantando salmos, otros bendiciendo el amor de Dios, otros testificando del poder salvador de Cristo Jesús, y todos

¹¹⁷ “Cultos, parodias, y conmociones carnales”, en *LBL*, 1 de julio de 1900, p. 6.

¹¹⁸ *Ídem*.

glorificando al Señor. Para mí, lo confieso con gratitud y gozo, el 5 de enero de 1906 formará época en la historia de mi vida cristiana.¹¹⁹

La experiencia del avivamiento no sólo tuvo impacto en la vida de los feligreses, sino también del predicador que las dirigía. Para el caso de Rebollo, su cambio de vida consistió en renunciar a la Iglesia Metodista Episcopal del Sur para unirse a la Iglesia Bautista. Esto se sabe porque en agosto de 1912 el periódico *El Bautista* publicó una carta en la que un grupo de congregantes, de la iglesia metodista de Atoyac renunciaba a esa denominación por sus “doctrinas falsas” y anunciaban su unión con los bautistas.¹²⁰ Aunque no está claro si continuó realizando cultos de avivamiento, Rebollo continuó sirviendo en la congregación de Atoyac, pueblos vecinos y pudo establecer una pequeña escuela con veinticinco alumnos.¹²¹ Al incumplir con la norma metodista de no permanecer por más de cuatro años en un mismo lugar, Rebollo buscó tejer lazos con aquella comunidad de creyentes, que a su vez lo reconocieron como su líder religioso por encima de otros que les impusiera la institución metodista. Esto puede explicar que los firmantes de la carta publicada hayan pertenecido a tres familias diferentes.

Una experiencia similar le ocurrió al predicador, también metodista, Rubén Ortega. Lo que se sabe de él, gracias al *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, es que comenzó su carrera pastoral en 1904 cuando se hizo cargo de un templo en Joquincingo, Estado de México y en dos meses realizó un buen trabajo y cumplió con “dos terceras partes de las asignaciones”, o recaudación de dinero, que tenía encomendado. Al año siguiente, participó junto con otros predicadores, en un avivamiento en el pueblo de Santa Cruz. En uno de aquellos días, el culto comenzó a las 9:30 am., y terminó a la 1.30 pm., ya que, aparentemente, los 196 asistentes quisieron continuar “saboreando el manjar divino de la Palabra de Dios”. En octubre de ese mismo año Ortega se integró en el recién inaugurado Colegio Wesleyano, un seminario metodista en San Luis Potosí, como estudiante y para apoyar en las clases de canto. Sus dotes musicales lo llevaron a componer himnos, como el titulado “Grito de Guerra”, dedicado a la lucha contra el consumo de alcohol y que se vendía por quince centavos. Para 1908 lo trasladaron a la congregación metodista de Durango donde siguió participando en cultos de

¹¹⁹ Rebollo, Isaac, “Avivamiento en Atoyac”, en *EMI*, 1 de febrero de 1906, p. 21.

¹²⁰ *El Bautista* (en adelante *EB*), 8 de agosto de 1912, p. 366.

¹²¹ Godínez, Víctor, “Notas de mi viaje”, en *EB*, 26 de septiembre de 1912, p. 432.

avivamiento. En uno de esos cultos matutino, realizado en Villa de San Pedro, en la región coahuilense de la Laguna, los asistentes sintieron la presencia del Espíritu Santo en forma de “lágrimas, sollozos, suspiros, testimonios y oraciones” de personas emocionadas y arrepentidas. Durante dos horas dicho culto se prolongó porque unos asistentes pedían más himnos mientras otros oraban. A decir del cronista, “todo corazón estaba rebozante de un gozo indecible del que no se podían contener”.¹²²

La pista de Ortega se pierde ante la escasez de documentos hasta 1915, cuando decide separarse del metodismo y dirigir una pequeña congregación de creyentes en Villa Aldama, Chihuahua. Había sido invitado por una señora llamada Romana de Valenzuela, quien le pidió al ministro que bautizara a su grupo, pero sin que ello significase unirse a la Iglesia Metodista. Para convencerlo, Valenzuela lo invitó a una de sus reuniones en las que realizaban cultos parecidos a los de avivamiento, pero en éstos se practicaba algo diferente; hablar en lenguas desconocidas, tal como estaba escrito en el pasaje bíblico de *Hechos de los Apóstoles*.¹²³

Cuando aceptó dirigir la congregación, Valenzuela llevó a Ortega a la ciudad estadounidense de El Paso para que fuera bautizado y ordenado como pastor bajo el cobijo de una denominación reciente, el pentecostalismo. Con su nueva investidura de ministro pentecostal, Ortega bautizó a sus primeros doce feligreses. Su cambio de confesión religiosa, no paso inadvertido para otros líderes evangélicos, como el ministro metodista Elías Hernández y Apolinar Zambrano, ministro de la Iglesia Congregacional. Ambos visitaron en más de una ocasión la casa donde Ortega daba sus cultos. Si bien no se sabe cuál fue su reacción ante dichas ceremonias, debieron quedarse conmocionados ante tales actos. De acuerdo con Manuel Gaxiola, Ortega lideró sólo dos años aquella congregación debido a que introdujo “prácticas fanáticas y extremistas” que lo llevaron a perder la mente y morir.¹²⁴

Aunque se puede argumentar que Ortega abandonó el metodismo para dirigir a su propia congregación y no tener que rendir cuentas a la autoridad metodista, no cabe duda de que lo

¹²² Para las referencias sobre la vida del predicador Rubén Ortega véase en *EMI*, 1 de agosto de 1904, p. 120; 15 de enero de 1905, p. 12; 15 de octubre de 1905, p. 156; 1 de diciembre de 1905, p. 180; 1 de diciembre de 1908, pp. 182, 183.

¹²³ Gaxiola, Manuel, *La serpiente y la paloma*, p. 5.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 6.

atrajo la nueva práctica pentecostal de hablar en lenguas desconocidas. Se trató de una experiencia que iba más allá de los cultos de avivamiento metodista. La glosolalia o hablar en lenguas desconocidas era un asunto casi intrascendente para los protestantes en México y que apenas se abordó en algunas páginas de sus publicaciones como parte de la enseñanza bíblica.¹²⁵ Su contante participación en cultos de avivamiento, que causaban esos gozos incontrolables, contribuyó a que Ortega buscara nuevas experiencias espirituales, primero hablando en lenguas y después promoviendo prácticas “extremistas”. Desde la perspectiva del sociólogo Thomas Sheff, este predicador se constituyó como un buscador de emociones que, a través de la catarsis colectiva, pretendió revivir experiencias que le marcaron la vida. Desde el lenguaje evangélico dichas vivencias pudieron relacionarse con una vida pecado que lo condujo a sentimientos de culpa. De esta manera, “el grito, la risa y otros procesos emotivos catárticos”, como los manifestados en los cultos de avivamiento, “ocurren cuando es revivida una depresión emocional no resuelta, en un marco apropiadamente distanciado”.¹²⁶

Luego del deceso de Ortega, la congregación pentecostal se quedó a cargo de Miguel García, uno de los primeros bautizados. Entre tanto, la señora Valenzuela regresó a Estados Unidos con su esposo, no sin antes trasladarse a la ciudad coahuilense de Torreón en 1916 para hablar de su experiencia espiritual con su sobrino Miguel García y la familia de Inocencio Guevara.¹²⁷

1. 2 LOS MEXICANOS DE AZUZA STREET Y OTROS EPISODIOS DE MIGRANTES BAUTIZADOS EN EL ESPÍRITU

Como otros tantos miles de mexicanos, Romana de Valenzuela y su esposo cruzaron la frontera estadounidense debido a la violencia ocasionada por la Revolución mexicana y en 1912 radicaron en Los Angeles, California. En dicha ciudad, los Valenzuela se encontraron con un grupo de mexicanos que asistían a una congregación en la que invocaban la presencia del Espíritu Santo. Al poco tiempo ambos estaban asistiendo a los cultos, hablando en lenguas

¹²⁵ Los artículos que hicieron referencia a la glosolalia, o el hablar en lenguas, lo abordaron desde una perspectiva más amplia, enfatizando la labor misionera de los discípulos de Jesús de Nazareth luego de la experiencia del día de Pentecostés. Véase por ejemplo en “Os haré pescadores de hombres”, en *EF*, 22 de octubre de 1909, p. 675.

¹²⁶ Sheff, Thomas, *La catarsis en la curación, el rito y el drama*, p. 25.

¹²⁷ Ramírez, Daniel, *Migrating Faith*, p. 65.

desconocidas y tomando clases bíblicas. Para Romana, esta experiencia fue tan significativa que quiso compartirla con su familia en Villa Aldama, Chihuahua. Cuando llegó con su familia le increparon por haberse convertido al protestantismo, pero no sólo pudo contestar sus dudas gracias al curso bíblico que tomó, sino que también organizó cesiones de oración para que arribara el Espíritu Santo. Dichas oraciones rindieron fruto el 1 de noviembre de 1914, cuando su familia comenzó a hablar en lenguas desconocidas.¹²⁸

Si bien no se menciona en la obra de Manuel Gaxiola, sobre la historia del pentecostalismo, la experiencia de Romana y su esposo pudieron haber estado ligadas a la misión pentecostal dirigida por William Seymour. Este predicador afroamericano había estudiado en la escuela bíblica del exministro metodista Charles Parham en Kansas, donde se promovía la práctica de la glosolalia. Tiempo después, una predicadora llamada Neeley Terry invitó a Seymour a Los Angeles, pero se separaron al poco tiempo debido a diferencias respecto a si hablar en lenguas era una consecuencia de los que habían sido “bautizados por el Espíritu Santo”.¹²⁹ En abril de 1906 Seymour estableció un templo en Azusa Street donde empezó a promover bautismos en el Espíritu. Al poco tiempo esa congregación comenzó a ser conocida por los gritos, las convulsiones, las voces en lenguas extrañas que de allí salían, pero también por los inmigrantes que eran recibidos: etíopes, chinos, indios y mexicanos.¹³⁰

Para los mexicanos, en particular, la religiosidad extravagante pentecostal ofreció consuelo a problemas cotidianos. En 1906 un predicador que fue bautizado en el Espíritu Santo y hablaba en “mexican language” fue hablarles a unos presos mexicanos que estaban en una cárcel de Los Angeles, los cuales derramaron lágrimas al escuchar textos bíblicos en su idioma.¹³¹ Este relato muestra que las lenguas desconocidas podían ser idiomas concretos que podían servir para beneficio de otros.¹³² En uno de los cultos, un mexicano de origen

¹²⁸ Gaxiola, *op. cit.*, pp. 4, 5.

¹²⁹ Hollenweger, *El Pentecostalismo*, pp. 8, 9.

¹³⁰ “The same old way”, en *The Apostolic Faith* (en adelante *AF*), septiembre de 1906, p. 3.

¹³¹ “In jail for Jesús’s sake”, en *AF*, noviembre de 1906, p. 4.

¹³² La glosolalia o el don de lenguas, desde el pentecostalismo, ha sido estudiado por el antropólogo Carlos Garma. Con base en su trabajo de campo, ha demostrado que tales lenguas no forman parte de un idioma concreto y los sonidos que se emiten no tienen un significado en particular, ya que se consideran como “lenguas angélicas” o celestiales” y por lo tanto se acepta que sean incomprensibles. Por tal motivo, es muy raro encontrar casos de personas que hablen en lenguas a través de un idioma definido. No obstante, en ambas situaciones este don se manifiesta en un entorno de trance y excitación colectiva donde los creyentes oran para ser bautizados o “poseídos” por el Espíritu Santo, lo que puede llevar a otras manifestaciones, como la proclamación de profecías. De esta manera, los cultos de avivamiento pentecostal se diferencian de los

indígena vio a una mujer alemana hablar en su idioma, aunque no se especifica si se trataba del español o de su lengua originaria. Este suceso incentivó aquel hombre para que impusiera sus manos sobre una mujer enferma para que sanara, lo cual ocurrió y ella dio testimonio de lo ocurrido.¹³³ Esta clase de manifestaciones sorprendieron a otros mexicanos, como a los esposos Abundio y Rosa López, quienes compartieron su testimonio en español en las páginas de *The Apostolic Faith*:

Soy testigo de el poder del Espíritu Santo, en perdón, en santificación, y bautismo en fuego [...] Doy gracias a Dios por esta combiccion y poder. Recibido de Dios conforme a sus promesas nos giara [...] Gracias a Dios por la ordenación de ir a la calle de Azuza a la Mission Apostolic Faith [...] llo y mi Ezposa [...] Por santificación en verdad y gracias a Dios por la dadiba del baptismo del Eptu Santo en fuego [...] No podemos expresar en nuestros corazones dia tras dia y momento tras momento usandonos el Sr como instrumentos para la salvación y sanidad de almas y cuerpos y de cuerpos [como les hizo a estas] personas maravillas y milagros, en el Espíritu Santo y son promesas para cada uno de los que a Dios se lleguen por medio del Sr. J. Cristo.¹³⁴

Lejos de cuestionar la veracidad de estos relatos, las manifestaciones que describen permiten observar cómo los creyentes pudieron gestionar bienes religiosos para beneficio de otros. Tales bienes o dones, como el hablar en lenguas o sanar, antecedían al llamado bautismo del Espíritu Santo, el cual podía ser otorgado a cualquier persona, sin importar su condición social, racial o su posición en una iglesia. Esto proporcionó la legitimidad necesaria para que cualquiera que haya recibido dicho bautismo pudiese compartir tales experiencias con otras personas. Por ejemplo, los esposos López comenzaron a invitar a mexicanos a la congregación de Azuza Street. Uno de ellos fue un joven llamado Brígido Pérez, quien después ser bautizado partió hacia San Diego y al estar orando “sintió en su corazón” que Cristo le hacía el llamado de testificar sobre en su nombre por diferentes lugares

metodistas o de otras denominaciones protestantes por la búsqueda del don de lenguas, aunque esto también genera conflictos entre aquellos fieles que no logran obtenerlo. Véase en “El don de lenguas y de la profecía en el pentecostalismo mexicano”, en Garma, Navarro, *Buscando el Espíritu*, pp. 101-119. Dentro de la documentación consultada para esta investigación apenas se encontraron referencias sobre personas que hablaron en lenguas.

¹³³ *AF*, septiembre de 1906, p. 3.

¹³⁴ “Spanish recive the pentecost”, en *AF*, octubre de 1906, p. 4.

del país.¹³⁵ Aunque no se sabe qué rumbo tomó Pérez, es probable que se uniera a una congregación similar a la de Azuza, a la que llevaría a sus invitados para que escucharan el sermón de un pastor y luego recibieran el bautismo espiritual. Para dirigir una congregación, se debía estar respaldado por una institución o tener el carisma suficiente como para no depender de ninguna. Para Juan Navarro, su oportunidad de liderazgo llegó cuando la Mission Apostolic Faith lo ordenó como pastor en 1912.¹³⁶ Para ese entonces la ordenación debió responder a la demanda de un predicador hispanoparlante que atendiera a la creciente comunidad de creyentes que hablaban este idioma.

Por estos datos, más los sucesos de la señora Romana de Valenzuela, la congregación de William Seymour ha sido considerada como punto de partida del pentecostalismo mexicano e incluso latinoamericano.¹³⁷ Lejos de contribuir a un debate estéril sobre tales orígenes, la documentación encontrada proporciona indicios de otras iglesias de corte pentecostal que realizaron labor entre los mexicanos radicados en diferentes puntos de Estados Unidos durante el mismo periodo. Uno de los primeros casos se registró en 1908 en un templo de Chicago, donde una joven comenzó a hablar en un lenguaje desconocido para los asistentes durante diez minutos. Cuando terminó un mexicano se acercó al púlpito para mencionar que la mujer estaba hablando en español y decía: “soy un pecador, debo ser salvado”.¹³⁸ Un caso similar se registró en 1910 en una congregación de Houston, donde también una mujer habló en español sin saberlo hasta que un mexicano tradujo lo que dijo: “I sinner, no Christian, God said I repent. Pray I be saved”.¹³⁹ Al entender aquella oración en su idioma, aquel hombre debió conmovirse y orar por su salvación. Si bien la simplicidad de las palabras sugiere que se trató de personas a las que se les enseñó oraciones breves en idiomas extranjeros, lo relevante fue el efecto que provocaron sobre aquellos que abandonaron su lugar de origen y

¹³⁵ “Preaching to the spanish”, en *AF*, noviembre de 1906, p. 4.

¹³⁶ Del Campo, Ismael, “Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús”, p. 93.

¹³⁷ Entre los textos más recientes se encuentran los de Carlos Garma y Paul Freston, que señalan al templo de Azuza Street como epicentro para la propagación del pentecostalismo en México y América Latina. Véase en Garma, Carlos, “Pentecostalismo” y Freston, Paul, “Pentecostalismo: historia, estado actual y perspectivas”, pp. 446- 459.

¹³⁸ “Jesus the Way, the Truth and the Life”, en *Latter Rain Evangel* (en adelante *LRE*), noviembre de 1908, p. 20.

¹³⁹ “Instances of the Speaking in Known Tongues Through the Holy Spirit”, en *The Bridegroom’s Messenger*, 15 de enero de 1910, p. 3.

encontraron una comunidad religiosa que los acobijó a pesar de las diferencias étnicas y lingüísticas.

A este proselitismo individual, de invitaciones personales o arribos fortuitos de mexicanos a los templos pentecostales, hubo misioneros que se trasladaron a la zona fronteriza para comenzar labores con aquella población. En mayo de 1910 el predicador R. E. Winsett relató que se encontraba en la ciudad de El Paso dando sermones a cientos de mexicanos, quienes ponían atención a su mensaje y, por tal motivo, solicitó folletos, biblias e himnos en español.¹⁴⁰ Para tal fin, debieron de contar con protestantes de otras denominaciones que ya estuvieran trabajando con mexicanos, como el pastor metodista G. W. Miller. Para fortuna del movimiento pentecostal, afirmó haber tenido una revelación en la que Dios le dijo que tenía que ir a la ciudad texana de Dallas para bautizarse en el Espíritu Santo. Allí conoció a la predicadora W. L. McCartney y luego de que ambos recibieran el bautismo, en junio de 1912, comenzaron a fundar congregaciones de corte pentecostal entre Río Grande y Falfurrias, en esta última lograron juntar a más de ciento treinta mexicanos.¹⁴¹ Esta congregación continuó funcionando al año siguiente y sirvió como una especie de albergue para refugiados provenientes de México que estaban huyendo de la violencia ocasionada por la Revolución mexicana. Entre más crecía la congregación de Falfurrias, al grado de tener que habilitar una escuela, sus necesidades financieras se incrementaban, como el pago del salario para el profesor.¹⁴² Por otra nota del *Word and Witness*, de octubre de 1913, se dio a conocer que en aquella escuela se daba clase a niños mexicanos, indígenas, negros y chinos,¹⁴³ lo que indica que aquella *mission* adquirió un carácter transcultural, tal como la de Seymour en Los Angeles.

A diferencia de otras denominaciones protestantes que tenían un trabajo consolidado en territorio mexicano, los misioneros pentecostales tuvieron que esperar para establecer sus congregaciones debido a la inestabilidad política que atravesaba México. Dado que las condiciones de seguridad no estaban del todo garantizadas, se continuó trabajando con los mexicanos que cruzaban la frontera hacia el interior de la unión americana y con los que ya

¹⁴⁰ *The Evening Light*, 15 de mayo de 1910, p. 6.

¹⁴¹ "Pentecostal Outpouring in Dallas, Texas", en *LRE*, agosto de 1912, p. 10.

¹⁴² *Word and Witness*, 20 de septiembre de 1913, p. 1.

¹⁴³ *Word and Witness*, 20 de octubre de 1913, p. 3.

habían convertido. Entre ellos un hombre llamado Francisco Llorente, que fue bautizado por el pastor Juan Navarro. Llorente y otro grupo de mexicanos decidieron colaborar con la Pentecostal Assemblies of the World, con sede en Indianápolis, para recibir credenciales de ministros. Una de las primeras personas que bautizó en Espíritu fue Marcial de la Cruz en 1914. Éste, a su vez, invitó a su amigo Antonio Nava, que había llegado de Durango, a una congregación dirigida por un ministro de apellido Brookhart y fue bautizado en 1916.¹⁴⁴

Ahora bien, no todos los migrantes mexicanos que se convirtieron al pentecostalismo eran católicos. Este es el caso de Francisco Olazábal, un joven metodista egresado del Colegio Wesleyano de San Luis Potosí y que se había desempeñado como ayudante del ministro metodista Frank Onderdonk en Texas para cantar himnos en español.¹⁴⁵ Debido a la violencia en México, en 1916 partió hacia California, donde continuó sirviendo en la Iglesia metodista hasta 1917, cuando conoció a George y Carrie Montgomery, quienes habían recibido el bautismo e invitaron a Francisco a experimentar lo mismo. Acompañados de algunos miembros de una iglesia llamada Asambleas de Dios, entre los que había un predicador mexicano llamado Francisco Ortiz, Olazábal recibió el bautismo y al poco tiempo abandonó el metodismo para integrarse en esta agrupación pentecostal.¹⁴⁶ Una vez ordenado como predicador de esta denominación, Olazábal comenzó a dirigir cultos en los que, aparte del don de lenguas, se promovía la sanación milagrosa. Una de las primeras sanaciones que realizó sucedió en 1918 cuando sanó a un enfermo de epilepsia, orando primero por la “salvación de su alma” y luego para que recibiera al Espíritu Santo.¹⁴⁷ Su popularidad como sanador alcanzó tal fama que se movió de la zona fronteriza y comenzó a predicar en Chicago, Nueva York y Puerto Rico. No obstante, en 1923 dejó a las Asambleas de Dios como protesta por el control que Asambleas de Dios tenían sobre los predicadores hispanos.¹⁴⁸

Esta serie de episodios describe el doble papel que jugaron estos actores: primero como receptores de un bien sacro, el bautismo del Espíritu Santo, y luego como transmisores de éste, por medio de su rol como predicadores. No obstante, el caso de Antonio Nava es

¹⁴⁴ Del Campo, *op. cit.*, pp. 95, 96.

¹⁴⁵ Onderdonk, Frnak, “Una visita a Texas”, en *EMI*, 1 de agosto de 1908, p. 116.

¹⁴⁶ Navarrete, Sergio, “Los distritos latinos de las Asambleas de Dios”, p. 78.

¹⁴⁷ Luce, Alice, “Mexican work along the border”, en *The Christian Evangel* (en adelante *CE*), 15 de junio de 1918, p. 7.

¹⁴⁸ Navarrete, *op. cit.*, p. 78.

destacable porque se tiene registro de otro momento de su vida, cuando en 1918 tuvo una revelación mientras oraba: se vio a sí mismo trasladándose a un edificio blanco, en cuyo interior había un hombre sentado en una silla y éste le preguntó si quería beber de un agua; a lo que Nava respondió que sí. Luego de permanecer en un estado de ansiedad por varios días, Nava fue persuadido por De la Cruz para optar por la carrera de ministro, lo que ocurrió en septiembre de 1919 cuando Antonio recibió su nombramiento oficial.¹⁴⁹ Esa experiencia onírica no sería la única quedar registrada y, de hecho, otros personajes se valieron de sus sueños para iniciar labores misioneras en territorio mexicano.

1.2.1 EL SUEÑO DE PREDICAR EN MÉXICO

Además del bautismo del Espíritu Santo, el movimiento pentecostal se nutrió de revelaciones; y que podía ocurrirle al creyente antes de haberse bautizado o al margen de los cultos de avivamiento. Uno de los primeros casos documentados fue el de María Rivera de Atkinson. Nacida en Sonora y de familia acaudalada, a la edad de 14 años afirmó haber tenido una visión de Jesucristo mientras asistía a una misa.¹⁵⁰ Luego de haber emigrado a Estados Unidos se casó y comenzó a frecuentar iglesias protestantes, entre ellas una pentecostal, en la que le hablaron de la sanidad divina y fue curada de cáncer. En 1924 se unió al grupo Asambleas de Dios en Arizona y tiempo después experimentó una visión celestial, donde Dios le pedía que se convirtiera en misionera. Para 1926 abandonó a su esposo y empezó a establecer grupos de oración en Sonora.¹⁵¹ El trabajo de Atkinson atrajo a varias personas que se convirtieron a la fe pentecostés, incluido un pastor de la iglesia protestante-bautista llamado David Burgos, aunque esta unión duró poco debido sus diferencias. Aparentemente, el grupo pentecostal había captado a la mayoría de sus adherentes de la iglesia bautista, por lo que la misionera fue acusada de ser “curandera, hechicera e hipnotizadora; como una vieja inmoral, poseída por el diablo y que propaga la impudicia”.¹⁵² Por una carta de Atkinson se sabe que sus actividades consistían en bautizar personas en agua, hacerlas que recibieran los

¹⁴⁹ Ramírez, Daniel, *op. cit.*, pp. 37, 38.

¹⁵⁰ Hollenweger, *op. cit.*, p. 108.

¹⁵¹ Avalos, Héctor, “María Atkinson and the Rise of Pentecostalism”, p. 3.

¹⁵² Hollenweger, *op. cit.*, p. 109.

dones del Espíritu Santo y realizar cultos en diferentes lugares, salvo en las casas debido a la “muchísima vigilancia”.¹⁵³

Otra mujer que experimentó una visión sobrenatural fue la danesa Anna Sanders, quien en 1900 emigró a Canadá y ocho años después sanó milagrosamente de cáncer gracias a las reuniones de oración en la Wesley Pentecostal Church. Mientras se encontraba en una reunión, Sanders tuvo una revelación que la describió así: “En una visión vi a varias mujeres acercarse a mí mientras yo estaba en oración. Ellas eran mujeres oscuras y tenían chales sobre sus cabezas, y cuando llegaron me miraron a la cara. Casi me asusté, pero el Señor me habló claramente, planeando que yo debería ir a Dallas, Texas”.¹⁵⁴ Cuando Sanders llegó a territorio texano, un pastor llamado Floyd Baker le sugirió que su llamado divino debía consistir en la evangelización de mexicanos; la misionera sólo se convenció cuando vio a una señora que le encontró parecido a una de las mujeres oscuras de su revelación. En 1921 estableció misiones en la Ciudad de México con la colaboración del pastor mexicano David Ruesga. Su protagonismo acabaría en 1925, cuando Ruesga aprovechó la legislación mexicana que limitaba el ejercicio de los ministros extranjeros, para asumir el liderazgo de la misión, pero sin romper con la iglesia pentecostal estadounidense.¹⁵⁵

Aunque se trató de casos particulares, ambas misioneras reflejaron la inquietud de las mujeres pentecostales en adquirir un rol protagónico. Su papel se legitimó más por las expresiones de fervor religioso, como el hablar en lenguas y revelaciones sobrenaturales, que por la preparación teológica; por lo tanto, el carisma que consiguieron ante su feligresía despertó el celo los líderes masculinos.¹⁵⁶ Desde la perspectiva de la historia de las mujeres,

¹⁵³ “Spanish mission report”, en *The Church Of God Evangel*, 26 de enero de 1935, p. 12.

¹⁵⁴ Sanders, Anna, “How God proved the vision and the call”, en *LRE*, enero de 1916, p. 8.

¹⁵⁵ De la Luz, Jael, *El movimiento pentecostal en México*, pp. 161, 162.

¹⁵⁶ Un caso similar ocurrió en Chile con la predicadora Elena Laidlaw a principios del siglo XX, quien destacó por organizar cultos de avivamiento en iglesias metodistas, presbiterianas y pentecostales. Si bien sus simpatizantes destacaron sus dones de sanar, de interpretar sueños y hasta de tratar a gente poseída por demonios, sus detractores la acusaron de hipnotizar a sus adeptos y dudaron de sus capacidades de liderazgo. La campaña de difamación hacia Elena tuvo el fin deseado, apartarla de cualquier cargo pastoral luego de haber contribuido a propagar el pentecostalismo en Chile. Véase en Mancilla, Miguel, “Palabra de mujer: exclusión y olvido de Elena Laidlaw como líder y fundadora del movimiento pentecostal chileno (1909-1910)”, en *La cruz y la espada*, pp. 132-165. Desde la antropología, el liderazgo femenino pentecostal ha sido abordado por Carlos Garma, quien encontró que las mujeres siguen desempeñando cargos misioneros hasta la llegada de un pastor hombre que “consolide la obra”, es decir, que dirija la congregación que construyó la misionera. Otro puesto de liderazgo es el de esposa del pastor, lo que no significa necesariamente que ella también sea considerada pastora, pero que puede dirigir las actividades femeniles de la congregación y el cuidado de los infantes. No obstante, pueden existir agrupaciones pentecostales donde la esposa del pastor y sus familiares

Natalie Zemon Davis trabajó con el concepto de simulación para abordar casos de mujeres que jugaron un rol de liderazgo, e incluso de sometimiento, en casos excepcionales y que no pudieron ser sustituidos por un hombre. Al igual que los casos que abordó, una viuda judía, una monja francesa y una naturalista holandesa, las misioneras Atkinson y Sanders e incluso Romana de Valenzuela, “no consideraron la promoción de la mujer su meta principal, pero sus relatos revelan otras posibilidades existentes”, en sus respectivas épocas, “al labrarse una forma nueva de vivir sobre los márgenes”.¹⁵⁷ La confesión cristiana que profesaban, si bien tenía normas que restringían el papel de la mujer, permitió que reconstituyeran su posición subordinada sin alterar las relaciones de poder existentes. Mientras que las visiones de Atkinson y Sanders otorgaron la legitimidad suficiente para constituirse como figuras de autoridad, hasta que llegara un pastor a reemplazarlas, Romana se valió de su experiencia de bautizo y sus cursos bíblicos para tomar el liderazgo de su núcleo familiar y dirigir esa pequeña congregación pentecostal hasta que encontrar a un pastor que la reemplazara.

Entre los misioneros varones que también vivieron experiencias oníricas. En 1907 un estudiante de un seminario en Suecia llamado Axel Anderson tuvo una visión en la que observó con letras de oro la palabra “México”. Luego de doce años se instaló en San Luis Potosí donde vendió biblias y estableció contactos con misioneros como Ana Sanders. A pesar de que ambos tenían el mismo “llamado” sus métodos de trabajo eran distintos: mientras Sanders establecía centros de culto afiliándolos a la organización Asambleas de Dios de Estados Unidos, Anderson fundó congregaciones lideradas por pastores libres de cualquier autoridad eclesial y unidos bajo una Convención que sólo regulaba cuestiones doctrinales. Con este último sistema se crearon templos en el Distrito Federal, Estado de México, Hidalgo, Puebla y Veracruz.¹⁵⁸

En la década de 1920, mientras viajaba por Hidalgo, Anderson se enteró que había dos hermanos que organizaban reuniones de oración y sanación, se trataba de Silvestre y Andrés Ornelas. Este último era un minero que había contraído una enfermedad en una mina de Arizona. Uno de sus compañeros, que asistía a una congregación metodista, le facilitó una

femeninos ocupen puestos de liderazgo, en los que sí se les reconoce el título de pastora, por ejemplo. Véase en Garma, Carlos, “Las mujeres en las iglesias pentecostales”, en *Buscando el Espíritu, op., cit.*, pp. 185-187.

¹⁵⁷ Zemon Davis, Natalie, *Mujeres en los márgenes*, p. 266.

¹⁵⁸ Alvarado López, Gilberto, *El poder desde el Espíritu*, pp. 53, 54.

Biblia. Luego de leerla por varios días sanó de la enfermedad, en una noche cuando: “vio al cielo abierto y una luz muy brillante que iluminó el cuarto donde estaban él y sus niños; y como oró por primera vez diciendo muchas veces: Gracias y más gracias y como una fuerza extraordinaria se había apoderado de él y lo hacía moverse y saltar de una manera desconocida”.¹⁵⁹ Consternado, Ornelas no supo cómo interpretar ese suceso milagroso ni quién le explicara el texto bíblico. En 1921 ambos hermanos regresaron a México y se trasladaron a la ciudad de Pachuca, donde encontraron una iglesia metodista con la que no estuvieron de acuerdo con sus prácticas religiosas. Gracias a una señora que les prestó su casa y a un soldador que también había experimentado sanidad divina, Andrés y Silvestre organizaron cultos nocturnos en los que se buscaba el bautizo del Espíritu Santo, lo que les hizo ganar algunos simpatizantes. Para cuando Anderson volvió a la ciudad, la pequeña congregación eligió a Andrés Ornelas como pastor, quien decidió afiliarse al movimiento independiente del ministro sueco, constituyendo la Iglesia Cristiana Independiente en febrero de 1928.¹⁶⁰

Conforme creció la congregación del pastor Ornelas, se vio en la necesidad de establecer un órgano informativo para difundir el quehacer religioso de él y sus feligreses, por lo que en 1941 sacó a la luz *El Mensajero Pentecostés*. Además de publicar artículos doctrinales y actividades misioneras, este boletín incluyó testimonios de los congregantes, cuyas historias de vida estaban ligadas con su conversión al pentecostalismo o con la superación de una enfermedad gracias a la intervención divina. De estos relatos, se distinguió el de una joven recién conversa llamada Hilaria Amador, quien a mediados de ese año perdió el conocimiento mientras estaba en el trabajo. Cuando despertó relato lo siguiente:

“Vi una puerta muy grande, color verde y entre por allí; pero al entrar, vi una cortina guinda, la cual hice a un lado como para pasar [...] luego vi un salón grande donde había un púlpito y junto a él estaba el Señor, con una bata muy blanca, con su manga larga y ancha: Sobre sus hombros vi una copa color verde pálido que brillaba muy hermoso, su cabellera era larga hasta sus hombros, de color negra, muy resplandeciente y en su cabeza vi una corona color dorado con una estrella al frente

¹⁵⁹ *Bodas de Oro. Movimiento de la Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés*, p. 27.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 39.

que resplandecía y con su brillo iluminaba el salón [...] había muchos ángeles [...] y el Señor volteó a verme y los ángeles también voltearon [...] le vi caminar y se [dirija] hacia un lugar hacia un lugar donde había muchos árboles muy frondosos [...] Atrás de aquellos árboles había una grande laguna de aguas muy cristalinas y a la orilla había dos ángeles [que] sacaban con sus dos manos puños de sal y la arrojaban al agua [...] A un lado de aquella laguna, había un llano grande, con el pasto muy verde y muchos corderos de color muy blanco [...] Vi que un pastor cuidaba aquellos corderos. Después vi que el Señor regresaba al salón y yo me quedé afuera de aquella puerta , donde oí una voz preciosa, que parecía como el eco de una cosa resonante, que me dijo: Te puedes ir hija mía; entonces yo sentí que hablé: Señor, yo no me quiero ir, quiero quedarme; pero sentí que mi voz salía de mi pecho, pues mi boca no era la que hablaba; entonces oí una voz que me dijo: No tienes licencia, mañana volverás”.¹⁶¹

Al despertar, Hilaria se sintió cansada y con mucha sed, pero afirmó estar muy “gozosa”. No obstante, al día siguiente no comió y entrada la noche cayó en un estado de éxtasis que duró hasta las tres de la mañana.

“Yo veía una escalera muy alta que no le alcancé a mirar fin y un reflejo de luz, yo subí por la escalera; pero sentía que no pisaba en ella, sino que no pisaba en ella, sino que me parecía que volaba: después vi un jardín con muchas flores y coronas blancas que despedían un olor a perfume y en medio de aquel jardín vi al Señor vestido con una túnica blanca, su manga ancha y larga [...] él volteó y me vió y luego caminó hacia donde yo estaba. [...] yo sentí que de mí salió mi voz y dije: Señor, dame la licencia de ver la gloria y el Señor caminó hacia la puerta [...] y vi que salieron dos ángeles vestidos de azul y blanco con unas trompetas y tras ellos venían más ángeles con coronas en sus manos; les oí que cantaban un himno [...] Después volví a ver al Señor que caminaba y yo le seguía detrás, cuando llegó a un lugar donde había muchos árboles muy frondosos, yo alcé los ojos al cielo y vi muchas palomas blancas que volaban. El camino estaba llenó de flores y a un lado y a otro, había coronas blancas [...] yo sentí que de mí salió una voz que dijo: Señor, dame una corona de

¹⁶¹ “Noches con Cristo en Revelaciones”, en *El Mensajero Pentecostés* (en adelante *MP*), noviembre de 1941, pp. 10-12.

esas y el Señor moviendo su cabeza, me dijo que no y haciéndome una señal, me dijo que me hincara, lo cual hice y yo sentí que lloraba [...] entonces vi que el Señor se desapareció y yo [...] me encontré con la escalera y di un paso como para bajar, cuando en aquel momento desperté de aquel éxtasis”.¹⁶²

Aunque se trató de un testimonio único, pues el *Mensajero Pentecostés* no volvió a publicar uno similar, resulta útil para visualizar el imaginario de un converso al pentecostalismo. La experiencia onírica de Hilaria Amador se alimentó de elementos simbólicos provenientes de la Biblia que debió haber conocido mientras asistía a las reuniones de la congregación pentecostal de Pachuca. No obstante, tampoco es descartable que el mismo pastor Ornelas, como editor principal, hubiera modificado el relato al momento de transcribirlo, modificando u ordenando los inevitables vacíos en la memoria de la joven, quien le contó lo sucedido primero a sus empleadores y después al pastor. Esta manera de abordar los sueños encaja con la del historiador Peter Burke respecto a las fuentes que hacen referencia a éstos, ya que permiten acceder a un mundo estimulado por el lenguaje de la época en la que vive el soñador, el cual se interpreta “en términos literarios” y se modifica en forma coherente para su difusión.¹⁶³ Para el pentecostalismo, tales manifestaciones sobrenaturales tuvieron la función de habilitar un “campo misionero” idóneo para que arribará uno o más pastores bajo el respaldo de alguna *mission*.

1. 3 PENTECOSTALISMO EN TERRITORIO MEXICANO

Desde antes que estallara la violencia revolucionaria, se dieron noticias de misioneros pentecostales que cruzaron la frontera para vender biblias en español, tal como lo hicieron George y Carrie Montgomery, auspiciados por la Alianza Cristiana Misionera, en el pueblo sonoreense de Nacozari, de 1905 hasta 1915, año en el que decidieron integrarse con las Asambleas de Dios y su organización para trabajar con hispanos llamada la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios.¹⁶⁴ Cuando mejoró un poco la situación política de México, varios misioneros de esta agrupación pentecostal comenzaron a cruzar la frontera e incluso adentrarse en el interior del país: Henry Ball estableció congregaciones en las ciudades fronterizas de Matamoros, Agua Prieta y Nogales; Cesáreo Burciaga en Múzquiz;

¹⁶² “Noches con Cristo en Revelaciones”, en *MP*, diciembre de 1941, pp. 6, 7.

¹⁶³ Burke, Peter, *Formas de historia cultural*, p. 60.

¹⁶⁴ De la Luz, *op. cit.*, pp. 53, 54.

Rodolfo Orozco en Monterrey; y David Ruesga en la Ciudad de México. Para el historiador Daniel Ramírez, el uso mayoritario de misioneros mexicanos obedeció a un modelo de motivación para los inmigrantes que quisieran compartir las buenas nuevas en su lugar de origen.¹⁶⁵ En este sentido, se distinguieron de otras denominaciones protestantes que primero enviaron misioneros extranjeros y después buscaron ayudantes entre la población local. Esto, no obstante, no implicó un abandono de las Asambleas de Dios a sus predicadores, ya que eran visitados por pastores de Estados Unidos, los que a su vez podían informar y publicar sobre su visita en el periódico oficial. En 1924 el ministro Henry Ball registró su visita en México, en la que vio al pastor Burciaga officiar su primera ceremonia matrimonial y al pastor Orozco dirigiendo una congregación de unas cien personas.¹⁶⁶

Otro misionero mexicano que destacó fue David Ruesga. Luego de ser herido durante la Revolución mexicana y trabajar como fotógrafo en Guadalajara, Ruesga partió hacia Estados Unidos junto con su esposa, Raquel. En Houston ella conoció a pentecostales que le regalaron una biblia y casi al mismo tiempo él se accidentó en un aserradero. Mientras estaba en cama, Ruesga leyó fragmentos bíblicos y pidió a su mujer que trajera a los que le habían regalado el libro; al poco tiempo esos misioneros “le condujeron a Cristo”. Impactado de lo que experimentó, decidió estudiar en un seminario teológico de Texas.¹⁶⁷ En ese lugar conoció a la misionera danesa Anna Sanders, con quien colaboró desde 1921 en la Ciudad de México, lugar donde lo habían enviado. Al año siguiente Ruesga tenía una congregación lo suficientemente grande como para no sólo enseñar sobre el bautismo del Espíritu Santo, sino también sobre cómo orar, cómo interpretar la biblia y cómo predicar en grupo y de manera individual.¹⁶⁸ Esto habla de la importancia que se le otorgó a la preparación de los misioneros pentecostales, que recibieron cierta instrucción teológica para no depender y abusar del tema del bautismo espiritual y, en especial, para preparar a los feligreses que a su vez invitarían a sus familiares o conocidos.

Como iniciativa personal, Ruesga puso atención en la preparación teológica de sus fieles creando un seminario con la ayuda de su esposa Rebeca, Anna Sanders, Antonio Pillado y

¹⁶⁵ Ramírez, *op. cit.*, p. 64.

¹⁶⁶ Ball, Henry, “Among the Assemblies in México”, en *Pentecostal Evangel* (en adelante *PE*), 8 de noviembre de 1924, p. 10.

¹⁶⁷ De la Luz, *op. cit.*, pp. 56, 57.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 59.

Felicitas de Llargues. Además de las asignaturas de contenido religioso, como doctrina cristiana, profecía, hermenéutica bíblica, historia de la iglesia y sanación divina, se ofrecían cursos de solfeo, violín y gramática, impartidas por Pillado y Llargues respectivamente.¹⁶⁹ Lo anterior se convirtió en un atractivo para aquellas personas que no sabían leer ni escribir, así como para los que decidieran iniciarse en la música. Desde una óptica religiosa, Ruesga estaba preparando a futuros ministros que, además de preparar cultos de avivamiento con música emotiva para realizar bautizos espirituales, estarían bajo su cobertura. Esto debió inquietar a ciertos ministros estadounidenses, como Willis Archer.

Como parte de una fusión de iglesias de las Asambleas de Dios con la agrupación llamada Iglesia de Dios, ocurrida en 1940, se envió al ministro Archer a México, el cual tuvo una opinión desfavorable del pastor Ruesga y lo culpó de “desviación doctrinaria”, de contrabando en la frontera, de pegarle a su hijo y de maltratar a otros pastores. Ruesga, por su parte, no reconoció la autoridad de éste ni de otro ministro apellidado Hargrave, que en 1945 había sido encargado de las iglesias en América Latina. Al año siguiente, Ruesga entregó su renuncia a la Iglesia de Dios.¹⁷⁰ Bajo la interpretación de la historiadora Jael de la Luz, Ruesga había adquirido un poder significativo como para dejar que se subordinara a otros ministros y, por otra parte, la Iglesia de Dios no tenía mucho que ofrecer al grupo de Ruesga, ni en lo moral ni en lo económico en aspectos tan importantes como los salarios de los pastores.¹⁷¹ Para Ruesga debió quedar claro que su liderazgo y autoridad no se fincó en el don del bautismo espiritual, sino porque logró tejer una red de predicadores formados en su seminario y que estuvieron bajo su influencia, lo cual le permitió establecer un aparato institucional lo suficientemente solido como para fundar la Iglesia de Dios en la República Mexicana en 1943.

Otra iglesia que construyó una estructura organizativa fue la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Si bien sus orígenes estuvieron ligados con la obra de la Mission Apostolic Faith de la calle de Azusa, no fue sino hasta diciembre de 1925 que se constituyó en San Bernardino, California, la Iglesia de la Fe Apostólica Pentecostés, la cual tuvo como

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 141.

¹⁷⁰ Hollenweger, *op. cit.*, p. 110.

¹⁷¹ De la Luz, *op. cit.*, p. 187.

presidente a Francisco Llorente y a Antonio Nava como “anciano ejecutivo”.¹⁷² De 1928 a 1929 vistió México, comenzando por su natal Durango, pasando por Coahuila, Chihuahua, Nuevo León y Tamaulipas, para después regresar y visitar congregaciones pentecostales en Texas, Nuevo México, Arizona y California. En dicha gira Nava se dió cuenta de lo trascendental de contar con una *mission* pentecostal compuesta por predicadores hispanos y con autonomía financiera. Por tal motivo se organizó una convención en 1929 para constituir una organización independiente de la Pentecostal Assemblies of the World y el 15 de marzo de 1930 se fundó la Apostolic Assembly of the of the Faith in Christ Jesus.¹⁷³

Gracias a la gira fronteriza que realizó Nava, la nueva agrupación llamada en español Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús podía comenzar a trabajar en suelo mexicano con los pequeños grupos pentecostales que ya estaban surgiendo. Uno de ellos era dirigido por Miguel García, sobrino de Romana de Valenzuela, que se quedó a cargo de la congregación de Villa Ahumada cuando falleció el pastor Rubén Ortega y a la que nombró como “Iglesia Evangélica Espiritual”.¹⁷⁴ Para su desgracia, los acontecimientos relacionados a la expedición punitiva para atrapar a Francisco Villa obligaron a García a huir hacia Gómez Palacio, Durango, donde ejerció su oficio de peluquero y a predicar en congregaciones de otras denominaciones protestantes. Si bien al principio lo dejaron dar su testimonio en los púlpitos de aquellos templos, con el tiempo le prohibieron la entrada debido a que promovía la glosolalia; pese a que sabía poner orden en esos cultos y callar a los que hablaban en lenguas “más tiempo del que a él le parecía normal”.¹⁷⁵

El área que comprende Gómez Palacio y Lerdo, en Durango y Torreón, en Coahuila, conforma la región de la Comarca Lagunera. Su conexión ferroviaria y su producción algodonera la convirtieron en un polo de atracción para miles de personas. Para los protestantes que fincaron templos en alguna de las tres ciudades, esto significó contar con centros de culto que podían recibir a un número considerable de visitantes gracias a la amplia red de caminos, lo que facilitó la circulación de sus principios religiosos por varios puntos de aquella geografía. Para cuando Miguel García comenzó su obra misionera en la región

¹⁷² Del Campo, *op. cit.*, p. 98.

¹⁷³ *Ibid.*, p.100.

¹⁷⁴ Gaxiola, *op. cit.*, p 6.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 7.

lagunera ya había presencia metodista, presbiteriana, bautista y una “Iglesia del Faro” perteneciente a la Iglesia Metodista Libre. Este entorno también posibilitó cambios de adscripción religiosa. Por ejemplo, Rafael Rivas y su familia, que habían llegado a Torreón desde Silao, Guanajuato, asistieron primero a la congregación metodista y tiempo después se cambiaron con los bautistas, en tanto que una de sus hijas era bautizada por García.¹⁷⁶ De acuerdo con Daniel Ramírez, la familia Rivas decidió unirse a la Iglesia del Faro, liderada por la señora Isabel Sánchez, mientras que al mismo tiempo García intentaba impactar en la otra congregación metodista con oraciones de sanación. Sus esfuerzos cobraron frutos en 1920 cuando estableció en Torreón la Iglesia Evangélica Espiritual del Pentecostés. Tiempo después esta iglesia se unió a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, en la que se aceptó a García como ministro y a su discípula Isabel Sánchez.¹⁷⁷

Dentro de las fuentes relacionadas con esta congregación se encuentran tres fotografías, las primeras dos tomadas en 1920 y la última en 1921 (ver anexo). La primera corresponde al púlpito del templo Iglesia Evangélica Espiritual del Pentecostés en Torreón, donde se observa al pastor Miguel García en el centro, a seis de sus ayudantes y a dos niños; cada uno sosteniendo un libro que posiblemente sea una biblia. El hecho de que en la imagen aparecieran sólo hombres indica que dicha agrupación no reconoció el liderazgo de Isabel Sánchez, aunque también cabe la posibilidad de que ella no se reconociera como parte del cuerpo de líderes, sino más bien como una misionera que comienza una congregación y después delega la dirección a un pastor. En la segunda fotografía se observa a los integrantes de aquella iglesia, los cuales fueron distribuidos por género y edad: en la parte inferior los niños, en medio las mujeres y los hombres en la parte superior, mientras que García aparece del lado izquierdo. Al fondo se observa un muro que posiblemente se tratase de la pared exterior del templo. En cuanto a la cantidad, hay más mujeres que hombres, lo que indica que este sector fue más receptivo a la prédica pentecostal.

La tercera fotografía presenta de nuevo a toda la congregación, ya sin una distribución uniforme, algunos sosteniendo un libro y el pastor ubicado en la parte de en medio. Al igual que en la imagen anterior, se observa un número mayor de mujeres y niños, lo que indica que

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 8.

¹⁷⁷ Ramírez, *op. cit.*, pp. 71, 72.

la cantidad no varió con el año y retrata el universo de las congregaciones de aquella época, las cuales apenas alcanzaron la cifra de cien individuos. Sin embargo, el hecho de que tanto hombres, mujeres y niños sostuvieran libros, que por las dimensiones físicas pudieron haber sido biblias o folletos, revela un cuidado que tomó el líder religioso por adoctrinar a sus fieles, para lo cual requirió de un aparato organizativo que facilitara dichas labores.

Conforme la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús comenzó a ganar presencia en los Estados fronterizos, el territorio de Baja California, Sinaloa, Durango y el norte de Veracruz, sus líderes vieron la necesidad de establecer un cuerpo gestor al que nombraron *Mesa Directiva de la Iglesia*, que para 1934 estaba compuesta por un *Pastor General*, un *Secretario General* y al año siguiente se integró a un *Tesorero*. Si bien estos cargos cumplían funciones específicas, en la práctica podían realizar las mismas actividades: realizar viajes a las iglesias locales, aconsejar a sus pastores y coadyuvar en labores misioneras.¹⁷⁸ Si bien podían recibir dinero durante sus visitas a las iglesias locales, la mayoría de los pastores contaba con otros oficios: José Ortega vendía mercancías, Maclovio Gaxiola se dedicaba a la compraventa de terrenos y Aurelio Rodríguez atendía una tienda.¹⁷⁹

Tomando como base la organización de los metodistas, los apostólicos mexicanos organizaron a sus iglesias locales dentro de *Distritos*, como el de Baja California o el de la Costa del Pacífico. La introducción de nuevos cuerpos legislativos orilló a que se crearan cargos como el de *obispo* y *anciano*, ocupados por primera vez por Maclovio Gaxiola y Felipe Conrado, respectivamente.¹⁸⁰ La adopción de este sistema episcopal, liderado por obispos, impulsó la creación de la *Mesa Directiva Nacional* conformada por un obispo presidente, un obispo vicepresidente, un secretario general, un tesorero general, un secretario de educación cristiana, un secretario de misiones extranjeras, un secretario de evangelización, un secretario de asistencia social y un director de publicaciones. Mediante este organismo la Iglesia Apostólica pudo establecer Distritos que estarían conformados por un obispo, quienes ocuparían el cargo por cuatro años no consecutivos y un equipo de ancianos escogidos por el obispo para apoyarlo en sus quehaceres ministeriales y aconsejar a los pastores locales.¹⁸¹

¹⁷⁸ Gaxiola, *op cit.*, p 64.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 65.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 66.

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 121, 124.

Los pastores locales constituyeron la cabeza de la Iglesia Apostólica a nivel de base, pero su nombramiento dependía de la aprobación de los obispos distritales. Si bien no había una edad específica para acceder al pastorado, el candidato tenía que haber adquirido el conocimiento de la doctrina y las prácticas de la institución. Esta era otra razón por la que obispos y ancianos visitaban las congregaciones de su distrito, para conocer y examinar la conducta de los posibles aspirantes. Quienes pretendían convertirse en pastores primero debían pasar cierto tiempo en el diaconado, la figura designada para ayudar a los pastores locales. Para ser diácono se requería ser miembro de una iglesia local por mínimo un año, demostrar capacidad de liderazgo y haber “hablado en lenguas”. Si el pastor lo aprobaba, los candidatos tenían que pasar por un periodo de prueba de al menos dos años, en los que realizaban tareas tan básicas como la limpieza del aseo, o más especializadas como dirigir oraciones e himnos, así como realizar visitas a las casas de los miembros. Si su trabajo le agradaba al pastor, éste lo tenía que recomendar con el obispo de distrito quien, junto con otros tres pastores, decidían el destino del aspirante. En caso de ser aceptado el diácono ordenado estaba facultado para “ungir a los enfermos, bautizar, officiar en bodas y funerales, si así lo autoriza el pastor”.¹⁸²

Otros cargos de responsabilidad, que no requerían pertenecer al diaconado, eran los encargados de las sociedades filiales de la iglesia local: la escuela dominical, la sociedad de varones, la sociedad de jóvenes, la tesorería o el secretariado general. A estos puestos, sin embargo, sólo podían acceder los miembros varones, lo que dejaba a las mujeres en cargos de menor importancia o relacionados con su género, como el cuidado de los niños, la organización de la sociedad de mujeres o el “trabajo personal de evangelización”.¹⁸³ Como quiera que sea, el punto de partida para ascender dentro de la Iglesia Apostólica no sólo dependió de una decisión personal o colegiada, sino que se debía ser bautizado en el Espíritu Santo y demostrarlo hablando en lenguas. De igual manera, la membresía apostólica no comenzaba con la oración de salvación, o también llamada “confesión de fe”, sino con el bautismo, para lo cual quien decidía recibirlo debía ser visitado e instruido por el pastor.¹⁸⁴ Esto conlleva a reflexionar el fenómeno de la glosolalia pentecostal, al menos en esta

¹⁸² *Ibid.*, pp. 132-134.

¹⁸³ *Ibid.*, p.117.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.118.

agrupación, en términos de la presión del individuo por demostrar que adquirió el don ante un colectivo; sin importar que sólo repitiera los sonidos que oyó de otros durante el éxtasis que se generó en el culto.

Otras agrupaciones pentecostales prefirieron mantener un sistema independiente, en el que el pastor local no tuviera que responder ante un órgano superior. Otro de los personajes que se unieron al sistema de congregaciones independientes, organizadas por Axel Anderson, fue Esteban Chávez, quien estaba comenzando una serie de cultos caseros en el norte de la Ciudad de México. Cuando Anderson volvió a Suecia en 1928, las Asambleas de Dios le ofrecieron a Chávez integrarse con ellos, pero éste decidió quedarse como independiente y en comunicación con la iglesia de Pachuca del pastor Ornelas. Para 1931 y 1932 ambos grupos participaron en conferencias sobre formas de gobierno y reglamento, como la disposición de que las mujeres debían cubrirse la cabeza durante los cultos.¹⁸⁵ No obstante, Chávez decidió desligarse de esta unión y comenzar solo una nueva congregación en una casa de la capital del país. Una razón de esto pudo ser la renuncia que algunos le exigieron en 1936 porque aparentemente no había sido bautizado en el Espíritu Santo. A pesar de ello, el predicador logró reunir a un pequeño grupo de seguidores a quienes bautizó. Para 1940 consiguió establecer un pequeño templo y logró abrir otra congregación bajo su tutela en el municipio de Ixtlahuaca, Estado de México.¹⁸⁶

Otro de los casos fue el del ministro Valente Aponte. Oriundo de Tlaxcala, se convirtió al protestantismo a través de la iglesia bautista, pero la abandonó porque sus ceremonias eran muy solemnes y debido a que “era muy gozoso” se unió a los pentecostales del templo de David Ruesga. En mayo de 1929 Aponte y otros seis miembros de la iglesia fueron ordenados como diáconos. Para la selección de candidatos, se escogió a quienes habían sido bautizados tanto en agua como en el Espíritu Santo. En el caso de Valente, primero experimentó el bautismo en agua y después el espiritual. No obstante, la selección no se dio por medio de una junta de líderes, sino por medio de una rifa en la que un niño sacó papelitos de un recipiente con los nombres de los candidatos, entre ellos Aponte. Como diácono sus actividades consistieron en acomodar a los asistentes, atender a los que llegaban por primera

¹⁸⁵ Reyes, Rafael; Rojas, Ma. del Refugio, *Historia del movimiento pentecostés independiente*, p. 31.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 33, 34, 37.

vez e invitar a nuevas personas; como a las doce que trajo a un culto nocturno. Quizá por no estar convencido de su llamado ministerial, que se dio por un sorteo, o que a mediano o largo plazo no tendría la oportunidad de predicar, a principios de 1930 Valente Aponte, junto con otras cinco personas, decidieron separarse de la congregación de Ruesga. En noviembre de ese mismo año, luego de encontrar un espacio en el barrio de la Merced y con una congregación de cuarenta personas, fundó el Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente o MIEPI.¹⁸⁷

Aunque no es el objetivo profundizar en la historia institucional de estas agrupaciones, algo que podría realizarse en investigaciones posteriores, se observa un fenómeno que se denomina *rutinización del carisma*. Abordado desde la sociología con Max Weber y retomado, desde los estudios pentecostales, por Luis Orellana, el carisma forma parte de los elementos que integran a las organizaciones religiosas y está ligado al o los individuos que lo gestionan. En el caso del pentecostalismo, el carisma consiste en el bautismo del Espíritu Santo y sus manifestaciones que de él se derivan: glosolalia, sanación, profecías, etcétera. Dependiendo de cada líder de las agrupaciones pentecostales, estos carismas bien pueden ser controlados o racionalizados, como lo que hacía Miguel García con los miembros que hablaban en lenguas más tiempo del necesario; o entrar en un proceso de institucionalización y volverse parte de una tradición, como la membresía en la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús que se conseguía sólo con el bautismo. Para Orellana esta rutinización se debe al interés de los miembros del grupo a prevalecer y reanimar a la comunidad; al interés de quienes administran bienes y servicios a ocupar cargos institucionalizados y estables; y a “la necesidad de fijar las primeras normas de sucesión al desaparecer la persona portadora del carisma”.¹⁸⁸

En este sentido, el *pastorado carismático*, como lo define el sociólogo Christian Lalive d’Epinay, serviría para clasificar a personajes como David Ruesga o Valente Aponte, ya que la unidad de su grupo se fincó en el papel de éstos como jefes fundadores. Esto permite observar al fenómeno pentecostal no en términos de organización denominacional, sino a través de la fidelidad que los pastores podían conseguir de los feligreses gracias a su carisma,

¹⁸⁷ Alvarado, López, *op. cit.*, pp. 54-60.

¹⁸⁸ Orellana, Luis, *El Fuego y la Nieve*, p. 15.

pero también a una “red personal de alianzas” para formar “discípulos directos o de segundo grado”.¹⁸⁹ Este tejido de vínculos también ha sido abordado por el teólogo y sociólogo alemán Heinrich Schäfer bajo el término de *burocratización de la administración eclesial*, que consiste en una transición entre la división de quehaceres no diferenciada hacia un “sistema de administración fuertemente diferenciado y tecnificado”.¹⁹⁰ En el pentecostalismo mexicano esta burocratización ocasionó que muchos aspirantes a predicadores se enfrentaran a la jerarquía de la institución para tener alguna posibilidad de ascenso. Aquellos que no se sujetaron a dichas normas se aventuraron a establecer su propia congregación, aunque también hubo otros que decidieron predicar un mensaje parecido a las “prácticas fanáticas” del pastor Rubén Ortega.

1. 3. 1 LOS “SANTOS” PENTECOSTALES

En 1922, mientras el pastor Miguel García viajaba a Estados Unidos, un individuo llegó a la ciudad de Torreón. Dijo llamarse Pedro Durán y afirmó ser el Mesías, por lo que quería ser tratado como tal y además exigía que las personas no se casaran por el registro civil. Dos años después, dos hombres aparecieron en la congregación pentecostal. Afirieron llamarse *Saulo y Silas*, apóstoles de Jesucristo. Por tal motivo, vestían con túnicas largas, huaraches, largas barbas y cabello desaliñado. Aún así, debieron causar una impresión suficiente como para que algunas personas se prestaran a escuchar sus enseñanzas, entre las que destacaron la inutilidad de leer la biblia porque “se debía prestar atención exclusiva a la voz del Espíritu”. Si bien Miguel Gracia dejó como sustituto a su ayudante Aurelio Rodríguez, éste no pudo evitar que los apóstoles se adueñaran de la congregación y establecieran ciertas reglas: entrar descalzo al templo, no peinarse, no usar ninguna clase de medicina; y además se adjudicaron la potestad de casar y divorciar. En los cultos dejaron que cualquiera hiciese lo que quisiera, siempre que afirmara que estaba guiado por el Espíritu Santo.¹⁹¹ Esta situación cambió en 1925, cuando el pastor Antonio Nava, que en ese entonces hacía su gira pastoral por México, encaró a los profetas, que a su vez profetizaron que “bajaría fuego del cielo sobre quien osara cortar sus largas cabelleras”, y con la ayuda de un peluquero consiguió expulsarlos.¹⁹²

¹⁸⁹ Lalive d' Epinay, *El Refugio de las Masas*, p. 140.

¹⁹⁰ Schäfer, Heinrich, *Protestantismo y crisis social en América Central*, p. 102.

¹⁹¹ Gaxiola, *op. cit.*, pp. 9, 10.

¹⁹² Del Campo, *op. cit.*, p. 99.

Aunque no se sabe si Nava y el peluquero cortaron sólo las barbas de *Saulo* y *Silas* o también su cabello despeinado y pese a que éstos no opusieron resistencia, o al menos una que hubiera sido digna de mención, los autoproclamados apóstoles partieron hacia Monterrey. Pero no lo hicieron solos, los acompañó un soldado acantonado en Torreón llamado Eusebio Joaquín González. En abril de 1926, Eusebio tuvo una revelación mientras dormía, en la que afirmó que Dios le había cambiado el nombre por el de Aarón y que debía partir a Guadalajara para restaurar la iglesia primitiva. Cuando llegó a la ciudad comenzó a vender biblias en los barrios pobres y afuera de los templos católicos. Pronto el conocido como “hermano Aarón” destacó por predicar mensajes con contenido profético, lo que le permitió ganar a sus primeros seguidores y hacer que permanecieran con él por medio de la alfabetización con base en la biblia, el aleccionamiento para que ellos también predicaran y la implantación de un sistema de vida comunitario.¹⁹³ Esta agrupación, que sería conocida como la Luz del Mundo, fue señalada por los pentecostales de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús por ser un grupo que consideraba a Aarón como a un “semidiós” y describieron así sus prácticas:

Quando “Aarón” visitaba una iglesia, se le recibía en la puerta del templo por un grupo de “vírgenes”, todas vestidas de blanco [...] Una de ellas de daba la bienvenida usando palabras escogidas y rebuscadas y después de besarlo en ambas mejillas lo escoltaban ella y las otras “vírgenes” hasta la plataforma. Mientras caminaba “Aarón” por el pasillo se le cubría de confeti y pétalos de rosas y algunos derramaban perfumes en el piso. Otros gritaban “¡Hosana”! “¡Bendito el que viene en el nombre del Señor”! y cosas semejantes. Invariablemente se cantaban varios himnos alabando al gran “Siervo” [...] “Aarón” generalmente decía sólo unas pocas palabras, pues esto sin duda aumentaba la mística que lo rodeaba.¹⁹⁴

Cabría esperarse que éstos fueran casos aislados, pero no era así. En 1938 se difundió la noticia de un hombre llamado Ricardo Pérez Gallardo quien, junto con un grupo de ayudantes, realizó curaciones en distintos pueblos. Lo que se sabe de él, a través del periódico *Luz y Restauración* de la Iglesia Evangélica Independiente, es que regresó de Estados Unidos

¹⁹³ De la Torre, Renée, “Una iglesia mexicana con proyección internacional”, pp. 263-265.

¹⁹⁴ Gaxiola, *op. cit.*, p. 19.

y a los pocos meses fue recibido como miembro de esa iglesia en la Ciudad de México. Pasado un tiempo, Pérez volvió a salir del país para traer a su familia de regreso. Sin embargo, cuando volvió de nuevo comenzó a criticar las prácticas y doctrinas de la Iglesia, por lo que decidió separarse. Luego de fracasar en labores filantrópicas, inició una nueva actividad, ofrecer milagros de curación a través de la imposición de sus manos sobre los enfermos. Para promocionarse, sus ayudantes vendían tarjetas y “fotobotones” a cincuenta centavos que contenían su imagen bajo el título de “EL HOMBRE DE LOS MILAGROS”.¹⁹⁵

A través de los periódicos evangélicos, se hicieron denuncias para advertir sobre aquellos hombres que se autoproclamaban santos o con supuestos poderes sobrenaturales, aunque sin hacerles demasiada promoción. En 1930 los metodistas de Torreón advirtieron que un hombre llamado Pedro Reyes “engañó de la manera más vil” a varios miembros de la congregación, “haciéndoles ofertas para sacarles dinero”.¹⁹⁶ Otros que no habían tenido la experiencia directa de tratar con estos personajes, no dudaron en advertir a sus lectores. En 1934 el periódico *Sendas Antiguas*, publicación de Chihuahua, narró sobre las andanzas de un hombre afroamericano que se hacía llamar “Padre Mesías Jesús Divino” o “Padre Divino” gracias a sus poderes como sanador y a la comida gratis que repartía.¹⁹⁷

Al margen de abordar este fenómeno en términos del carisma y su rutinización, trabajados desde la sociología, la escasez de fuentes y el hecho que se conozca a los personajes a través de lo que otros escribieron sobre ellos, se abre la oportunidad de reflexionar el papel de estos actores en función de la mediación cultural que realizaron. De acuerdo con el historiador Carlo Ginzburg, ciertos sectores populares pueden asumir diversos papeles dependiendo del lugar que ocupan dentro de una sociedad y sus relaciones de poder. Para el caso de estos predicadores pentecostales *sui géneris*, su papel de misioneros los hizo intermediadores culturales que adaptaron su mensaje para el público al que se dirigieron y al hacerlo consiguieron “atenuar, reforzar, o incluso distorsionar los contenidos” religiosos que fueron adquiriendo para otros fines.¹⁹⁸ La distorsión implicó una reconfiguración de símbolos culturales y obligan a examinar ciertas conexiones no planteadas con anterioridad.

¹⁹⁵ *Luz y Restauración* (en adelante *LR*), abril de 1938, p. 4.

¹⁹⁶ *El Evangelista Mexicano*, 16 de diciembre de 1930, p. 11.

¹⁹⁷ *Sendas Antiguas*, octubre de 1934, p. 251.

¹⁹⁸ Ginzburg, Carlo, “El palomar ha abierto los ojos”, p. 46.

Considerando que el lento proceso de poblamiento del norte de México impidió una presencia más dominante de la institución católica, se puede hablar de un entorno propicio para la difusión de credos diferentes. Además de los protestantes, en sus diferentes denominaciones, y los espiritistas, que aprovecharon las luchas de poder entre las autoridades civiles con las eclesiásticas para ofrecer su religión, hubo personajes que difundieron devociones alejadas de la ortodoxia católica. A finales del siglo XIX, un hombre llamado Carmen María López, proveniente de Guadalajara, recorrió junto con su esposa la sierra de Chihuahua con un nicho de madera que contenía la imagen de la Virgen del Refugio, con el que podían realizar milagros.¹⁹⁹ En esa misma región, creció la devoción a Teresa Urrea o mejor conocida como la Santa Niña de Cabora, que también realizaba milagros de curación. De sus cualidades, dos fueron destacables. La primera era que en sus momentos de trance llegaba hablar y comportarse como una niña. La segunda era que afirmaba comunicarse con los espíritus, ya fueran las divinidades del catolicismo o de creencias populares o las almas de personas recién fallecidas. Estos atributos, que hacían de Teresa un ser incorruptible por su carácter infantil y sus cualidades de comunicación con los espíritus, le permitieron legitimarse y declarar a sus seguidores cosas como que el matrimonio y el bautismo podían realizarse sin la intervención sacerdotal.²⁰⁰

Las cualidades anteriores también se observaron en otro personaje taumaturgo conocido como el Niño Fidencio. Debido a que el propietario de la hacienda donde trabajaba era simpatizante del espiritismo, se propagó la fama de Fidencio como un médium espiritista para curar enfermedades por medio de objetos como hierbas, miel, lodo, entre otras, en el poblado del el Espinazo, Nuevo León. Al igual que a la santa de Cabora, al Niño Fidencio le atribuyeron rasgos y comportamiento infantiles por el tono de su voz y porque nunca tuvo relaciones sexuales. Aún así, llevaba a cabo prácticas singulares, como fiestas en las que se disfrazaba con ropa de mujer o de vaquero, desfilaba con sombrillas, bailaba y cantaba con una voz femenina. Estas prácticas carnales eran parte de sus métodos taumatúrgicos, ya que creía que el humor podía coadyuvar a la curación física. Cuando murió, en 1938, por causa de los médicos que le realizaron la autopsia mientras estaba en un supuesto trance, su

¹⁹⁹ Vanderwood, Paul, *Del púlpito a la trinchera*, pp. 75, 76.

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 80, 234, 240.

legado prevaleció gracias a sus seguidores, que también realizaron curaciones, pero bajo el nombre de “materias” porque tenían comunicación espiritual con Fidencio.²⁰¹

Partiendo de estos santos populares, se pueden observar ciertos códigos culturales que en apariencia no estaban conectados entre sí, como por ejemplo el uso de remedios populares que utilizaron Teresa Urrea, Fidencio e incluso Pedro Jaramillo, otro personaje taumaturgo que, a principios del siglo XX, utilizaba remedios como jugo de tomate, huevos, lodo, entre otros.²⁰² De igual modo, las prácticas espiritistas distorsionadas jugaron un papel importante para el quehacer de estos “santos”. Del espiritismo de élites que se comunicaban con filósofos y escritores clásicos, hacia una creencia con fines tangibles para los sectores populares, como las curaciones que realizaban Teresa y Fidencio, ambos señalados como médiums en su momento. Aunque la información no sea contrastable, también se afirmó que los apóstoles Saulo y Silas celebraban bautizos diciendo palabras en voz baja para que nadie escuchase, lo cual se interpretó como que estaban realizando una especie de oraciones de espiritualismo trinitario.²⁰³

Pese a que las fuentes no permiten conocer los medios exactos que usaron los “santos” pentecostales para reconfigurar su mundo y transmitirlo a sus seguidores, las denuncias que hicieron de ellos revelan que estos actores tomaron los códigos culturales del protestantismo pentecostal y lo invirtieron a su modo para poner en duda ciertas doctrinas o modificándolas para su beneficio. Estos casos que rompen con lo ordinario desvelan un problema mayor de relaciones entre una cultura religiosa institucional y una cultura de creyentes que implican “intercambios culturales, mediados a través de códigos diferentes e incluso a veces opuestos”.²⁰⁴ La aparición de santos populares, o predicadores evangélicos *sui generis* en este periodo de tiempo sugiere una demanda popular para curarse de enfermedades y una oferta de instituciones o individuos dispuestos a satisfacerla.

²⁰¹ Vanderwood, Paul, *Juan Soldado*, pp. 250, 251.

²⁰² *Ibid.*, p. 252.

²⁰³ Gaxiola, *op. cit.*, p. 16.

²⁰⁴ Ginzburg, *op. cit.*, p. 55.

CAPÍTULO 2. MILAGROS DE SANACIÓN DESDE LA PRENSA EVANGÉLICA MEXICANA

2.1 LA OFERTA DEL PENTECOSTALISMO

Pese a que las misiones pentecostales no llegaron a México ofreciendo servicios educativos o sanitarios de calidad, y de que la mayor parte de sus propagadores realizaron su labor motivados más por la experiencia del bautismo del Espíritu Santo que por la preparación teológica, su oferta religiosa no fue tan diferente del resto de denominaciones protestantes. Música, adoctrinamiento bíblico, cultos de avivamiento y la difusión de literatura fueron expresiones que los evangélicos de cualquier confesión usaron para que sus fieles tuvieran una relación más estrecha con lo sagrado y ellos, a su vez, coadyuvaran en la obra misionera invitando a familiares y conocidos. Para Jael de la Luz además de aquellas prácticas que enfatizaron la doctrina del bautismo del Espíritu Santo, hubo otras dos que trataron de distinguirse de las demás. La primera fue la himnología pentecostal, caracterizada por sencilla y repetitiva, producto de la experiencia religiosa del compositor y de un contenido doctrinal sintetizado. La segunda eran las representaciones teatrales, que tenían un fin más proselitista y no de sociabilidad, como se practicaba con más regularidad por las otras iglesias.²⁰⁵

Más allá de adentrarse en el estudio de estas prácticas y establecerlas como distintivo de las iglesias pentecostales, mismas que se pueden profundizar en posteriores investigaciones.²⁰⁶ Sin embargo estas actividades, por sí mismas, no responden a la pregunta de por qué hubo personas que se adhirieron a una agrupación pentecostal, además de querer recibir el bautizo del Espíritu Santo. Encontrar fuentes que den cuenta de las motivaciones

²⁰⁵ De la Luz, *op. cit.*, pp. 112-115.

²⁰⁶ Para analizar la himnología protestante está el estudio de Ulises Alvarado, que también observa un contenido sencillo en los himnos metodistas, los cuales eran capaces de atraer a nuevos conversos. Alvarado, *op. cit.*, p. 10. Otro elemento para el estudio de la himnología particular pentecostal la propone Daniel Ramírez, quien estableció conexiones entre la música *gospel* afroamericana con la música que traían los migrantes pentecostales mexicanos, cuando éstos regresaban al país o eran deportados. Ramírez, Daniel, “Alabaré a mi Señor”, pp. 217-233. Con respecto a las representaciones teatrales, es un tema muy poco trabajado. Por una compilación de documentos, se sabe que los metodistas realizaban obras de teatro con base en autores conocidos, como un drama desconocido de Heriberto Frías celebrado en un templo; por lo que estas actividades podían no tener contenido religioso, salvo en ocasiones especiales como en pascua o navidad. Véase en Rublúo, Luis, *Investigaciones históricas*, pp. 117-128.

de los creyentes no es tarea fácil con documentos que con un enfoque institucional. Entre las excepciones de esto se encuentran las memorias de los pastores que escribieron luego de años de servicio. Este fue el caso de Manuel Gaxiola, pastor de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús que relató distintas experiencias, directas e indirectas, de su trayectoria ministerial. De estas últimas, destacaron los motivos que impulsaron a ciertos individuos a volverse pentecostales, entre quienes destacaron las mujeres.

El papel de la mujer dentro de la historia del pentecostalismo en México ha sido abordado a partir de los efectos que se obtienen al adherirse a esta denominación. Al reconocerse a sí mismas dentro de una posición inferior, debido al liderazgo masculino, lograron “ganar prestigio” ante el grupo del que formaron parte gracias sus actividades cotidianas en las que formaron redes de solidaridad: grupos de oración, de visitas a miembros enfermos, de lectura de la biblia, entre otros.²⁰⁷ De la Luz también encontró que las mujeres pentecostales podían encontrar algunos espacios de liderazgo en los que recibían el cargo de *diaconisas*, cuya función, además de ayudar en tareas del templo, podía consistir en aconsejar a otras mujeres que vivieran en entornos domésticos fragmentados; esto significa que algunas de aquellas consejeras también pudieron experimentar situaciones similares.²⁰⁸ Esto le ocurrió a una señora que comenzó a asistir a los cultos de la Iglesia Apostólica en la Ciudad de México, pese a que su marido la golpeaba cuando llegaba a casa. Luego de frecuentar el templo pentecostal, se le hizo la invitación a bautizarse en agua, cosa que hizo sin importarle la reacción de su esposo; quien, para su sorpresa, no le hizo ningún comentario, ni siquiera por su largo cabello que aún estaba húmedo.²⁰⁹

La adherencia al pentecostalismo a causa de dificultades familiares debió ser una constante. A principios de la década de 1920 el pastor Ramón Ocampo regresó de Estados Unidos para predicar en el puerto sonoreño de Guaymas y sus alrededores, en donde bautizó a una mujer y a su hijo en la playa. Cuando llegaron a su casa los recibió el esposo con una escopeta, apuntándole a su mujer. Para evitar que disparara, el muchacho se interpuso, pero antes de que pudiera decir algo “comenzó a hablar en otras lenguas”, lo que ocasionó que su

²⁰⁷ De la Luz, Jael, “Las mujeres en el pentecostalismo mexicano”, p. 59.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 68.

²⁰⁹ Gaxiola, Manuel, “Sucedió en la iglesia apostólica”, pp. 18, 19.

padre saliera corriendo de su casa para nunca volver.²¹⁰ En estos relatos se otorga un papel esencial al bautismo en agua como un momento que marca una diferencia entre aquellos que sólo asisten a las reuniones pentecostales, frente a otros que formalizan su conversión bautizándose, sin importar el orden: en agua, espiritual o incluso ambos en un mismo día. Por otra parte, estas historias no toman en cuenta que entre las consecuencias de la conversión al pentecostalismo impliquen una desintegración familiar, como el padre que salió huyendo, o una situación en la que en la misma familia haya miembros de diferentes credos, como en el caso de la mujer golpeada por su marido, que no mencionó si él también se convirtió, sólo que dejó de pegarle.

Esto no quiere decir, sin embargo, que los predicadores pentecostales no se preocuparan por integrar a las familias por medio de la conversión religiosa. En el templo apostólico de Guamúchil, Sinaloa, había un predicador que regalaba biblias y en una ocasión le regaló un ejemplar a un hombre que, contento, volvió hacia su casa para darle la nueva noticia a su mujer. Ella, por el contrario, lloró argumentando que por causa de ese libro se iban a separar. Resultó que el hombre estaba casado con otra mujer con la cual tenía hijos. Tiempo después, se volvió a juntar con su esposa y toda la familia se convirtió al pentecostalismo.²¹¹ En otra ocasión, una señora que acudía a un templo pentecostal comenzó a vestirse de acuerdo con las normas de la Iglesia Apostólica, con un pañuelo en la cabeza y vestimenta recatada. Su esposo le prohibió seguir asistiendo porque quería que se vistiera “con joyas y pinturas”, pero al poco tiempo se arrepintió porque ella se estaba arreglando muy “a la moda”. Cuando le dijo que mejor se arreglara como lo hacían las evangélicas, ella le respondió que sí, pero con la condición de que la acompañara a sus reuniones. A partir de ese momento, ambos se congregaron en aquel templo.²¹²

Otro medio para la conversión al pentecostalismo eran los niños. A partir de las escuelas dominicales se les adoctrinaba en valores y principios que podían compartir con sus padres.²¹³ Desde la perspectiva de los infantes, en cambio, las escuelas dominicales les

²¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

²¹¹ *Ibid.*, p. 22.

²¹² *Ibid.*, p. 48.

²¹³ El adoctrinamiento infantil no fue exclusivo de los pentecostales, los metodistas imprimieron periódicos para niños que podían utilizarse en sus escuelas dominicales u otros espacios, además de que reforzaban los conocimientos adquiridos en la escuela primaria. Véase en Fuentes Bazán, María Eugenia, “Comino: prensa metodista dirigida a los niños”, pp. 131-145.

resultaron atractivas porque constituían espacios de esparcimiento y convivencia con otros niños. Frente al templo de Guamúchil había una casa en la que vivía una familia que no estaba interesada en asistir, salvo por una niña que le pidió a su papá que la llevara a la escuela dominical porque veía que los niños salían “muy felices” de allí. Su padre accedió y tiempo después toda la familia comenzó a frecuentar dicha iglesia.²¹⁴ Otro de los motivos prácticos para convertirse al pentecostalismo fue para dejar ciertos vicios, como el alcoholismo. En el pueblo sinaloense de Angostura había un alcohólico que “oyó el evangelio” y dejó la bebida. Esto no sólo le permitió volver a utilizar su dinero para mantener a su familia, sino que también uno de sus hijos, Arturo Bojórquez, se convirtió en un pastor de la Iglesia Apostólica, quien se destacó por construir varios templos.²¹⁵ Al atraer y convertir a un individuo al pentecostalismo, se esperaba que su cambio de conducta atrajera al resto de los miembros de su familia. Esto no siempre implicó, al menos al principio, un contacto con las expresiones religiosas derivadas del bautismo del Espíritu Santo, ya que los posibles adherentes estaban más interesados en resolver sus problemas cotidianos.

Aun así, los pentecostales no abandonaron su oferta de brindar experiencias espirituales, pero algunas de ellas sobrepasaron el espacio de los templos o el momento del culto. En un templo pentecostal de la Ciudad de México se llevaron a cabo oraciones para pedir un bautismo espiritual, en el que participó una vendedora ambulante. Si bien la mujer recibió el bautizo, no pudo hablar otro idioma que no fueran “otras lenguas” hasta pasados tres días, lo que le impidió vender sus mercancías porque nadie le entendía.²¹⁶ Se trata de un caso inusual de transe prolongado en el que la persona al parecer estuvo consiente aún cuando ya no realizaba actividades religiosas. Esto también hace reflexionar sobre el poco cuidado que algunos pastores ponían sobre sus fieles que experimentaron estos momentos catárticos, a diferencia de otros, como el pastor Miguel García en Chihuahua y Torreón que controlaba los impulsos de sus fieles. Una manifestación un tanto similar se presentó en Chínipas, Chihuahua, en donde el pastor de origen yaqui Ambrosio Jacobi Moyoroqui dirigió un culto pentecostal en la noche al aire libre. Mientras la reunión proseguía y los asistentes cantaban,

²¹⁴ Gaxiola, Manuel, “Sucedió en la iglesia apostólica”, *op. cit.*, pp. 21-22.

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 43, 44.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 25.

una mujer se levantó, comenzó a hablar en lenguas y se cayó sobre la leña encendida durante cinco minutos. Para sorpresa de los asistentes, ni la ropa ni la mujer habían sufrido daños.²¹⁷

Con aquellas manifestaciones también se quiso demostrar la eficacia de la confesión pentecostal por sobre otras, especialmente el catolicismo. En un culto casero, celebrado en un rancho de la región lagunera, el pastor Esquivel Fonseca oró para que los asistentes recibieran el bautismo del Espíritu Santo. Al percibir que nada ocurría, el predicador se dirigió a la dueña del sitio y, jalándola del cabello, le preguntó qué dónde tenía ciertos objetos, a lo que ella contestó que en las hornillas. Resultó que la mujer, que ya se había bautizado en agua, no se deshizo de las figuras de santos católicos que tenía. Luego de romperlas, el pastor continuó con la oración y al poco tiempo la mujer empezó hablar en otras lenguas.²¹⁸ Otra experiencia singular le ocurrió a una señora de un pueblo de Guanajuato que vestía de negro y tenía un defecto en la cintura que la hacía caminar mal. Si bien no se dice si la invitaron o ella llegó sola, la mujer comenzó a frecuentar un templo pentecostal, al grado de pedir que fuera bautizada en agua. Y así ocurrió, fue sumergida y cuando la sacaron ya podía caminar en forma erecta. Sin embargo, se desconoce el motivo, aquella mujer volvió al catolicismo y también su antigua molestia en la cintura.²¹⁹

Aunque los relatos anteriores hayan llegado distorsionados a través del tiempo hasta llegar al autor de las memorias, se observa que, al menos los pastores de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús daban una plena libertad a sus feligreses para que se dejaran llevar por la catarsis colectiva del culto o incluso más allá de éste. Retomando la reflexión de Scheff, el estado catárquico de los pentecostales puede explicarse gracias a un “proceso de la descarga emocional que produce alivio a la tensión emocional”.²²⁰ De esta manera el temor, el enfado, la vergüenza, la melancolía, el resentimiento, entre otros sentimientos que pudieron tener los conversos al pentecostalismo, encontraron su válvula de escape al momento de realizar expresiones derivadas del bautismo del Espíritu Santo, como hablar en lenguas. Al realizar estos actos, los creyentes debieron estar estimulados por las experiencias de su pasado, ligadas a problemas cotidianos: violencia intrafamiliar, precariedad económica, familia

²¹⁷ *Ibid.*, p. 16.

²¹⁸ *Ibid.*, pp. 38, 39.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 47.

²²⁰ Scheff, *op. cit.*, p. 52.

ausente por el proceso de migración, enfermedades, etcétera. Esto debió crear un momento psíquico, en el que la atención del individuo estaba “dividida entre la tensión pasada y la seguridad presente” producida por las oraciones que emitía al invocar la presencia del Espíritu Santo, creando así una “distancia óptima de la emoción reprimida” y con ello la posterior catarsis.²²¹ En este sentido, el proceso de conversión al pentecostalismo vinculó los cambios de conducta individuales, que son los que atrajeron la atención de sus familiares y conocidos, con los cultos de bautismo espiritual. No obstante, hubo otro medio que los pentecostales utilizaron para atraer a nuevos adeptos, la sanación de enfermedades.

2.2 LA OFERTA DE SANACIÓN

Otra de las manifestaciones que siguieron a la llegada del Espíritu Santo, de acuerdo con los relatos bíblicos, fueron los milagros de sanación.²²² Dentro de los grupos cristianos la sanación implicaba realizar oraciones por los enfermos, pero con el tiempo esta práctica quedó en desuso, en particular por los movimientos de la Reforma protestante pues se creía que esa clase de milagros no sólo ya no tenían vigencia, sino que además contribuía a reforzar las creencias populares sobre hechizos, maleficios y otros remedios mágicos, así como la creencia católica en el milagro de la transubstanciación durante las misas. Pese a ello, hubo grupos protestantes, como los anabaptistas y cuáqueros, que reivindicaron los milagros bíblicos para su uso práctico, aunque en el siglo XVII los últimos abandonaron su uso para no confundirse con otros grupos religiosos disidentes y mantener buenas relaciones con el Estado inglés; incluso suprimieron un “libro de los milagros” que había recopilado su fundador, George Fox.²²³

Para el siglo XIX aparecieron individuos que, al margen de cualquier denominación protestante, promovieron milagros de sanación. El primero era Johann Christoph Blumhardt, quien estableció un “centro de sanidad” en el sur de Alemania. La segunda fue la suiza Dorotea Trudel, quien fundó otra casa de sanidad llamada “Elim” y que fue dirigida por Samuel Zeller cuando ella murió en 1862. La fama de los sanadores suizos llegó hasta

²²¹ *Ibid.*, p. 63.

²²² En *Hechos* capítulo 5, versos 15-16, se narra cuando el apóstol Pedro comenzó a sanar enfermos, tan sólo con acercar “su sombra” a ellos. En *Hechos* capítulo 8, versos 6-13, el apóstol Felipe sanó a paralíticos, cojos y expulsó a espíritus que habitaban dentro de personas en el pueblo de Samaria.

²²³ Hill, Christopher, *El mundo trastornado*, pp. 78, 240.

Estados Unidos, de donde vino Charles Cullis a visitar a Zeller. El interés por la sanación que mostró influyó en otros ministros estadounidenses que, sin importar su denominación, acogieron con agrado esta práctica. No obstante, hubo otros que practicaron la sanación y que no consta que tuvieran vínculos con los suizos o con Cullis, como la afroamericana Elizabeth Mix, que a su vez ejerció influencia sobre otra sanadora, Carrie Judd Montgomery. El otro fue el ministro escocés John Alexander Dowie, quien comenzó su ministerio de sanación en Australia y en 1890 fundó la *Divine Healing Association*, lo que le permitió imprimir un periódico llamado *Leaves of Healing* para publicar testimonios de gente que experimentó la sanación. Instalado en la ciudad de Chicago, Dowie estableció una *mission* llamada *Zion Tabernacle*, en donde enseñaba que la sanación, al ser parte de los dones que dejó Jesucristo luego de su sacrificio, debía bastar para el alivio de enfermedades, por lo cual prohibía el uso de medicamentos y el consumo de carne de puerco.²²⁴

Las noticias sobre Dowie llegaron hasta la prensa protestante en español. En 1903 el periódico evangélico uruguayo *El Atalaya* publicó un artículo, que fue retomado por la publicación bautista mexicana *La Luz*, sobre “el curandero divino” Dowie. Se le reconoció como protestante, pero también lo señalaron de hereje al ofrecer curaciones milagrosas, las cuales fueron atribuidas a la sugestión que imponía sobre los individuos que iban con él. Entre sus seguidores destacó un banquero de Chicago, que además era diácono de la iglesia bautista, que visitó a Dowie debido a la desviación de la espina dorsal que padecía su hija y al tumor en el ovario que tenía su esposa. De acuerdo con la nota, el método de Dowie consistía en imponer las manos en la zona del cuerpo donde estaba la enfermedad y realizar una oración, lo que provocaba una inmediata sanación. Y para demostrar su supuesta efectividad taumatúrgica, colgaba sobre las paredes de su templo las muletas y demás aparatos que utilizaban los enfermos sanados.²²⁵ Otro periódico que le siguió la pista a Dowie fue *El Abogado Cristiano*, que también señaló de fraudulenta la obra del predicador estadounidense, ya que había fundado un banco con el dinero que recolectó de la gente que curaba, pero que al cabo de poco tiempo quebró.²²⁶ Otro artículo del *Abogado* comparó las prácticas sanadoras de Dowie con la de los mormones, a los que también los acusaron de

²²⁴ Anderson, Allan, *El pentecostalismo*, pp. 44-46.

²²⁵ “Dowie versus la Virgen”, en *La Luz*, 20 de agosto de 1903, p. 123.

²²⁶ *ACI*, 10 de diciembre de 1903, p. 413.

creer que tenían “el poder de obrar milagros pero procuraban evadir la cuestión diciendo que ellos no tienen tal poder sino que Dios lo manifiesta por medio de ellos”.²²⁷

Además de para evitar que los confundieran con grupos o individuos que promovían la sanación milagrosa, los metodistas ya ofrecían sus propios servicios sanitarios. En México, la misión médica metodista llegó de las manos de Leví Salmans y su esposa, quienes establecieron un dispensario en Guanajuato. Para 1903 ampliaron su obra con un sanatorio llamado *El buen samaritano*, el cual contaba con once médicos estadounidenses y cuatro mexicanos. En estos establecimientos también se daba consuelo a los enfermos y a sus familiares por medio de la lectura de la biblia, tomando los pasajes que se referían a la sanación y a la relación de la enfermedad con el pecado. En algunas ocasiones, había enfermeras que entonaban cantos y guiaban a los pacientes en oración.²²⁸

Esta atención por la salud no fue exclusiva de la obra metodista en México. Desde que comenzó el movimiento, liderado por John Wesley, el metodismo contó con lo que Carlos Olivier llamó una “teología de la salud”. Con base en una obra del propio Wesley, titulada *Primitive Physic*, en la que vinculó la enfermedad y corrupción del cuerpo con el pecado, se propuso cambiar la condición física de los seres humanos con base en el ejercicio, comer saludablemente, evitar el consumo de bebidas alcohólicas e incluso el uso de “remedios herbarios para distintos padecimientos”.²²⁹ De esta manera, cuando los metodistas estaban consolidando su obra misionera en México, a finales del siglo XIX, las técnicas para el cuidado del cuerpo habían mejorado y se estaban promoviendo por medio de periódicos como *El Mensajero de El Buen Samaritano*. Una de ellas fue la hidroterapia, el uso de agua como agente que establecía un vínculo entre la piel y los órganos del cuerpo, ya que se creía que los nervios se estimulaban en contacto con el líquido. También se propusieron remedios preventivos para el cuidado del cuerpo, como una dieta vegetariana, sobre todo para los niños a fin de evitar muertes a temprana edad.²³⁰

Con base en lo anterior, no había razones para que los metodistas u otras denominaciones, que realizaron una labor sanitaria parecida, se sintieran atraídos por las sanaciones milagrosas

²²⁷ “El Mormonismo”, en *ACI*, 25 de noviembre de 1909, p. 741.

²²⁸ Malvido, Elsa, “Sanatorios, casas de salud y hospitales protestantes”, pp. 61, 62.

²²⁹ Olivier, Carlos, “Afanadores del templo”, pp. 44, 45.

²³⁰ *Ibid.*, pp. 63-66, 67.

basadas sólo en la oración. En sus clínicas, los metodistas practicaron la oración como una forma de acompañamiento y consuelo para los enfermos y sus allegados, pero también se valieron de otros medios que podían resultar atractivos para la conversión o al menos otorgarles cierto prestigio frente a la sociedad, como la formación de médicos y enfermeras mexicanos. En 1918 el propio Salmans hizo referencia a las “curaciones de la fe”, que para ese entonces ya promovían los primeros grupos de pentecostales en el país. Si bien reconoció la veracidad de los milagros de sanación narrados en la biblia, también argumentó que tales actos debían dar paso al “conocimiento y la pericia” de los humanos, a fin de que los avances en los campos de la medicina moderna también sirvieran para reconocer a Dios “como el gran sanador”.²³¹

Desde la perspectiva teológica, los metodistas fijaron su postura hacia los milagros de sanación bíblicos como hechos que instruían a los creyentes para que tuvieran un mejor acercamiento con lo sagrado. En un artículo de *El Abogado* se hizo hincapié en los veintiséis “milagros de sanidad” mencionados en el Nuevo Testamento como demostración de la divinidad de Jesús de Nazaret, lo que hacía que sus obras tuvieran sentido para el perdón de los pecados que afectan al alma y al cuerpo.²³² Por esta razón, la teología metodista concebía a la *sanidad bíblica* en función de su efectividad para la restauración espiritual, más que para la física. Bajo esta perspectiva, de nada servía tener un cuerpo sano si el individuo mantenía una vida pecaminosa, por lo que se debía atender a los “cojos, ciegos, sordos y mudos espirituales” para el alivio de su alma por medio del “Médico, Jesús el Salvador”.²³³ Bajo esta concepción, los metodistas reconfiguraron el concepto de *milagro* para referirse al proceso de conversión de las personas, el cual se podía dar en varios escenarios, como en una predicación, en una conversación con un metodista o en culto de avivamiento.

Por su parte, los pentecostales se inspiraron directamente en los textos neotestamentarios para legitimar una práctica de la sanación por la oración. En México, uno de los primeros en abordar el tema fue Axel Anderson en las páginas de *Luz y Restauración*. Conforme a su lectura de los relatos bíblicos, las sanaciones milagrosas antecedían a las personas que se integraban en la iglesia cristiana. Por esta razón consideró que la sanidad bíblica aún era

²³¹ Salmans, Leví, “Obra médica”, en *ACI*, 7 de noviembre de 1918, p. 718.

²³² “Los Milagros y las Misiones Médicas”, en *ACI*, 15 de diciembre de 1894, p. 206.

²³³ “Milagros de sanidad”, en *ACI*, 10 de mayo de 1906, p. 159.

vigente para la época moderna. No obstante, y quizá para que tampoco confundieran su movimiento con el de Dowie, el de los “apóstoles” Saulo y Silas o cualquier otro individuo o grupo que rechazaba el uso de medicinas, Anderson adoptó una postura pragmática. Si bien reconoció que las medicinas estaban casi ausentes en la biblia, aceptó que su uso no podía considerarse pecado para los pentecostales, pero también recomendó que los medicamentos no fueran el único medio para obtener la salud.²³⁴ Aun así, Anderson no pudo imponer su postura debido a la independencia que otorgó a su movimiento de iglesias pentecostales y cada pastor podía tener su propia opinión al respecto. Uno de ellos fue Valente Aponte, aquel pastor que se separó de este movimiento y fundó su propia agrupación, el MIEPI. Dado que Valente aún no estaba seguro si había tomado la decisión correcta, pidió a Dios una señal, la cual afirmó que llegó cuando, en uno de sus primeros cultos, una mujer recibió el bautizo del Espíritu Santo. A partir de ese momento, en las reuniones del MIEPI se promovió la glosolalia y la oración por los enfermos.²³⁵

Al estar ligada al bautismo espiritual, la sanación se integró en los corpus doctrinales de ciertas instituciones, como la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Por medio de su publicación *El Exégeta*, los apostólicos establecieron los parámetros para identificar cómo se podían adquirir los dones espirituales, su clasificación y la forma en la que podían ser ejercidos. En el primer aspecto se aclaró que, aunque todos los creyentes podían recibir el bautismo espiritual, no todos recibirían los mismos dones sino lo “que el mismo Espíritu lo determina”. De igual modo, se recalcó que ningún ministro tenía la autoridad exclusiva para “impartir dones”, sólo se legitimó su papel para orar para que los fieles fueran bautizados; también permitió que se arruinara cualquier discurso de legitimidad en caso de que algún pastor carismático reclamara posiciones de poder. En el segundo aspecto se estableció una distinción de dones, que en el caso de la sanación se dividió en dos:

Dones de sanidades, para traer a las personas la curación de sus males sin el uso de otros elementos que la fe del ministro y la potencia del don. *Operaciones de milagros*. Este don se manifiesta especialmente en la resurrección de muertos, cuando se infligen enfermedades sobre los contumaces, como cuando Pablo cegó a Elimas;

²³⁴ LR, enero de 1936, p. 7.

²³⁵ López, Alvarado, *op. cit.*, p. 62.

también se manifiesta en el caso de que un creyente accidentalmente tome venenos o sea mordido por animales ponzoñosos y no sufra las consecuencias.²³⁶

Aunque no se mencione de manera explícita, el rechazo a esos “otros elementos” significó una postura contraria al uso de la medicina. La gestión de esta normatividad, desde la institución eclesiástica, conllevó a construir una tradición en la que, sin importar que los creyentes tuvieran acceso a servicios de salubridad del Estado o privados, su bienestar físico estaba enlazado con su iglesia y pastor locales, reforzando el sentido de pertenencia. En cuanto al tercer aspecto, ligado a la sanación, se hizo insistencia en que el don debía tener la finalidad de servicio al otro y no para exaltar al sujeto que lo ejercía.²³⁷

2.3 RADIOGRAFÍA DEL TESTIMONIO DE SANACIÓN

Las agrupaciones pentecostales también se interesaron en promocionar el don de la sanación, para lo cual utilizaron a sus órganos de difusión. Pero, a diferencia de otras publicaciones protestantes, que enfatizaron más los escritos elaborados por los predicadores que asistían o dirigían cultos de avivamiento, los periódicos pentecostales incluyeron testimonios de creyentes comunes que afirmaron haber sido sanados. Se trataba de relatos de vida en que las enfermedades marcaron un punto de partida entre el enfermo y su adhesión a la respectiva iglesia pentecostal. En *Luz y Restauración* se publicó el testimonio del siguiente hombre:

[...] encontrándome yo en el más vil pecado [...] desesperado como me encontraba me había tirado a la borrachera, que de día y de noche yo siempre me encontraba borracho, [...] Y esta desesperación la tuve, porque me vino una enfermedad, que yo no podía saber qué enfermedad era, porque la ciencia humana, a la cual recurrí, no pudo darse cuenta, sino los doctores decían que era reumatismo, y los hechiceros y los espíritas decían que era brujería, porque yo estaba parálítico sin fuerzas en los brazos y en las piernas, y me encontraba loco y sin el sentido común, y aunque después pude dar mis pasos quedé sin fuerzas por lo que al verme en esta condición [...] me vino la desesperación y pensaba en la muerte, y decía en mi corazón: Para que yo no sienta la muerte, me tomo dos vasos de alcohol puro [...] pero bendito sea

²³⁶ “Los dones del espíritu”, en *El Exegeta* (en adelante *EE*), 30 de febrero de 1957, p. 8. Énfasis propios.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 7, 8.

Dios, que encontrándome perdido un día me encontró [...] Pero para que yo me humillara me vino una enfermedad que me salieron unas ampollas como quemaduras, en los pies, y eran unas dolencias terribles que no las aguantaba. Y como el día primero de junio de 1934 llegué para que oraran por mí, y el día tres del mismo mes ocurrí en la mañana de Escuela Dominical. Y cuando terminó volvieron a orar por mí... pero después de la oración pasaron las dolencias y habiendo salido para irme a mi casa... el espíritu del demonio me incitaba a que tomara por última vez pero me vino un [olor] a pura inmundicia, que ya no pude tomar por eso le doy gracias a Dios.²³⁸

Por la forma en la que fue redactado, es factible que se haya tratado de un escrito, elaborado a mano o a máquina, que fue copiado sin hacerle mayores ediciones. De igual modo, el texto evocaba un evento de la vida pasada del converso, acontecido hacía poco más de dos años, por lo que su experiencia se alimentó de elementos discursivos que aprendió en su congregación: “en el más vil pecado” o “encontrándome yo perdido un día me encontró”. Aunque se trató de la publicación dirigida por Axel Anderson, cuya postura hacia la medicina fue más flexible, este testimonio acentuó la ineficacia de los médicos para dar un diagnóstico correcto del malestar.

También se observa que el individuo estuvo buscando en otras ofertas religiosas, con los curanderos y los espiritistas. Desde la perspectiva de Hervieu Léger este sujeto se constituyó en un “peregrino” que se movió entre diferentes creencias hasta encontrar su sentido de pertenencia en una. Léger apunta a que “la condición moderna” empujó a los individuos a que produjeran por sí mismos “los significados de su propia existencia en función de sus propios recursos y disposiciones” y en algunos casos tales experiencias los orillaron a “reconstruir su propia marcha a través de la mediación de un relato”.²³⁹ En este sentido, los testimonios de sanación pueden ser vistos como relatos que recomponen la historia de vida del creyente y visualizan su proceso de identificación con el pentecostalismo. En el testimonio de una mujer de Guanajuato, publicado en *El Consejero Fiel*, órgano de difusión

²³⁸ Testimonio de Norberto Sánchez, en *LR*, 1 de enero de 1937, pp. 6-8.

²³⁹ Léger, Hervieu, *El peregrino y el convertido*, p. 103.

del MIEPI, la narrativa es más sencilla, aunque también es reveladora porque muestra su búsqueda de bienestar físico sin que le haya preocupado ir con distintos agentes:

Doy gracias a Dios por la maravilla que operó el Señor Jesucristo a mí al sanarme de una terrible enfermedad con tumores en el estómago. Facultativos y curanderos consulté sin ningún éxito; y cuando en medio de terrible sufrimiento hasta “ECHE LA BENDICIÓN” a mis 9 hijos oí el Evangelio, y que Cristo sana toda enfermedad. Lo acepté de todo corazón, Orarón por mí, y enfermedad y tumores desaparecieron. Los más afamados de aquí están admirados y todos los que conocieron mi condición. Mas Cristo me ha Salvado.²⁴⁰

Por otra parte, en los testimonios de *El Exégeta* se privilegiaron los relatos que iban más allá de la sanación y el rechazo a las medicinas, también fueron aprovechados para promocionar a las iglesias y a los pastores locales de la Iglesia Apostólica de la Fe:

Soy originario de La Loma, Estado de Durango. Mis padres Anicieto Delgado y Victoria Arreola, el primero católico y mi madre evangélica [...] Mis hermanos creyeron al Evangelio pero yo fui rebelde y seguí los caminos malos del mundo y del pecado. Me casé siendo mi esposa católica y yo seguí la vida de maldad. / Mis hermanos me daban consejos y me reprendían al verme en muy mal estado, pero mi corazón cada vez más endurecido. / Mi esposa fue más noble y un día aceptó a Cristo como su único Salvador [...] Yo le di mi consentimiento para que diera este paso; pues yo conocía las cosas de Dios, pero mi corazón era malo y entregado a las cosas del mundo. / Con el andar del tiempo, caí gravemente enfermo de fiebre tifo orillándome a la muerte y aunque mi esposa y hermanos me ofrecieron la oración de fe para sanar, yo rechacé todo. Pero resultando vanos los auxilios medicinales a que me sometí, al fin me rendí y acepté se orara por mí a Dios, máxime cuando en la gravedad de mi enfermedad, Dios me dió visiones en las que me habló y quebrantó mi corazón. Cuando se oró por mí, recobré mi salud milagrosamente y sintiendo gratitud hacia Dios, prometí obedecerle y apenas pude dar pasos, fui a la iglesia a darle gracias. Pronto me restablecí y llamé a mi pastor, el hermano Felipe Saucedo y

²⁴⁰ Testimonio de María M. de Alfaro, en *El Consejero Fiel* (en adelante CF), 15 de abril de 1940, p. 9.

éste me aconsejó y evangelizó y de esta manera me preparó para entregarme al Señor bien arrepentido.²⁴¹

En este ejemplo se observa que la pertenencia a una denominación protestante no dependía de los lazos familiares. Al rechazar este credo, a pesar de que la madre y la esposa de este hombre se hicieron evangélicas, se demostraba que la oferta de ciertas denominaciones, como los servicios educativos o los espacios de sociabilidad, no eran suficientes para captar el interés de las personas. Bajo dicha lógica, sólo el pentecostalismo ofrecía una solución para afrontar problemas inmediatos, como una enfermedad, demostrando así una legitimidad para atraer y arraigar a nuevos adeptos. La eficacia del pentecostalismo frente a otras confesiones del protestantismo quedó demostrada en el siguiente testimonio, publicado en el *Consejero Fiel*:

Era el año 28 cuando comencé a oír el Evangelio. Fui invitada al templo de [la calle de] Gante [perteneciente a la Iglesia Metodista] pero sólo asistía por temporadas, aunque pasaban meses sin asistir; así que por desobediente me encontraba sin Dios y sin esperanza. Mas ¡Oh! Glorioso momento cuando conocí en la Iglesia de [la calle de] Carretones [perteneciente al MIEPI] // Era el año 33 y aunque por mucho tiempo oí testimonios, no había yo realizado la sanidad Divina, pero cuando mi esposo se dedicó a servir al Señor, me dijo: pide a Dios fe para cuando te enfermes, porque no habrá más médico que el Celestial. Cuando oí que no entraría médico a la casa, me dió miedo y oré al Señor mucho para que me diera fe y por primera vez Dios me dio la vida mirándome a la puerta de la tumba [...] El día 26 de mayo del presente año, como a las 11 de la mañana, un mal parto fue la causa de que me viera a la muerte, desde las 11 hasta las 2 de la tarde que llegó mi hermana Tacho estuve tirada, escapándome la vida. Las vecinas al ver que no quise médico, ni que me trajeran la cruz, me dejaron sola y agonizante. En un momento que Dios me concedió les pude dar el número del teléfono del Templo y seguí luchando con la muerte hasta las tres de la mañana, agoniqué la última vez pero Gloria a Dios!, toda la Iglesia se puso a orar

²⁴¹ Testimonio de Miguel Delgado Arriola, en *EE*, 30 de abril de 1957, p. 10.

en diferentes lugares y el Señor me dio la vida [...] 14 días de fiebre puerperal y a los 11 días me operó el Señor.²⁴²

Además de exhibir que en el entorno familiar los esposos tuvieron un poder de persuasión mayor para que sus cónyuges aceptaran cambiarse de religión, y más cuando se trataba de alguien con algún cargo de responsabilidad, el testimonio sirvió para legitimar al pentecostalismo por encima de una denominación concreta, el metodismo. El hecho de que la mujer asistiera esporádicamente al templo metodista implicó que, tanto para ella como para su esposo, en caso de que para ese entonces estuviesen casados, la denominación no creara un sentido de pertenencia lo bastante sólido como para que siguieran congregándose, aún con los posibles cultos de avivamiento que allí se ofrecían. Con lo anterior, es posible observar una función política para estos milagros de sanación. Siguiendo a Marisol López Menéndez, que concibe al milagro como un evento político capaz de alterar relaciones de poder,²⁴³ los testimonios pentecostales sirvieron para trastornar la legitimidad de otras denominaciones protestantes. Ellos, a su vez, legitimaron su presencia desde lo institucional y no a partir de una figura carismática que monopolizara el don de la sanación.

Al respecto, el testimonio anterior también se aproxima a los sentimientos de incertidumbre que debieron experimentar algunos conversos al pentecostalismo que aceptaron renunciar al uso de medicamentos y a servicios hospitalarios. En cambio, tuvieron que acceder a que su salud dependiera de un colectivo religioso que estaría orando por ellos. Esta creencia se debió arraigar no sólo por el adoctrinamiento, sino también gracias a los testimonios de sanación que se compartían de manera oral y que la señora Pelcastre tuvo que haber escuchado desde 1933, puesto que *El Consejero Fiel* comenzó a publicarse hasta 1938.²⁴⁴ Se trataba de noticias que se difundían de boca en boca, desde los templos hasta en las conversaciones de los miembros de la congregación que tenían con algún familiar o conocido enfermos. El traslado de aquellos relatos orales hacia el lenguaje escriturístico, y que constituye el material con el que el historiador cuenta, logró preservar la noción del pentecostalismo como una religión comunitaria en la que se les garantizaba a los enfermos que no estarían solos. A sí se sintió la siguiente mujer de Tlaxcala:

²⁴² Testimonio de Carlota M. Pelcastre, en *CF*, 31 de agosto de 1940, p. 14.

²⁴³ López Menéndez, “La monja enferma y la virgen rota”, p. 103.

²⁴⁴ Desde la antropología se ha observado que hay un elemento colectivo en la sanación

El día 8 de Septiembre de 1941 [...] comí bastante y sintiendo sueño me fui a dormir y al despertar, sentí algo anormal en mi cuerpo y al mismo tiempo me vinieron unos ataques, dándome uno tras otro, de tal manera que casi no estaba en cordura; lejos como estaba de los caminos de Dios y sin saber que él me podía sanar, mis padres recurrieron a los Doctores; pero no sentí ningún alivio, por el contrario yo estaba peor [...] las convulsiones me vinieron a cada momento más seguidas y sentía que mi vida iba a terminar...ya no me daba cuenta de nada y por momentos creí que iba a morir...llegó una hermana en la fe de Jesucristo [...] ella les habló [a mis padres] de la sanidad divina y les dijo que si ellos querían, podían ir unos hermanos a orar por mí y ellos en su angustia, viendo el estado en que me encontraba, aceptaron [...] Como a las cuatro de la tarde vino el hermano director de la iglesia Pentecostés a orar por mí y prometió regresar en la noche. Como a las ocho *llegó con algunos hermanos* más que le acompañaban; las convulsiones me seguían y me sentía peor a cada momento [...] fui sanada esa misma noche [...] al día siguiente, me volvió a dar otro y desde entonces yo quedé completamente sana, los ataques no me han vuelto a dar más y yo quedé completamente sana [...] El Señor no sólo me ha salvado del cuerpo, sino que también me ha salvado del alma y no sólo a mí, sino a toda mi familia quienes al ver la maravilla que el Señor hizo conmigo, han aceptado a Cristo como su único y suficiente salvador.²⁴⁵

Desde la antropología se ha visto cómo el elemento de colectividad opera en los procesos de sanación pentecostal, ya que se vuelve una tarea del pastor, de los que ocupan un cargo, de aquellos que afirman haber obtenido el don de la sanidad milagrosa, gracias al bautismo del Espíritu Santo, y de cualquier feligrés dispuesto a orar, sin importar que tenga el don. Al integrarse en nombre de la divinidad cristiana, lo que hace que se llamen entre sí *hermanos*, esa colectividad se convierte en un medio que hace posibles tales milagros. Para Carlos Garma, la efectividad de tales milagros ocurre por la fe mostrada por aquellas personas, misma que se demuestra a través de la integración en la iglesia y a la renuncia de “valores externos a los principios de su religión”.²⁴⁶ A partir de las fuentes consultadas, se ve una continuidad de prácticas que resultaron efectivas no sólo para legitimar el milagro, sino

²⁴⁵ Testimonio de Raquel Rosas, en *MP*, 1 de diciembre de 1941, pp. 5, 6. Énfasis propios.

²⁴⁶ Garma, Carlos, “Buscando el espíritu”, *op. cit.*, p. 133.

también para crear vínculos de agradecimiento con los *hermanos* que oraron por el enfermo y qué, en algunos casos sin tener lazos de parentesco o amistad, pudieron comenzar relaciones afectivas, mismas que contribuyeron a reforzar la permanencia en la congregación.

Por otra parte, los relatos de sanación abren una ventana para conocer el entorno social y económico que rodeaba al creyente. Si bien no es común encontrar testimonios de personas que hablaran sobre sus actividades cotidianas, en ocasiones éstas formaron parte de la trama que explica el proceso de sanación y conversión que experimentan los sujetos:

Desde el año de 1930, hasta 1936, presté mis servicios a la línea de Camiones “San Rafael Aviación” en la Ciudad de México. Aunque yo no era vicioso mis compañeros de trabajo me invitaban a los deleites del mundo, lo cual aceptaba muy pocas veces; pero en cierta, en el Camión a mi cargo, transportaba como pasajera una Señorita [que] al bajarse puso mi mano el primer mensaje de salvación: El Evangelio de San Juan, pues ella era cristiana [...] mis compañeros me invitaban con más frecuencia a los centros de vicio y yo me entregué más a los deleites mundanales [...] Después [...] por mi ingratitud, el Señor me retiró la salud y enseguida fui cesado del trabajo; porque el Doctor declaró mi enfermedad como incurable. Mi esposa estaba para dar a luz y mi niña también estaba grave de dicipela. Después de acudir a diferentes médicos [...] la enfermedad seguía progresando cada día más, hasta postrarme en cama con una parálisis. Después de acudir a médicos de renombre, espiritistas, hechiceras y todos los medios de curación que nos mencionaban, nos quedamos sin dinero y sin salud [...] Cuando todos los recursos se apagaron [...] llegó el mensaje vivo de la palabra de Dios, yo lo acepté en mi corazón [...] mi familia empezó a ir a los cultos, pero yo no podía, por estar imposibilitado; pero algunos brazos piadosos me llevaron algunas veces en silla y así tuve el privilegio de estar entre los santos oyendo la palabra de Dios. Después tuve un ardiente deseo de ser bautizado [...] El Señor perdonó mis pecados y me sanó de mi enfermedad, ahora estoy sano y ando por mi propio pie.²⁴⁷

Este caso refiere a un contexto urbano propio de la capital del país a finales de la primera mitad del siglo XX. Era una ciudad en constante crecimiento, lo que ocasionaba un aumento

²⁴⁷ Testimonio de Antonio Escorza, en *MP*, 1 de noviembre de 1941, pp. 6-8.

en la demanda de servicios, como el del transporte público, centros de esparcimiento o los relacionados con la salud. Al parecer estos últimos estaban al alcance de la mayoría de la clase trabajadora, o al menos así lo fue para el señor Escorza; por lo que no fue un asunto de disponibilidad en la atención médica sino por su aparente ineficacia. No obstante, los testimonios no pueden ser una fuente para contrastar la calidad de los servicios de salubridad del momento. Además, es factible suponer que varios de los autores de los testimonios no hayan seguido las indicaciones prescritas por los médicos. Esto puede sustentarse, con base en el testimonio anterior, por la desesperación mostrada por aquel hombre al consultar a “espiritistas” y “hechiceras” a fin de obtener un alivio inmediato para él y su hija.

El pentecostalismo en México también germinó en entornos rurales y remotos, donde sus postulados se enfrentaron con las diversas formas de religiosidad indígena. El antropólogo Carlos Garma detectó que los totonacas de la sierra norte de Puebla convertidos al protestantismo reconfiguraron su cosmovisión con respecto a los rituales con los que habían crecido. Con la conversión, las fiestas y rituales pasaron a considerarse ceremonias “paganas” o “no cristianas” y fueron sustituidas por oraciones colectivas, como el agradecimiento por las buenas cosechas en los cultos dominicales.²⁴⁸ En el siguiente testimonio de un wixárika de Nayarit se observa un proceso de sustitución de rituales de curación hacia las oraciones de sanidad.

Yo no sabía nada de la *Palabra de Dios*, hasta que una gente de nosotros me platicó de la *Palabra de Dios* que era buena, pero mi papá me dijo: que no era buena, sino que hiciéramos fiesta (rito de hechicería) para aliviar a mi familia: la fiesta de las calabazas, de los elotes, de esquites. Esas fiestas consisten en matar toro y venado, una jícara untada de sangre de venado y de toro para llevar a las cuevas y al mar, para

²⁴⁸ Garma, Carlos, *Protestantismo en una comunidad totonaca*, p. 126. Otros estudios antropológicos han revelado que algunas comunidades de pentecostales mayas no tienen mayor problema con usar ciertos objetos, como hiervas, para coadyuvar con el proceso de sanación y legitiman su uso con base en episodios bíblicos, como cuando Jesús devolvió la vista a un ciego usando lodo. Esta flexibilidad se expresa en oraciones en la que el creyente advierte a Dios que si no cumple con su petición de sanación tendrá que recurrir a doctores o a los remedios tradicionales. Véase en Rodríguez Balam, Enrique, “Apuntes etnográficos sobre el concepto de enfermedad”, p. 293. Por el contrario, en los pentecostales hñahñu de Hidalgo, el rechazo definitivo a las prácticas curanderas se debe a que la sanación cumple una función social que refuerza los lazos de comunidad gracias a una “identificación con el dolor” y la incertidumbre, propias o de otros, ocasionados al contraer una enfermedad en un entorno donde no es tan accesible la atención médica. Véase en Jacobo, Albarrán; Olivier Toledo, “El cuerpo y la salud en el imaginario colectivo de una comunidad pentecostal”, p. 85.

aliviar a la familia; duré seis años haciendo fiesta, llamando a los demás compañeros cantadores (brujos) para cantar todas las noches a Dios para aliviar a mi familia, pero no se pudo conseguir nada. Entonces fui a ver a otros cantadores que sabían mejor. Me dijeron que me faltaba preparar otra fiesta mejor y luego preparé otra fiesta, como me dijo el cantador, y nos fuimos a cantar otras dos noches y no se alivió mi familia; lo que pasó es que murieron todos los tres familiares, entonces me enojé con los dioses y los cantadores, pensé que no era cierto lo que hacíamos y pensé no hacer fiesta jamás. Al año empecé a enfermar mucho y entonces un hermano mío fue otra vez a traer a los cantadores, para que se hiciera fiesta pronto, para que me aliviara; les dije que no quería más fiesta y después me sentí algo mejor. Pero durante trece años estuve enfermo y no hice fiesta y le dije a mi señora, vamos mejor con Román, un conocido, siquiera dos años, a ver si me alivio y si no nos venimos. Entonces mi señora y yo y mis niños nos fuimos preguntando de él y llegamos a donde estaba su casa y no estaba, solamente su esposa y su cuñada. Les dije que yo estaba enfermo y me empezó hablar de la *palabra de Dios* y al otro día en la mañana oraron y también en la tarde, y a los tres días estaba yo aliviado completamente hasta el día de hoy. Solamente mis niños se han enfermado, pero Cristo es el único. Después de que Cristo me sanó una noche soñé que estaba yo cantando y haciendo fiesta (hechicería) otra vez y cuando desperté al otro día, estaba yo enfermo otra vez y otra vez me oraron y me alivié. Ahora creo más a Dios y estoy muy feliz.²⁴⁹

De acuerdo con la antropóloga Patricia Fortuny, los testimonios adquieren un tono de drama construido con “múltiples códigos especiales, metáforas, un lenguaje figurado, poético y simbólico” para “crear un efecto en el que escucha”.²⁵⁰ De esta manera, se puede decir que el señor López empleó el código “Palabra de Dios” para referirse al cristianismo protestante, al que sólo se podía acceder por medio de la lectura de la biblia. Este elemento sirvió para dotar de sentido a la trama de su testimonio porque a partir de una situación difícil, su familia enferma, experimentó cómo las prácticas religiosas con las que él había crecido habían perdido su eficacia. Reflexionó que *cantarle a Dios* no tuvo el mismo impacto que *escuchar la palabra de Dios* por boca de otro y aliviarse del malestar que lo aquejaba. Esta forma

²⁴⁹ Testimonio de Julio López, en *MP*, 1 de diciembre de 1948, p. 21. Énfasis propios.

²⁵⁰ Fortuny, Patricia, “Dramatización en la narrativa del converso”, p. 75.

dramática de narrar su experiencia sirvió para legitimar el principio protestante de la biblia como única fuente para ganarse el favor de la divinidad, ya sea escuchándola o leyéndola, y con la cual los pentecostales pudieron respaldar la práctica de la sanación.

El aspecto narrativo de los testimonios de sanación conduce a la reflexión sobre el uso de estos códigos por parte de los creyentes en diferentes etapas de su vida y hacia quién o quiénes va dirigido. El testimonio que recogió Patricia Fortuny y Carlos Romero de un predicador pentecostal maya de Yucatán pone de relieve esta cuestión. Dado que el pastor supo que no podría convertir a los antropólogos, puesto que los propósitos de ellos para acercarse a la religión eran académicos, es posible que haya modificado su relato en función de los detalles que más atractivos para los entrevistadores:

Yo era un hombre malo, estaba en el mundo de la hechicería, la magia, mezclaba con la medicina botánica, sacaba la suerte, era malo y ocultaba algo en mí que expresaba que yo no era perfecto en el amor. El hechizo que conocí diabólicamente, nada de que es de comer, sino que el diablo se encarga de hacer los efectos, ya que el diablo es poderoso [...] Pero un día, queridos hermanos, supe la noticia de Jesucristo, que fue limpiando mi conciencia de pecado. Comencé a acercarme a ese Cristo, y comencé a clamarme y le decía: “Cristo, Cristo, si verdaderamente tú estás en la diestra del Padre, si verdaderamente estás ahí sentado para escuchar a todo hombre que vive del fango de la desgracia, soy uno de ellos, aquí estoy, ve mi situación. ¿Tendrás misericordia de mí? ¿Habrás algún remedio para mí? ¿Podrás cambiar mis pensamientos? Y hermanos, el Señor lo hizo [...] La primera noticia es que yo acepté a Cristo como salvador y que le pidiera perdón por lo que fui. Yo vendía talismanes... Hay cosas que uno hace sin darse cuenta y son pecado. Cuando me hablaron de Cristo podría perdonarme y reconciliarme en Dios, acepté. No quise ser enemigo de Dios, sino su amigo. Por eso hoy día me gusta platicar de lo que era.²⁵¹

Aunque el predicador no escatimó su lenguaje codificado para el entendimiento de los antropólogos, es posible que haya omitido episodios de su conversión por considerar que no serían de utilidad para el propósito de sus interlocutores como, por ejemplo, el proceso de

²⁵¹ Testimonio realizado por Carlos Romero y Patricia Fortuny para el proyecto de investigación: “El protestantismo en las comunidades rurales de Yucatán. Fortuny, *op. cit.*, p. 74.

acercamiento con Cristo o la circunstancia específica que lo llevó a reconocerlo como fuente que limpió su “conciencia de pecado”. Por otra parte, Fortuny señala que el hombre había realizado estudios en un seminario de las Asambleas de Dios cuando lo conoció, por lo que parte del lenguaje empleado en su testimonio pudo alimentarse más con lo que aprendió en aquel lugar y no con lo que experimentó durante los primeros momentos de su conversión.

Los testimonios pentecostales, ya sea que impliquen un proceso de sanación, de conversión o ambos, son relatos orales en constante transformación, sin importar que su clímax haya sido un único acontecimiento que orilló al individuo a tomar la decisión de aceptar el credo protestante. No es lo mismo el testimonio de un recién converso, que emplea un lenguaje sencillo de agradecimiento por un milagro obtenido, al testimonio de esa misma persona tiempo después, cuando ha recibido un adoctrinamiento y emplea terminología bíblica; e incluso ese mismo testimonio adquirirá una nueva dimensión si la persona ocupa un puesto de liderazgo, ya que se convierte en un ejemplo a seguir para los demás miembros del grupo. En cuanto al testimonio por escrito, las publicaciones permitieron que los creyentes pudieran extenderse en detalles y momentos que quizá no dirían si lo contarán enfrente de la congregación o en una conversación. Este puede ser el caso de la siguiente mujer:

Por la Gracia de Dios, en este momento estoy gozando de SALUD de mi alma y de mi cuerpo [...] En mayo de 1939 empecé a sentir fortísimos dolores en la espina dorsal, e inmediatamente acudí a los médicos; más en lugar de ser sana empeoraba y una vértebra se me zafaba a la vez que me hacía jorobada. Dos radiografías me sacaron en las que pudo observarse cómo una de mis vertebras estaba salida. El doctor Gustavo Baz y otros doctores más opinaron que solamente operándome había esperanzas de salvarme; querían quitarme un hueso de la rodilla para ponerlo en la vertebra para que no me quedara tullida para siempre y tenía que estar encamada seis meses; más no acepté prefiriendo morir. Mi esposo, no conforme, quiso que me reconocieran más médicos entre ellos el Doctor Fernando Ojeda [...] el cuál después de haberme hecho el reconocimiento nos dijo: -yo no puedo curarla y menos quiero estafarlos, pero tengo un amigo también médico que creo será el único que podrá salvarla [...] Triste desengaño: me puse más grave y desesperada, mi esposo también

desesperado y aunque ninguno de los dos creíamos en nada, Dios, que ya nos tenía escogidos, me mando la conformidad y le dije a mi esposo que ya no gastará más y sólo Dios podía aliviar nuestras penas y dolores; y creo que el Espíritu de Dios le hizo sentir lo mismo a mi esposo, porque al momento me dijo: “voy a un Templo, ya me han dicho que pidiéndole a DIOS cura, pues iré y pediré que oren por nosotros y principalmente por ti [...] Al siguiente día se presentó la esposa del pastor de la Iglesia Pentecostés en Carretones [del MIEPI] en mi domicilio en donde estaba encamada y sin poderme mover, me hablo de la PALABRA del Señor y a momento sentí un arrepentimiento muy grande y después de orar por mí me ungió con aceite en el Nombre de JESUS de Nazaret y oh Maravilla inmensa que experimenté!! pues cuando la hermanita salía de la casa, yo estaba sana, ¡Gloria a Dios! ¡¡Lo que los médicos no pudieron hacer en un año y meses, DIOS CON SU PODER Y MISERICORDIA LO HIZO EN CINCO MINUTOS!! ¡ALELUYA!²⁵²

Ya sea de manera oral o escrita, los testimonios de sanación pueden considerarse un producto de la memoria cultural de un colectivo. De acuerdo con Jan Assmann, los recuerdos individuales tienen un componente social ya que éstos tienen contacto con otros seres humanos, de quienes aprenden y a la vez aportan. Para el caso de los testimonios, éstos pueden insertarse en lo que Assmann llama “espacios del recuerdo, a los que se adhiere la memoria de toda una comunidad religiosa”.²⁵³ Los templos y las publicaciones pentecostales constituyeron espacios de recuerdo en la medida en que los creyentes pudieron compartir su historia de vida y el milagro que obtuvieron gracias a la oración del pastor y otros miembros de la congregación. De esta manera, la enfermedad o problema individual, que aquejaba al sujeto, se volvieron parte del recuerdo colectivo que contribuyó a forjar la tradición que distinguió a una institución religiosa, en este caso al MIEPI que ofrecía sanar enfermedades sin el uso de la medicina.

El testimonio anterior también aborda una cuestión importante para la comprensión de este fenómeno: la diferencia entre la salud corporal y la salud del alma. El primero en reflexionar sobre esta diferencia fue Carlos Garma a partir de sus investigaciones de campo

²⁵² Testimonio de Josefina M. de Ocampo, en *CF*, 15 de enero de 1941, p. 9.

²⁵³ Assmann, Jan, *Religión y memoria cultural*, p. 26.

en la sierra norte de Puebla y en la Ciudad de México. En la comunidad totonaca encontró que la oración para la salud del cuerpo se ligaba con la fe del creyente, de tal forma que si la sanación no ocurría la culpa no era del pastor o el resto de los miembros de la congregación, sino del propio enfermo por su ausencia de fe; lo que también indicaría que es un enfermo espiritual. Esta dependencia de la salud corporal a la fe del individuo, o incluso a la fe de sus familiares, también produjo casos en los que había enfermos que llegaban a los hospitales en condiciones muy graves porque habían rechazado atenderse a tiempo.²⁵⁴ Este contraste llevó a Garma a establecer la diferencia entre curación y sanación. Mientras que lo primero lo podía realizar cualquier especialista, médicos o curanderos, lo segundo estaba fuera de su alcance porque era competencia de la divinidad y, dada su naturaleza creadora, sólo ésta podía aliviar los malestares físicos y espirituales.²⁵⁵ A esta reflexión, se suma la perspectiva del sociólogo Miguel Ángel Mansilla sobre la enfermedad como una metáfora del distanciamiento del creyente con la divinidad, lo que permite explicar cómo los creyentes pueden seguir en el pentecostalismo a pesar de seguir enfermándose después de su conversión o experimentar una sanación.²⁵⁶ Desde este enfoque, la enfermedad también pudo servir para inducir a la persona a su conversión, tal como le ocurrió a esta mujer:

Siendo mi esposo creyente...mi corazón estaba duro y no aceptaba al Señor [...] Dios [...] permitió que enfermara de una enfermedad terrible, tan terrible, que la misma dolencia y angustia, hizo que mi corazón se “ablandara” y aceptara al que por tanto tiempo había rechazado [...] Reconocí entonces mi condición de dureza y pecado, y antes que todo arrodillada pedí al Señor perdonara mis pecados. Sentí en ese momento de sincero arrepentimiento el dulce perdón de Jesús Nuestro Señor y a la vez, la SANIDAD de mi terrible enfermedad [...] en el año de 1946 que visitamos la Iglesia Central en Carretones, la esposa del pastor oró por mí, y quedé completamente sana [...] Después enfermé de las muelas gravemente, tuve infección en el hígado, el estómago caído y [...] muchas más enfermedades, pero en todas ellas JESUCRISTO HA SIDO MI SANADOR.²⁵⁷

²⁵⁴ Garma, Carlos, *Protestantismo en, op. cit.*, pp. 151-153.

²⁵⁵ Garma, Carlos, *Buscando el espíritu, op. cit.*, p. 124, 125.

²⁵⁶ Mansilla, Miguel Ángel, *La cruz y la esperanza*, pp. 204, 205.

²⁵⁷ Testimonio de Mara Carvajal, en *CF*, 1 de febrero de 1948, p. 5.

Bajo esta concepción, también se reinterpreto que las enfermedades podían ser causadas por entidades espirituales malignas, como el diablo y sus demonios. Con esto se reforzaba la idea de que el cuerpo enfermo no podía curarse con medicinas porque se trataba de remedios naturales para resolver un problema sobrenatural. Además de la falta de fe, los pentecostales podían justificar la ausencia de salud debido a la intervención diabólica o como se maneja en su lenguaje “el enemigo”, tal como lo cuenta este predicador durante su experiencia en Veracruz:

[...] doy gracias a mi Sr. Jesucristo porque yo fui uno de sus soldados enviado a una vasta zona denominada Altotonga [...] Fui a la guerra en contra de un Enemigo muy fuerte y poderoso que al enfrentarme con él me sentía caer y el Enemigo trataba de invadir todo mi ser, mas al instante me comuniqué con mi Capitán y El me envié su auxilio. Sal 46: 1; 34:7 [...] El diablo no conforme con esto, viendo que no pudo consumir su hazaña, un día, estando una de mis hijitas llamada Sarvia [...] una bestia de carga la atropelló; y otro día un perro la mordió en la cara; mas Dios todavía la guardaba con vida porque yo le estaba invadiendo el territorio a Satanás por medio de Cristo. Ahora Satanás me ataca directamente a mí poniéndome una terrible enfermedad: me vi a la orilla del sepulcro, por lo cual fui trasladado a la Ciudad de Jalapa en estado de coma. [...] En fin, la guerra sigue contra mí pero mi Capitán que es Cristo no me dejó ni me deja y de EL es la Victoria.²⁵⁸

Lejos de profundizar en controversias sobre la efectividad orgánica de las oraciones frente a la medicina moderna, en los testimonios, tanto orales como escritos, las personas afirmaron haber sido sanadas luego de desaparecer sus síntomas de dolor. En este sentido, la sanación permitió que los creyentes pudieran realizar sus actividades cotidianas sin que su enfermedad se los impidiera. Si bien las oraciones no podían garantizar la eliminación de agentes patógenos del cuerpo del paciente, sí podían conseguir efectos a nivel psicológico y emocional, ya que reinterpretaban la eliminación de esos síntomas dolorosos como un favor divino:

Mi vida fue llena de pecado y sufrimiento [...] hasta que un hermano me anunció que Jesucristo murió por mis culpas, y también supe que llevó mis enfermedades en su

²⁵⁸ Testimonio de Amador Caballero, en *CF*, 15 de septiembre de 1940, p. 7.

cruenta cruz; después de resistir un poco al llamado de Dios, mi Señor me condujo a una casita humilde, donde escuché un nuevo llamamiento de Dios. No pude resistir esta vez, y perdonó mis pecados. Había padecido por 15 años de un tumor en el vientre, y era mi vida tormentosa por esta causa [...] Pero [...] El me sanó; EL arrancó sin dolor y en un momento el tumor, que tan infeliz me hacía; pues no podía hacer afanosa mis quehaceres domésticos, ni caminar mucho sin después de tener que postrarme en la cama [...] Mi esposo y yo éramos perdidos en el vicio de la bebida, pero ahora somos nuevas criaturas; las cosa viejas han pasaron; he aquí todas son hechas nuevas, 2 Cor. 5:17.²⁵⁹

2.4 LA GEOGRAFÍA DEL TESTIMONIO

Tomando como base una muestra de 125 testimonios de sanación encontrados en la prensa pentecostal de 1933 a 1959, se puede realizar un abordaje sobre la expansión de esta denominación a partir del lugar de origen de sus autores. Con estos datos se muestra que el mayor número de testimonios se fueron escritos por personas que residían en el Distrito Federal, con 24; 19 en Veracruz; 12 en Puebla; 6 en Baja California; 6 en Tlaxcala; desde otros lugares como Guanajuato, Hidalgo, Coahuila, Oaxaca, entre otros, entre 4 y 1 testimonio; y, por último, aquellos lugares donde los autores no especificaron su lugar de origen suman 31 (ver anexo). De estos testimonios también se pueden encontrar datos como el género de los autores, de los cuales 64 eran hombres, 52 mujeres y 9 no especificados por falta de nombre o porque el relato no proporciona detalles al respecto. Con estos últimos datos, por ejemplo, sería posible debatir la afirmación de que sólo las mujeres, o en una cantidad mucho mayor a los hombres, se acercaron al pentecostalismo por ofrecer un nuevo “sentido a su vida redireccionándola” o incluso redefiniendo “su autoestima e ideas de sí mismas recuperando en su cotidianidad una visibilidad social dentro y fuera de la iglesia por el ‘testimonio’”.²⁶⁰ Por el contrario, la sanación implica un cambio en la historia de vida de las personas que, sin importar su género, la redireccionan y redefinen gracias a una situación extrema, la enfermedad. Al retornar a sus actividades cotidianas, la persona sanada, a través

²⁵⁹ Testimonio de María Ocampo, en *LR*, 1 de diciembre de 1933, p. 4.

²⁶⁰ De la Luz, Jael, “Las mujeres en el pentecostalismo”, *op. cit.*, p. 58.

de su testimonio, puede impactar tanto a los miembros de su congregación como a los no creyentes con los que se relaciona.

En cuanto al aspecto demográfico, con esta información se puede suponer que el pentecostalismo en México germinó en entornos de crecimiento urbano, como en la capital del país y urbes menores como Puebla, en donde, bajo la perspectiva de Christian Lalive, los individuos se enfrentaron, a través de la migración del campo a la ciudad, a una “sociedad en transición”.²⁶¹ Sin embargo, los datos arrojan que el pentecostalismo también tuvo una presencia considerable en áreas rurales o semirurales como en Tlaxcala y Veracruz. Por desgracia, el hecho que de la mayoría de los autores no hayan mencionado el lugar desde donde escribieron impide realizar estimaciones más específicas.

De la misma forma, hay que tomar en cuenta que la difusión de los testimonios dependió de la disponibilidad de espacio en las publicaciones de las distintas iglesias pentecostales. Aunque no hay datos concretos sobre la selección de los testimonios, se puede suponer que los líderes buscaron las experiencias que consideraban las más extraordinarias para que sirvieran de ejemplo o, a falta de éstas, invitaban al resto de los congregantes. De entre los testimonios más extraordinarios, se encuentra el siguiente:

El 18 de este mes de Noviembre de 1950, estando en un culto [...] en la iglesia evangélica pentecostés “El Calvario”, el cual terminó a las 3.30 de la mañana [...] mientras el pastor y otros hermanos oraban [mi hijo] murió en mis brazos. Lloré al ver a mi hijo muerto; pero entonces la hermana Ana, esposa del pastor, tomo al niño en sus manos, y confiando en las promesas del Señor seguimos todos orando. Y en un momento vi asombrada que mi niño tenía nuevamente soplo de vida, volvió sin ninguna enfermedad. Y ahora está completamente bueno y muy risueño. ¡Gloria a Dios! Luego pude oír por boca de una de las profetizas que hay en esta humilde iglesia de “El Calvario”, que los ángeles ya habían llevado al niño ante la presencia de Dios; pero que El ordenó que lo volvieran a la tierra para demostrar su amor al padre del niño. A esta humilde casa de “El Calvario” le hace falta un templo, pues carecemos de recursos económicos para construirlo aunque ya estamos poco a poco reuniendo

²⁶¹ Lalive d’Epinay, *op. cit.*, p. 55.

dinero para ello. Por otra parte en medio de su pobreza la iglesia es rica espiritualmente ²⁶²

En otras publicaciones, como *El Pastor Rural*, que no dependían de una iglesia, los testimonios podían llegar a través de la correspondencia que recibían y publicarse en una columna, como el testimonio de la señora Candelaria, o integrarse en la sección de “Correspondencia” como en el siguiente testimonio:

Qué el Dador de toda buena dádiva y todo don perfecto bendiga a usted y su trabajo en EL PASTOR RURAL, tan hermoso y consolador para los afligidos como yo. Tengo 5 años de sufrir una enfermedad en el estómago; pero a pesar de esto soy muy feliz, porque sé que un día sanaré para siempre. Cuando leo el periódico me olvido de todo, y todas las personas que lo leen dan el mismo testimonio. Le envío mi ofrenda, que el Señor bendecirá y hará útil para Su obra. – A.J.G., Veracruz. ²⁶³

Dada su pequeña extensión, de ocho páginas, la tipografía se reducía lo más posible para hacer espacio. Esto impidió conocer el nombre de quién lo escribió, así como su género. Otras cartas, en cambio, no correspondían a testimonios de sanación sino peticiones de oración para que ellos mismos o algún familiar fueran sanados:

Hermano, pido las oraciones de mis hermanos por la salud de mi hermano, quien durante mi larga enfermedad ha sido mi sostén, y ahora ésta seriamente enfermo. Oren para que Dios extienda su misericordia sobre nosotros. – A. G., Cd. Madero Tamps. ²⁶⁴

Al referirse al editor del periódico y a los lectores como “hermanos”, es de suponerse que aquella persona fuera pentecostal o que al menos hubiera tenido un contacto previo con individuos evangélicos con los que aprendió sus códigos de lenguaje. De igual manera, es factible sostener que a la persona no le haya bastado la oración de su congregación en Ciudad Madero y que en su desesperación haya que tenido que recurrir a las posibles oraciones de los lectores del periódico. Esto arroja la duda de si realmente había una congregación pentecostal en esa ciudad tamaulipeca, lo cual se podría tratar de un creyente que no tuvo otro contacto con el mundo evangélico más que con dicha publicación; pero esto también

²⁶² Testimonio de Candelaria Pérez de R., en *El Pastor Rural* (en adelante *PR*), 30 de diciembre de 1950, p. 5.

²⁶³ *PR*, 15 de junio de 1953, p. 8.

²⁶⁴ *PR*, 15 de diciembre de 1952, p. 8.

conduce a la pregunta de cómo consiguió ejemplares de *El Pastor Rural*. Al ser una publicación independiente y presentar un contenido cristiano amigable para cualquier denominación, su tiraje de 50 mil ejemplares mensuales, que alcanzó en su mejor momento, fueron distribuidos por México, Estados Unidos y países de América Latina.²⁶⁵ Una de las razones para tal impacto pudo haber sido que el periódico era pasado de mano en mano. Así lo confirmó un residente hispano en New York quien, después de leerlo, se lo pasaba a otra persona. En caso de que les gustara, los lectores podían escribir para solicitar ejemplares atrasados o copias del número más reciente, como los veinte ejemplares que solicitó una persona en Los Angeles para “el trabajo personal” que hacía en los hospitales.²⁶⁶

Mención aparte requieren los testimonios cuyos lectores provenían de Estados Unidos. De la muestra, uno fue escrito desde Arizona, uno desde California y tres desde Texas. Pese a estos números, lo cierto es que la frontera norte se convirtió en un espacio idóneos para las misiones protestantes. Gracias a una nueva dinámica económica que requería braceros en los campos estadounidenses, así como prestadores de servicios y obreros en ambos lados de la frontera, esta región se convirtió en un punto de atracción para miles de personas, las cuales despertaron el interés de iglesias y misioneros.²⁶⁷ Por parte de los pentecostales, además de las referencias documentadas sobre los trabajos de las Asambleas de Dios y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, los testimonios de sanidad pueden ahondar sobre las experiencias por las que atravesaban los devotos y la función práctica, de acompañamiento, que cumplían las iglesias estadounidenses de habla hispana:

²⁶⁵ Los periódicos protestantes mexicanos ya eran distribuidos más allá de las fronteras del país desde finales del siglo XIX, por ejemplo, *El Abogado Cristino Ilustrado* de los metodistas se distribuía también por América Central y del Sur. Véase en Ruiz, Rubén, *Hombres Nuevos, op. cit.*, p. 36. Dado que el editor de *El Pastor Rural*, Eduardo Carrero, era un metodista de la Ciudad de México, es posible que haya aprovechado las redes editoriales de la Iglesia y sus contactos personales para distribuir su periódico desde 1946 hasta su muerte en 1962. Las circunstancias específicas de la distribución de *El Pastor Rural* pueden ser objeto de una investigación posterior, que indague sobre las prácticas editoriales y cultura impresa de los evangélicos en México y en América Latina en la segunda mitad del siglo XX.

²⁶⁶ *PR*, 30 de noviembre de 1950, pp. 5, 7.

²⁶⁷ Para saber más sobre la dinámica religiosa fronteriza desde finales del siglo XIX hasta finales del siglo XX véase en Hernández, Alberto, *Frontera norte de México*, pp. 39-82. En esta investigación se dejó a un lado la faceta de la obra misionera con los migrantes debido a que en Estados Unidos las iglesias que atendieron a la población hispana lo hicieron sin distinción de nacionalidades, llamando a sus misiones, conferencias u otras organizaciones con los apelativos de *Hispanic* o *Latin-American*, como el Latin-American District Council of the Assemblies of God y su publicación en español *La Luz Apostólica*. De igual manera, entre los testimonios consultados en *El Pastor Rural* hubo varios de los que no se pudo saber con certeza si se trataba de mexicanos o de hispanos de otras nacionalidades.

El día 22 de Marzo de 1946 tuve un accidente en mi trabajo [en Houston], me caí de una góndola de ferrocarril, quedando con los huesos del pecho doblados. Me asusté mucho al verme internado en el hospital de la compañía clamé a El [DIOS], y en tres horas ya no tenía ningún dolor. Pedí que se le diera aviso al pastor de mi Iglesia quien vino juntamente con uno de los diáconos, y orando ellos por mí, el Señor me dio una rica bendición [...] al día siguiente yo me levanté y les di el testimonio del poder de Cristo mi Salvador.²⁶⁸

Otro elemento presente en este tipo de testimonios es la movilidad con la que los protestantes mexicanos podían trasladarse a Estados Unidos y ser recibidos en las iglesias de aquel país. Eso le ocurrió al pastor metodista José Aguilar, originario de Monterrey:

Prediqué como ministro de la Iglesia Metodista por 26 años: 21 en a Metodista del Sur, y cinco en la Metodista Unida. Estando pastoreando en una iglesia en Rivera, Cal., fui probado con un ataque cardiaco y llevado al hospital Metodista de Los Angeles [...] de donde salí desahuciado por los doctores, quienes me dieron de vida sólo tres meses. La Conferencia que se reunió en Los Angeles, me jubiló, en su sesión del año 1949. Me trasladé a San José, Cal., y estando allí, fui a una Iglesia Pentecostal que tenía una campaña evangelística. El predicador era el hno. Abraham Lincoln Vargas, predicó sobre la sanidad divina, e invitó al pueblo a pasar al altar. Yo pasé primero, pues en verdad me sentía morir. El hermano oró [...] Un grito se escapó de mi pecho; sentí que se me levantaba y caía yo de espaldas sobre el piso. Allí permanecí no sé qué tanto tiempo [...] pero cuando volví en mí, ya estaba sano de mi corazón, como lo estoy ahorita ¡Gloria al Señor! Hizo 5 años, en Febrero 25, que me sanó el Señor Jesús, y el 28 del mismo mes me bautizó con su Santo Espíritu.²⁶⁹

Lejos de pretender agotar el tema de la distribución geográfica del pentecostalismo en México, no hay datos suficientes para establecer un término de regiones devocionales protestantes y menos aún pentecostales.²⁷⁰ Si bien en más de la mitad de la muestra de

²⁶⁸ Testimonio de José Aguilera, en *CF*, noviembre-enero, 1946-1947, p. 18.

²⁶⁹ Testimonio de José Aguilar, en *PR*, 15 de mayo de 1955, p. 4.

²⁷⁰ El término de región devocional ha sido empleado por el historiador Amílcar Carpio y la antropóloga Leticia Villalobos para definir espacios donde confluyen prácticas religiosas en torno a uno o más santuarios y cuyos devotos marcan la identidad regional con relaciones de compadrazgo y solidaridad. Véase en Carpio, Amílcar, *Exvoto y Migración*, 2009; Villalobos, Leticia, "La región devocional del santuario de Tlacotepec", 2015.

testimonios hay referencias al lugar de origen de los creyentes, no todos incluyeron el municipio o el poblado. Con el resto de los testimonios, de los que no se tiene información sobre su procedencia, se observa que tanto para sus autores como para los editores de las publicaciones era un asunto superfluo; lo importante era narrar el acto milagroso. Por esta razón, es posible que varios testimonios hayan sido escritos en lugares donde no hubiera congregaciones o éstas fueran muy pequeñas como para ser dignas de mención. También es factible suponer que, con base en el testimonio de Candelaria Pérez quién promocionó a su congregación en un periódico independiente, que no todas las agrupaciones pentecostales tuvieran los recursos o estuvieran interesadas en imprimir órganos de difusión.

En cambio, con la información encontrada se puede proponer el término *escenario devocional* pentecostal, que sitúa la escala de observación a espacios pequeños, pero que se vuelven centros de referencia para el contacto con lo divino y en donde se efectúan servicios de sanación. La congregación a la que se hace referencia en el testimonio de Candelaria Pérez constituye un ejemplo de escenario pentecostal, ya que se trata de un espacio en que se ofrecen servicios religiosos especiales, como esos cultos de sanación que duraban hasta altas horas de la madrugada. En dichos escenarios, el carisma no es exclusivo del líder, aunque éste dirija la ceremonia, sino que pertenece a todos los asistentes que se involucran a través de cantos, oraciones, hablar en lenguas, entre otros. Este acto de actuar y sentir la experiencia religiosa en grupo se puede analizar desde las emociones colectivas, trabajadas por Edwin Mayoral y Francisco Mercado, quienes abordan el concepto de “atmósfera emocional” para definir “a las emociones que surgen cuando los miembros de un grupo centran su atención en un evento específico a corto plazo que les afecta”.²⁷¹ Para el pentecostalismo estos eventos son las enfermedades que aquejan a los enfermos, lo que los lleva a reunirse en espacios destinados para orar, como en la “campaña evangelística” a la que asistió el pastor José Aguilar.

2. 5 LAS CAMPAÑAS DE SANACIÓN

Como parte de la promoción del don de la sanación en Estados Unidos, muchos predicadores comenzaron a realizar giras en diferentes ciudades para ofrecer cultos y sanar enfermedades. Esto era algo opuesto a lo que realizaban predicadores como John Alexander

²⁷¹ Mayoral, Edwin; Delgado, Francisco, *op. cit.*, p. 72.

Dowie, quien tenía su templo al que las personas debían ir para obtener la sanación. Por el contrario, los eventos donde hablaba de la sanación podían efectuarse en espacios abiertos, recordando a los “camp-meetings” que realizaban los metodistas para oficiar servicios religiosos, entre los cuales pudieron incluir cultos de avivamiento, socializar y hasta celebrar sacramentos como el matrimonio.²⁷² Para atraer a multitudes, los predicadores pentecostales debieron adaptar el principio de los “camp-meetings” para ofrecer sus propios servicios en los que invocarían la presencia del Espíritu Santo, comenzarían a hablar en lenguas y orarían por aquellos asistentes enfermos. No obstante, a principios del siglo XX, cuando el movimiento pentecostal estadounidense estaba emergiendo, pocos predicadores tenían el poder de convocatoria para atraer a multitudes. Entre las excepciones pudieron haber figurado Lucy Farrow y John Lake, predicadores que se formaron en la Azusa Street Mission y que fueron enviados a Liberia y a Sudáfrica, respectivamente.²⁷³

Entre los hispanos, el mexicano Francisco Olazábal fue el primer predicador especializado en la sanación. Luego de renunciar a la Iglesia Metodista Episcopal del Sur y después a las Asambleas de Dios, comenzó a realizar sus propios cultos de sanación entre la población hispana radicada en Estados Unidos. Sus primeras campañas de sanación las realizó en 1927 en el este de Los Angeles, en la que predicó a mexicanos y puertorriqueños, llamando la atención de la también predicadora Aimee Semple McPherson. Ese mismo año realizaron un culto nocturno para asistentes hispanos y anglosajones, en la que ella dirigía y él traducía. Luego de este conflicto, Olazábal comenzó a predicar entre los hispanos que radicaban en Chicago, entre los que se encontraron Elueterio Paz, un ministro mexicano de las Asambleas de Dios que convenció a Francisco de dirigirse a New York. Allí predicó a la comunidad hispana, de mayoría puertorriqueña. Sus reuniones eran nocturnas y comenzaba con un llamado a los asistentes para que se arrepintieran de sus pecados para después comenzar la oración de sanación, las cuales eran tan efectivas que los asistentes arrojaban sus rosarios, amuletos, muletas y otros objetos como símbolo de que habían sanado. Poco después, atrajo la atención de italianos, afroamericanos y anglos.²⁷⁴ Por su trayectoria, habría sido uno de los

²⁷² Ruiz, Guerra, *Hombres nuevos*, op. cit., p. 27.

²⁷³ Anderson, *El Pentecostalismo*, op. cit., p. 76.

²⁷⁴ Espinosa, Gastón, “El Azteca: Francisco Olazábal”, p. 603-65.

primeros grandes organizadores de campañas de sanación, pero no pudo serlo debido a su deceso en un accidente automovilístico en 1937.

En una de sus campañas, realizadas en 1931, logró reunir a unas 10 mil personas en el templo Jamaica Tabernacle Church of God, dirigida por el pastor Homer Tomilson. De aquella muchedumbre, unas 1600 aceptaron unirse a aquella iglesia y lo hicieron arrojando sus rosarios, reliquias, estampas y otros objetos católicos. En cuanto a las sanaciones, se destacó la de un hombre agobiado por la tuberculosis al que le tomaron una radiografía y descubrieron que ya no había signos de tal enfermedad.²⁷⁵ La noticia de este acontecimiento incluyó una fotografía tomada afuera del Jamaica Tabernacle, con una multitud compuesta por hombres mujeres y niños, casi todos con rasgos hispanos, por lo que debió tomarse antes de realizar servicios en inglés e italiano. Por la cantidad de asistentes, puede que se trate de las más de mil personas que aceptaron unirse a esa congregación (ver anexo).

Para la segunda mitad de la década de 1940 comenzaron a organizarse más campañas de sanación, apoyadas por la prensa y la radio estadounidenses. Entre los más destacados se encontraba Tommy Hicks, quien organizó campañas en Argentina en 1954;²⁷⁶ Oral Roberts, que realizó su labor como pastor ambulante hasta 1960, cuando incursionó como *tele-evangelista*;²⁷⁷ Tommy Lee Osborn, muerto en 2013 y William Branham. Este último, ex pastor bautista, recibió una revelación en 1946, en la que un ángel se le apareció y le dijo que le había sido otorgado el don de sanación. A partir de ese momento, Branham no sólo fue reconocido por ser un predicador sanador, sino también se afirmaba que tenía la capacidad de saber la enfermedad específica y el “pecado oculto” de quienes asistían a sus cultos.²⁷⁸ Esta cualidad inusual pudo haber legitimado su ministerio, a pesar de que no haya constancia de que fue bautizado en el Espíritu Santo.

Antes de morir, en 1965, Branham realizó giras al extranjero, incluyendo México. Gracias a la invitación que recibió del predicador mexicano Roberto Espinosa, en 1956 aceptó a venir a la capital del país para realizar una “campaña de sanidad”. En febrero se reunió un grupo

²⁷⁵ “Ten Thousand Latin-Americans Kneel At The Altar In Great Meeting”, en *The White Wing Messenger*, 7 de noviembre de 1931, p. 1.

²⁷⁶ Anderson, *El pentecostalismo op. cit.*, p. 77.

²⁷⁷ Assmann, Hugo, *La iglesia electrónica*, p. 30.

²⁷⁸ Hollenweger, *El pentecostalismo, op. cit.*, p. 344.

de cien personas pastores y ayudantes en el templo metodista del centro de la ciudad para organizar lo necesario para el evento, entre lo que más apremiaba era la búsqueda de espacio. Primero trataron de conseguir espacio en la Plaza de Toros y después en un terreno de la Calzada de Tlalpan. A las trabas que les impusieron los dueños de los predios, se sumó la oposición de ciertos grupos evangélicos, “que cegados por prejuicios absurdos se dedicaron, con cuantos medios estuvieron a su alcance, a contrarrestar los trabajos”. Para su fortuna, consiguieron que un ciudadano americano les prestara su terreno ubicado en Tacubaya.²⁷⁹

Otro de los motivos para convocar a tantos organizadores fue para invitar a los posibles asistentes al evento. De acuerdo con la crónica publicada en *El Pastor Rural*, el 21 de marzo habían traído camiones que provenían de varias partes del país, ambulancias de hospitales y sanatorios, enfermos en camillas y sillas de ruedas, e incluso llegaron chinos, japoneses, estadounidenses y guatemaltecos. En total, unos 25 mil asistentes. La campaña comenzó a las 7:30 pm., iniciando con una oración de apertura, luego un tiempo para cantar himnos y después unas palabras de bienvenida por parte de algunos organizadores, entre ellos Eleazar Guerra, Obispo de la Iglesia Metodista de México. Posterior a esto, apareció William Branham dando un sermón acerca del texto bíblico de Salmos, tras lo cual hizo un llamado a los asistentes para que “entregaran sus vidas a Cristo” y finalmente dirigió oraciones para sanación de los enfermos. Cada día de la campaña duraba de cinco a seis horas. Cuando terminó la campaña, el 7 de abril, se estimó había unas 50 mil personas, de las cuales el 60 % jamás había presenciado un culto evangélico.²⁸⁰ El cronista que cubrió el evento lo describió de la siguiente manera:

¡Que maravilloso fue contemplar la respuesta de Dios a las oraciones de fe! Los sordos oían, los cojos levantaban en alto sus muletas y caminaban por sus propios pies, los ciegos veían. La multitud oraba, elevando sus rostros al cielo, y contemplando la majestad del firmamento pedía a Dios la salvación de sus almas, el perdón de sus pecados y la sanidad de sus cuerpos quebrantados e inutilizados por las enfermedades. No es posible olvidar esos rostros que entraron llenos de curiosidad o

²⁷⁹ Reyes, Rafael; Rojas, Ma. del Refugio, *op. cit.*, p. 171.

²⁸⁰ *PR*, 15 de mayo de 1956, p. 2.

de incredulidad, de miseria y de pecado, y salían de allí llorosos, reflejando el gozo de una vida eterna para el alma.²⁸¹

Si bien el evento tenía más fines proselitistas, para atraer a nuevos conversos, varios de los asistentes ya eran evangélicos que asistieron al evento para sanar de sus enfermedades. Uno de ellos, llamado Maximiliano, había pasado muchos años apoyándose en muletas para poder caminar y en el momento en que Branham oró pudo levantar sus muletas y subir a la plataforma donde hablaba el predicador, para que el resto del público pudiera atestiguar lo ocurrido. Otra de las enfermas fue Raquel Espinosa, hermana del pastor Arnulfo Espinosa, que tenía varios años sufriendo de bocio. Mientras Branham estaba dirigiendo la oración, Raquel sintió náuseas, pero se contuvo hasta llegar a su casa y al vomitar quedó sanada. Por último, el pastor fue testigo del don de Branham en predecir las enfermedades exactas de los enfermos, ya que desde la plataforma mencionó que “una señora con un saco de color rosa y un chal blanco acaba de ser sana del hígado y los riñones”. Se trataba de la esposa de Espinosa, la cual había pasado años con aquellos malestares.²⁸²

De lo anterior se desprende la siguiente reflexión. Si se toma en cuenta que el ministro Arnulfo Espinosa formó parte del movimiento pentecostal de las Iglesias Evangélicas Independientes, significa que, tanto él como los miembros de su congregación, debieron haber efectuado oraciones de sanación de manera frecuente; reforzando así el término de la rutinización del carisma en instituciones religiosas. Sin embargo, la figura carismática o la institución no siempre podrá garantizar la eficacia del don que afirma poseer, tal y como lo demuestran los años en los que su hermana y su esposa estuvieron enfermas y no pudieron obtener la sanación hasta que llegó Branham. No obstante, también no es descartable afirmar que Arnulfo y los miembros de su congregación no practicasen la sanación divina de manera frecuente o tuvieran alguna duda sobre su efectividad. Esto le ocurrió a otro asistente evangélico llamado Juan Figueroa, quien, dudando de la existencia de esta doctrina, pidió a Dios que le revelara si era verdad. Al salir del evento “iba junto a él un hombre que de pronto gritó: ¡ya veo! ¡ya veo!”, cuando lo interrogó resultó que tal individuo había tenido ceguera durante varios años. Ese testimonio bastó para que Figueroa creyera en la sanación.²⁸³

²⁸¹ *Ídem.*

²⁸² Reyes, Rafael; Rojas, Ma. del Refugio, *op. cit.*, pp. 172-174.

²⁸³ *Ibid.*, p. 175.

Esto, sin embargo, no implica una ruptura con la institución religiosa. Ya sea que se trate la Iglesia Apostólica de la Fe o una de las Iglesias Evangélicas Independientes, dos de las agrupaciones que organizaron la campaña, las instituciones pueden ser receptoras de las experiencias colectivas de sanación. Durante la campaña se repartieron biblias con las direcciones de las iglesias que participaron, a fin de que los asistentes no evangélicos se incorporaran en una de éstas. Incluso se formó un grupo de hombres y mujeres “visitadores” cuya función era la de invitar a los asistentes a la congregación más cercana a su lugar de residencia.²⁸⁴ Aunque se desconoce, es poco probable que todas las decenas de miles de personas que fueron al evento se hayan congregado en algún templo evangélico, pues de haber sido así hubieran hecho lo posible para organizar más eventos de esta naturaleza, con Branham u otro predicador, algo que no volvió a ocurrir, al menos a corto plazo.

Para atestiguar lo ocurrido, se tomaron fotografías el último día de la campaña y algunas fueron publicadas en *El Pastor Rural* (ver anexo). En ellas se observa a la multitud en tres momentos: en la primera esperando a que iniciaran las actividades, en la segunda cuando se oraba por el perdón de los pecados y en la tercera cuando se cantaban himnos en el “servicio de adoración”. La segunda y tercera fotografía muestran más sobre la religiosidad pentecostal debido a que se ve a los asistentes haciendo el ritual necesario, pero también a un grupo de hombres que le dan la espalda a la cámara para ponerse en frente del público y orar por ellos. Incluso en la segunda fotografía se observa a tres de ellos alzando sus manos en señal de que sus oraciones se dirigen a la concurrencia. Aunque se desconoce si se trataba de los pastores organizadores o los ayudantes de éstos, las imágenes conforman un documento relevante para el estudio de la emoción colectiva. De acuerdo con María Aranguren, retomada por Mayoral y Delgado, los modelos de interacción ritual hacen más visibles los sentimientos grupales gracias a que comparten tres elementos: “presencia física de dos o más sujetos, un foco común de atención (el ritual) y las emociones compartidas o colectivas”.²⁸⁵ Para el pentecostalismo, y en concreto para la campaña, este foco de atención se representa en los momentos de oración por el perdón de los pecados y por la sanación, que crean sentimientos

²⁸⁴ *PR*, 15 de mayo de 1956, p. 5.

²⁸⁵ Mayoral, Edwin; Delgado, Francisco, *op. cit.*, p. 75.

tanto de solidaridad como de pertenencia, aunque sólo sea momentánea para los asistentes que nunca visitaron alguna congregación evangélica.

Otro de los predicadores sanadores antes mencionados que pudo haber venido a México fue Tommy Osborn, aunque no se sabe qué ciudad o ciudades visitó. Esto se sabe gracias a una mujer de San Antonio, Texas, que envió su carta a *El Pastor Rural* para agradecer que su oración había “sido contestada” y que fue testigo de los milagros ocurridos en “la campaña del hno. Osborn”. La mujer terminó su carta deseando que Dios guiara a Osborn “por todo México”.²⁸⁶ Sin embargo, en este periódico no hay noticias de tales visitas.

De los predicadores no mencionados, y que se sabe que realizaron campañas de sanación, destaca la visita de Eugene Garret a la ciudad de Torreón. Invitado por el pastor local de la Iglesia Apostólica de la Fe, José Ortega y con la ayuda del obispo de la misma Iglesia en Texas, Benjamín Cantú, como interprete, se realizó la campaña el 26 de enero de 1949 a las 7:00 pm. La ceremonia comenzó con Cantú contando sobre campañas de sanación similares llevadas a cabo en Texas para después presentar a Garret, quien dio un sermón sobre la parábola de la semilla de mostaza que aparece en el Nuevo Testamento bíblico y al terminar contó algunos testimonios de sanación que había atestiguado durante su ministerio. Al igual que en la campaña de la capital de la Ciudad de México, la predicación dio paso a un tiempo para cantar himnos y después la oración de sanación. No obstante, Garret dirigió este ritual de un modo diferente. Les pidió a los asistentes que alzaran sus manos a la altura de sus rostros mientras él oraba por todos. Luego de cinco minutos de oración se manifestaron algunas personas asegurando que habían recibido la sanidad, en particular “sordos y enfermos de dolores en la espalda y el corazón”. Otros enfermos fueron invitados a la plataforma para que Garret orara por ellos, “sanando a ciegos, y algunos paralíticos quienes dejaron sus muletas”. Durante toda la campaña, se registró que 1048 personas habían recibido algún milagro de sanación. Durante su jornada, también visitó la congregación pentecostal de Gómez Palacio, en donde también hubo sanaciones.²⁸⁷

En esta campaña también se hizo uso de las fotografías para dejar constancia del evento (ver anexo). En la primera se ve al público alzando sus manos, con la cabeza inclinada y

²⁸⁶ *PR*, 15 de mayo de 1953, p. 8.

²⁸⁷ “Breve Crónica de la Campaña de Sanidad Divina”, en *EE*, febrero de 1949, pp. 11-13.

cerrando sus ojos, mientras Garret dirigía la oración de sanidad. En la segunda imagen se muestra a un grupo de mujeres formadas en el púlpito para dar su testimonio de sanación ante Benjamín Cantú, el predicador estadounidense y el resto de los asistentes. Una de ellas, señala hacia sus ojos para indicar la parte de su cuerpo que había recibido la sanación. Otro aspecto destacable es que la campaña en Torreón se llevó a cabo en el templo apostólico, lo cual se comprueba gracias a los adornos en el fondo de la segunda fotografía: un estandarte y una entrada en forma de arco en la que se observa la palabra “JEHOVA”, lo cual podría indicar un versículo bíblico. De igual manera, es factible suponer que la mayor parte de los asistentes ya eran miembros de la Iglesia Apostólica, debido a que las mujeres presentes en las imágenes, a excepción de una, llevan un pañuelo sobre su cabeza, tal y como lo indican las normas de esa agrupación.

A la par de los predicadores estadounidenses, también hubo ministros mexicanos que organizaban sus propias campañas de sanación. Uno de ellos fue Roberto Espinosa. Además de invitar a William Branham a México, dirigió una “campaña de evangelismo y sanidad divina” en Mexicali en 1957. Su estilo de predicación consistía en invitar a los católicos a pasar al frente de la plataforma del escenario y pedirles que se arrodillaran para pedir la “misericordia” divina.²⁸⁸ En la misma ciudad se había llevado otra campaña de sanación, pero esta vez dirigida por el pastor Elías Chamorro y que contó con el respaldo de algunas congregaciones locales y las que también hubo “sanidades del cuerpo y del alma.”²⁸⁹ Esta ciudad bajacaliforniana fue escenario de avivamientos, a nivel de iglesias locales, así de como de cultos masivos, para combatir el consumo de alcohol y “la asistencia a cines y fiestas”, actividades que caracterizaron la vida económica de la frontera noroeste del país.²⁹⁰ Por lo tanto, es factible aseverar que las iglesias evangélicas de la zona hayan colaborado, sin importar sus diferencias doctrinales, para organizar campañas de sanación con el fin de que coadyuvaran a combatir los vicios. Si esto es así, se podría analizar a Mexicali como un espacio en el que confluyeron las distintas denominaciones protestantes para un objetivo en común. Al ser una minoría y sin contar con un respaldo político, los evangélicos poco pudieron hacer para modificar la legislación respecto a la venta de bebidas alcohólicas y a

²⁸⁸ *PR*, 15 de noviembre de 1957, p. 8.

²⁸⁹ *PR*, 15 de julio de 1956, p. 7.

²⁹⁰ *PR*, 15 de diciembre de 1955, p. 8.

los centros de entretenimiento. Su única opción era cambiar a los hábitos de los individuos a partir de esos servicios religiosos.

Retomando la propuesta de análisis anterior, las campañas de sanación pueden ser un ejemplo de *escenario devocional*, ya que integran a una variedad de actores, pastores especializados en la sanación, predicadores, diáconos y otros ayudantes, miembros de iglesias evangélicas y no conversos, en un ritual en el que todos pueden ser partícipes gracias a que comparten distintas emociones encaminadas a un fin común, obtener la sanidad espiritual y luego de ésta la corporal. Por esta razón, los *escenarios devocionales* pueden ser móviles y ocupar cualquier espacio físico: un templo, un terreno baldío, un estadio, un salón de eventos, etcétera. Lo importante es que se constituyan en un centro de referencia para ejercer la práctica religiosa y que genere cierta eficacia para atraer a más fieles. Si bien es posible que en estos escenarios se realicen prácticas que después de puedan a institucionalizar con el tiempo, como la práctica de poner las manos a la altura del rostro para orar, también es posible que éstas pierdan su efecto simbólico cuando caigan en la rutina o decaiga el interés por participar en ellos por causa de diferentes factores: el fallecimiento del líder que posee el don, una escisión en la congregación, la desintegración de la congregación debido a la segunda o tercera generación de congregantes, entre otras. Por otra parte, estos escenarios son idóneos para el surgimiento de prácticas inusuales pero que cumplen una función para el creyente, como en el caso de la siguiente mujer que radicaba en Arizona:

En septiembre del año pasado tuve que ser sometida a una operación de vesícula biliar [...] Tres meses más tarde, cuando yo me creía sana, repentinamente me comenzaron a dar unos fuertes ataques de asfixia [...] Se me hicieron varios análisis y los médicos [...] no podían determinar la causa del mal [...] Desde el principio las iglesias y mis hermanos en la fe comenzaron a orar por mi salud. Una hermana que reside en Mexicali me envió *un pañuelito unguento* por el evangelista hno Roberto G. Salazar, quien a la sazón dirigía en Mexicali una gran campaña de Salvación y Sanidad Divina [...] La madrugada del 25 de enero [...] a eso de las 4.30 de la mañana, y estando yo profundamente dormida, sentí un fuerte sacudimiento en mi cuerpo que me hizo despertar. Alguien me movía o empujaba el lado izquierdo de mi vientre hacia el lado derecho. Sentí muy bien que todas las vísceras se acomodaron en sus respectivos

lugares, y al mismo tiempo alguien me revelaba que esas manifestaciones eran mi Sanidad Divina ¡Qué maravilloso fue todo eso! No tengo palabras para expresar el gozo que sentí, y desde esa hora y día soy la cristiana más feliz, porque me siento perfectamente buena y sana. En el nombre del Señor doy las más sinceras gracias a todos mis hermanos de ambos Nogales, de Mexicali y otros lugares por sus oraciones intercesoras, incluso al hno Roberto G. Salazar.²⁹¹

Este testimonio, que guarda varios elementos similares a otros relatos ya analizados, destaca porque la sanidad de la mujer no llegó por una imposición de manos por parte del pastor o algún congregante, o por su asistencia a una campaña de sanación, sino porque utilizó un pañuelo ungido por un predicador que le había enviado su hermana. Aunque no se sabe cómo el ministro ungió el pañuelo, o si la hermana lo frotó sobre su cuerpo sin que él diera cuenta, la sola posesión de ese objeto representó una bendición para la enferma.

La documentación y bibliografía consultada hasta el momento no aporta indicios sobre cuándo comenzó a gestarse esta expresión pentecostal tan inusual. La primera referencia hasta el momento corresponde a la investigación de Hugo Assmann sobre el predicador Oral Roberts, quien a partir de la década de 1960 incursionó en la televisión y años después popularizó “el toque de mano a través de la T.V”. Esta práctica consistía en invitar al telespectador a tocar la pantalla de su televisor mientras, Roberts decía una oración y alzaba su mano derecha como símbolo de que los estaba “tocando” e incluso recomendaba usar la medicina que estuviesen tomando los enfermos y oraba para ésta tuviera efecto. Roberts también vendió “miles de pañuelos con una mano impresa y supuestamente tocados por su mano sanadora”. Todo esto hizo que su carisma aumentara a niveles nunca vistos, pues le llegaban unos 6 millones de peticiones enviadas a través de cartas y llamadas telefónicas.²⁹²

El uso de medios de comunicación electrónicos, como el teléfono, la radio y la televisión, por parte de ciertas agrupaciones pentecostales posibilitó la difusión de objetos bendecidos por uno o más ministros carismáticos y que contribuyeron a alcanzar el favor divino. En América Latina, la agrupación pentecostal que más empleó los artilugios fue la Iglesia Universal del Reino de Dios. Para Leonildo Silveira Campos esos objetos constituyen

²⁹¹ Testimonio de María T. de Maxie, en *PR*, 15 de abril de 1956, pp. 5, 6.

²⁹² Assmann, Hugo, *op. cit.*, pp. 31, 32.

“puntos de contacto” para despertar la fe de los individuos y legitiman actividades como las “cadenas de fe” o los “sacrificios de fe”, que implican cooperar con las finanzas de la iglesia.²⁹³ Aunque se puede argumentar que el uso de objetos por parte de la Iglesia Universal también respondió a la necesidad de sustituir los artefactos empleados en las religiones afrobrasileñas, el uso de los medios de comunicación electrónicos convirtió a los creyentes en espectadores y consumidores de servicios y bienes sacros. Este proceso, que produjo agrupaciones llamadas *neopentecostales* reconfiguró el campo religioso protestante e hizo un viraje a las estrategias para atraer a nuevos adeptos. De los testimonios por escrito, se pasó a los testimonios televisados; de las campañas de sanación en cualquier terreno disponible, se transitó a los espacios que tuvieran las condiciones necesarias para grabar y transmitir el evento; ahora los ministros debían cuidar su imagen y la de su escenario a fin de volverse más atractivos para las audiencias. La transición y adopción de estas nuevas maneras de ejercer la religiosidad pentecostal superan los alcances temporales de esta investigación.

Por el contrario, la pesquisa arrojó interrogantes sobre la popularidad de los testimonios de sanación pentecostal frente a otras expresiones religiosas, como los exvotos católicos.

2.6 TESTIMONIOS Y EXVOTOS: VENTANAS A LA DEVOCIÓN POPULAR

En su obra *Introducción a la Historia*, Marc Bloch escribió sobre lo valiosas que resultan las plegarias de los más humildes para el historiador, ya que permiten aproximarse a “los anhelos” de sus corazones.²⁹⁴ Se trata de una de las pocas fuentes directas de la población común, pero que no siempre están al alcance del investigador. Uno de los formatos en los que se pueden presentar las plegarias de las personas son los exvotos. Más allá de su componente artístico, el exvoto forma parte de un conjunto de ritos ligados a la veneración de un santo o una advocación católica. De acuerdo con Amilcar Carpio, los exvotos conforman expresiones de agradecimiento popular que se transmiten por medio de una tradición que puede sobrevivir al control institucional.²⁹⁵ Si bien la práctica votiva sugiere que estas muestras de gratitud sean colocadas en un lugar sacro, a la vista del público, como en los santuarios, los exvotos también tienen un componente de oralidad, ya que los devotos

²⁹³ Silveira Campos, Leonildo, *Templo, teatro y mercado*, p. 70.

²⁹⁴ Bloch, Marc, *Introducción a la Historia*, p. 129.

²⁹⁵ Carpio, Amilcar, “‘Todo rezo esconde un miedo’”, p. 115.

pueden transmitir el milagro que les fue concedido a sus familiares o conocidos, y así poder extender la veneración de la imagen a la que le rezan.

De igual manera, en el pentecostalismo los testimonios de sanación se transmiten de manera oral y, si bien no promocionan la veneración de imágenes, en algunos se realiza una promoción indirecta hacia el pastor o la congregación donde oraron por la persona enferma. No obstante, no se ha encontrado una comunidad pentecostal que coloque sus testimonios en los muros de su templo. Lo más cercano a esto en agrupaciones pentecostales es el muro que el ministro John Dowie dejó para que sus fieles colocaran muletas y otros objetos que usaban antes de que fueran sanados de sus enfermedades. Y no hay indicios de que en tales artículos los creyentes escribieran datos como su nombre y la enfermedad que padecían. Ante esto, una de las formas en las que se podrían establecer coincidencias y diferencias entre los exvotos católicos y los testimonios pentecostales es analizarlos desde un soporte en común, la prensa religiosa. En este sentido, uno de los periódicos que coinciden con el periodo de estudio de la investigación es *Caminos de Dios*, un órgano de difusión que desde 1957 se encargó promover la devoción al Señor de los Milagros, una devoción cristífera del pueblo de Nuevo San Juan Parangaricutiro, Michoacán.

De acuerdo con la tradición, el origen de este culto se remonta a la época virreinal, cuando en el pueblo de San Juan de las Colchas, renombrado después San Juan Parangaricutiro, se adoraba a un “ídolo en forma de Cristo que más bien parecía un monstruo con cabellera larga”, que fue sustituido por frailes agustinos por una imagen de Cristo más elaborada a la que nombraron el *Señor de los Milagros*. La imagen la había adquirido un indígena de nombre Nicolás Maricho, quien la consiguió de un viajero desconocido. Cuando se enteraron los agustinos fueron a la casa de aquel hombre y bendijeron a la estatuilla. La fecha de su festividad quedó fijada para el 14 de septiembre.²⁹⁶ Aunque el objetivo de esta investigación no se centra en indagar cómo se fue construyendo la devoción al Señor de los Milagros a través del tiempo, lo cual puede realizarse un trabajo posterior, lo cierto es que se trató de una imagen muy venerada en su región. Al estallar la guerra cristera, los habitantes de San Juan Parangaricutiro protegieron a la advocación y a su santuario de las tropas federales, ya

²⁹⁶ Zavala Alfaro, David, *Agonía y éxtasis de un pueblo*, pp, 43-45.

que la consideraron su “pertenencia más preciada”.²⁹⁷ Esto no impidió que sus devotos lo trataran con “irrespetuosidad” al emborracharse y “pecar” en su fiesta.²⁹⁸ Por esta razón interpretaron que un castigo divino les podía aguardar.

El castigo llegó en 1943 con el nacimiento y erupción del volcán Parícutín, cuya actividad duró nueve años y obligó a que los habitantes de San Juan abandonaran paulatinamente sus hogares. La lava cubrió la totalidad del pueblo con la excepción del santuario del Señor de los Milagros, hecho que sus devotos consideraron sobrenatural, aunque al final la imagen también tuvo que trasladarse. Gracias a las gestiones del párroco de San Juan Parangaricutiro, el gobernador y el expresidente Lázaro Cárdenas, en mayo de 1944 se reinstaló a los damnificados en una antigua hacienda llamada Los Conejos y se estableció Nuevo San Juan Parangaricutiro. Por desgracia, el desastre natural afectó sus actividades económicas, la agricultura y la explotación forestal, lo que orilló a muchos hombres a emigrar hacia Estados Unidos y a las mujeres a vender artesanías.²⁹⁹ Esto sin contar con la pérdida de ingresos debido a la festividad dedicada al Señor de los Milagros cada 14 de septiembre.

En 1946 el cura Albero Mora Esqueda dio un sermón en que el animó a sus feligreses a iniciar las obras de construcción para la edificación de un nuevo santuario dedicado al Señor de los Milagros. Se trató de un esfuerzo colectivo, pues todo el pueblo trabajaba “en guayines, carretillas, burros, costales, cubetas, botes, ollas, etc.”³⁰⁰ En este contexto, apareció la *Caminos de Dios*, un pequeño periódico de apenas seis páginas en sus primeros ejemplares y con un tiraje desconocido. Entre su contenido figuraban crónicas de peregrinaciones al santuario, que prestaba servicios mientras continuaba la construcción, informes sobre los avances de la obra, reflexiones doctrinales y exvotos. Estos últimos eran tomados de los agradecimientos que se colocaban en el templo para su publicación, por lo que no son narrados en primera persona:

La señora M de Jesús Cervantes iba de viaje con toda su familia por la carretera de Acapulco, cuando acordaron el coche se salió por la carretera e iba dando vueltas, ella

²⁹⁷ Acosta Espino, Gabriela, *El conflicto agrario en Nuevo San Juan Parangaricutiro*, p. 49.

²⁹⁸ Plá, Rosa; Moheno, Camacho, “¿Milenario campesino?”, p. 67.

²⁹⁹ Acosta, Espino, *op. cit.*, pp. 49, 50.

³⁰⁰ Zavala Alfaro, David, *op. cit.*, p. 109, 110.

exclamó al Sr. de los Milagros y el coche se detuvo milagrosamente en una piedra sin sufrir la familia ningún daño personal. Agradecida publica este favor. Sonora.³⁰¹

Al igual que los testimonios, los exvotos brindan información sobre el nombre, género y procedencia del depositante. En cambio, estos relatos se distinguen porque su narrativa es más breve y se centra sólo en los detalles por los que el devoto se mostró agradecido. Por este motivo es más difícil saber sobre las condiciones socioeconómicas de sus autores. Otros, por el contrario, sí presentan tal información porque está relacionada con el milagro concedido, como en el siguiente caso de un accidente laboral:

Pedro Buen Rostro de 20 años de edad trabajaba el fósforo con clorato para unos cohetes cuando explotó causándole una fuerte lesión en la garganta, tiró mucha sangre y hubo también una filtración interna de sangre que para evitarla hubo la necesidad de una operación muy delicada. Los médicos no aseguraban el buen resultado de ella. Los familiares lo encomendaron al Señor de los Milagros y ahora viene a darle gracias por el favor de la salud. México.³⁰²

En este testimonio se observa que, a pesar de la gravedad del accidente, los familiares no dudaron en acudir a los servicios médicos. Aunque en el catolicismo también se reconoce la existencia del Espíritu Santo, como la tercera divinidad de la Trinidad cristiana, no se reconoce el bautismo espiritual, así como tampoco sus manifestaciones, como el don de la sanación. Por lo tanto, para los católicos los medicamentos y la intervención de los doctores son aceptados como un instrumento que usa el poder divino para manifestar realizar milagros.

Sin embargo, esto no quiere decir que los devotos no hayan puesto el diagnóstico de los médicos bajo duda, tal como le ocurrió a este hombre:

Hago público el milagro que recibí del Santo Cristo por haberme curado de un pie que tenía gangrenado. Los médicos me decían que ya no tenía remedio; sin embargo invoqué al Sr. de los Milagros y me mandó el alivio. Gilberto Pizarro. Patzcuaro, Mich.³⁰³

³⁰¹ *Caminos de Dios* (en adelante *CD*), octubre de 1957, p. 3.

³⁰² *Ídem*.

³⁰³ *CD*, junio de 1959, p. 2.

Otra similitud entre ambos documentos es que la publicación de testimonios y exvotos estuvo subordinada a las necesidades de las respectivas publicaciones, de allí la dificultad para cuantificar dichas fuentes. En el caso de *Caminos de Dios*, su contenido se amplió y añadieron recomendaciones para los peregrinos que planeaban visitar el santuario, listas de “padrinos” que enviaban su donativo para la construcción del santuario, pequeñas cartas de devotos al padre Mora para que le enviaran objetos con la imagen del Señor de los Milagros:

Le suplico cuando pueda me mande unas novenas y medallitas, pues yo sigo propagando la devoción del Sr. de los Milagros. El sigue haciendo muchos milagros y mis amistades están encantadas con El. Le tenemos una veladora prendida y todas estamos haciendo la novena para terminarla el día de su fiesta, 14 de septiembre. Le mando estos 25 dólares. Los he reunido entre mis amistades. Se los giro luego porque quiero que lleguen antes de la fiesta del Señor. Pido una oración por todas las personas que han dado su ayuda. Ma. Dolores Vega de López. Los Angeles, Calif. U.S.A.³⁰⁴

También comenzaron a publicarse exvotos narrados en primera persona:

Hace 17 años que para mí empezó el calvario. No terminaría de contarle mis achaques, graves y sencillos: nervios, presión alta del corazón, mala de los ojos, mal intestinal, dolor constante en el lado izquierdo. Mi caso fue desesperado durante estos últimos tres años. Ninguna medicina me surtía efecto. Fui con médicos prominentes de México y los Estados Unidos y nunca pudieron curarme. Entonces me llegó la propaganda que regala la Sra. Chela y le pedí con toda mi alma al Señor de los Milagros, no mi alivio, sino tan sólo una tregua, un descanso. Le grité: “eres el Nuestro Padre, no hay más Dr. que Tú, sin tu voluntad no se mueve ni la hoja de un árbol, concédeme Señor mi salud. Y desde ese día no dejé de pedirle por compasión, por caridad, mi alivio. [...] Todavía ahora no sé por qué cocí cabellos de elote y de aquella agua tomé tres veces, pero al día siguiente me sentía muy aliviada y he seguido mejor cada día. He tomado otra medicina además y he mejorado por completo. ¿Podré dudar de que el Sr de los Milagros me oyó? Hortensia Rodríguez, Tucson, Ariz. U.S.A.³⁰⁵

³⁰⁴ *CD*, octubre de 1958, p. 3.

³⁰⁵ *Ídem*.

El relato de esta mujer resulta un valioso ejemplo para mostrar que la devoción individual a un santo o a una advocación también tiene un componente social, ya que ella supo del Señor de los Milagros gracias al contacto con otra mujer. Cuando obtuvo su milagro no dudó en escribirlo y enviarlo para su publicación en *Caminos de Dios*. De tal manera que, en consonancia con Jan Assmann, los exvotos católicos y los testimonios pentecostales publicados en la prensa religiosa constituyeron “espacios de recuerdo” en soporte escrito. En lo particular, los exvotos pueden circular otros espacios además del escrito y el oral. El santuario mismo puede conformar un espacio de recuerdo devocional, el cual se reproduce con las visitas hechas por los creyentes:

Antonio Puente Pérez a la edad de once meses padeció sarampión que después se le complicó con la poliomielitis. Tenía la pierna suelta por completo. Ha sufrido dos operaciones en las cuales se le ha encomendado al Señor de los Milagros haciéndole la promesa de traérselo si quedaba bien. Tiene ahora siete años y se encuentra muy bien. En gratitud por este favor ha venido a cumplir su promesa en compañía de sus familiares. México D. F.³⁰⁶

Hasta aquí se puede concluir que los exvotos católicos comparten con los testimonios pentecostales ciertas expresiones de una devoción popular encaminada a resolver problemas inmediatos de la vida cotidiana. Ambos representan una ventana de observación para comprender cómo las personas recurren a la fe religiosa para sortear las vicisitudes de su diario andar. En este sentido, se puede argumentar que las devociones atraviesan por procesos de construcción a través de discursos y fórmulas narrativas que van creando tradiciones que se propagan, se institucionalizan o se reconfiguran de acuerdo con las necesidades del momento. No obstante, no se puede olvidar que los exvotos y testimonios también son expresiones de dos confesiones religiosas que se desprestigian la una a la otra. Por tal motivo, resulta conveniente saber cómo fue percibida la religiosidad protestante y su denominación pentecostal, en particular, por el catolicismo en su papel de religión predominante en el país.

³⁰⁶ CD, febrero de 1959, p. 4.

CAPÍTULO 3. PERCEPCIONES EXTERNAS SOBRE EL PENTECOSTALISMO

3.1 PERCEPCIÓN DESDE EL CATOLICISMO

Desde que arribaron las sociedades misioneras protestantes a México, en el último cuarto del siglo XIX, existió una oposición por parte de la Iglesia católica. Este antagonismo se debió por un lado al sentimiento estadounidense que se desarrolló a causa de la guerra con aquel país en 1846, el cual se enardeció durante la confrontación entre liberales contra conservadores, cuyo proyecto político e ideológico era el de establecer una nación católica sin tolerancia hacia otras religiones. De esta manera, tanto los misioneros extranjeros como los primeros conversos mexicanos experimentaron rechazo en ciertas poblaciones del país. Ya sea que se tratase de violencia física o no, en la mayoría de los casos documentados aparece la figura de un párroco que aparentemente azuza a las multitudes para pronunciarse contra el protestantismo. En 1874 el arzobispado de Guadalajara reprobó los actos de violencia contra los protestantes y los llamó a combatirlos por medio de “las armas de la fe y la oración”, que también se podía traducir en la nulidad de matrimonio religioso católico-protestante o la prohibición para asistir a las escuelas protestantes.³⁰⁷ Otros actos de rechazo sí acabaron en violencia, como el ocurrido en 1881 en Querétaro, cuando una multitud había atacado el templo del reverendo Felipe N. Córdova. Cuando las autoridades disolvieron el tumulto y arrestaron a algunos participantes, se supo que al menos uno de ellos había salido de la casa de un sacerdote apellidado Escamilla. Días antes, el obispo de Querétaro declaró que en el momento que un católico se uniera al protestantismo “se convertiría en un hereje anatematizado con la excomunión”.³⁰⁸

Más allá de analizar los conflictos entre católicos y protestantes, que pueden trabajarse en una investigación posterior, la jerarquía católica hizo esfuerzos por desacreditar el protestantismo mediante circulares que enfatizaron la unidad de la Iglesia católica frente a la diversidad de las iglesias protestantes. En 1884 se publicó un folleto anónimo que explicaba la historia y características de la Iglesia metodista, que para ese entonces era la denominación

³⁰⁷ Dorantes González, Alma, “Tolerancia, clero y sociedad de Guadalajara”, p. 231, 232.

³⁰⁸ Meyer Cosío, Francisco, “El pueblo queretano en contra de los protestantes evangélicos. Motín en Santiago de Querétaro, abril de 1881”, p. 20

protestante con mayor presencia en el país. La publicación se basó en una petición a las autoridades de Izucar de Matamoros, Puebla, de veinticuatro varones y catorce mujeres, para que les dieran permiso de construir un templo para la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, con el argumento de que habían abandonado el catolicismo, “sus invenciones, doctrinas, dogmas, ritos y ceremonias”.³⁰⁹ Dado que las misiones metodistas en México se dividieron en episcopales y episcopales del sur, el folleto se refirió al metodismo como una “subsecta” que emergió cuestionando a otra iglesia protestante, la Iglesia anglicana, y no como una crítica al catolicismo romano. Por esta razón, se definió a los protestantes como individuos que “en el momento presente” podían afirmar una cosa, pero que en un futuro nunca podrían asegurar lo que opinarán o pensarán, haciendo referencia a su tendencia a dividirse.³¹⁰

Con respecto a los orígenes del metodismo en Inglaterra, el escrito destacó la creencia que se propagó con respecto a los “signos exteriores de la gracia”, que se manifestaron en sus adeptos en forma de “arrebatos” y excesos de “convulsión”, así como la incapacidad de su fundador, John Wesley, por contenerlos. Cuando el metodismo llegó a Estados Unidos se fragmentó en distintos grupos, destacándose los “Withelfeldianos” y “Kilamitas”, que promovían cultos al aire libre en la que los asistentes se entregaban a “cánticos”, “exhortaciones”, “gritos” y “convulsiones”.³¹¹ Esto último se basó en obra de Lorenzo de Zavala, quien realizó un viaje a territorio estadounidense a principios de la década de 1830. Mientras transitaba por Tennessee, el político mexicano observó un culto masivo en el campo y quedó impresionado por el mensaje del predicador, quien habló sobre sus experiencias misioneras. Sin embargo, no mencionó algún acto de fervor excéntrico, más bien consideró que estos cultos tenían fines prácticos, como la clausura de tabernas y casas de juegos.³¹²

Por otra parte, tanto Závala como el autor de *El protestantismo en México juzgado por sus propias confesiones* basaron sus críticas en el libro *Costumbres familiares de los Americanos*, de la escritora inglesa Mistress Trollope, quien realizó una descripción sobre la religiosidad estadounidense. Dado que se crio en Gran Bretaña, no es de extrañar que a Trollope no le asombrara la prédica protestante y su obra contra el alcohol, por lo que se interesó en describir

³⁰⁹ *El protestantismo en México juzgado por sus propias confesiones*, p. 9.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 42.

³¹¹ *Ibidem*, pp. 47-49.

³¹² De Zavala, Lorenzo, *Viage a los Estados del Norte de América*, pp. 58, 59.

excesos de religiosos en el campo. Durante una visita a Indiana, también observó cultos al aire libre, aunque su descripción fue más brusca: “Por todas partes se oían ayes histéricos, gemidos convulsivos, chillidos y lamentos [...] Con todo aun no estaban contentos con tanta barahúnda, y para aumentar su ronca y exaltada algazara, empezaron a dar palmadas violentamente”.³¹³ Estas manifestaciones carismáticas no fueron incluidas en *El protestantismo en México*. Quizá porque el autor se dio cuenta que el metodismo que llegó a México no promovió estas prácticas. Además, circulares posteriores se enfocaron en criticar la propaganda protestante que se difundía en forma de folletos o periódicos.

Además de motivos religiosos, a los protestantes se les acusó de infiltrarse en instituciones del Estado para difundir su propaganda. Un ejemplo de esto fue la queja hecha en 1898 hacia el gobernador de Coahuila, Miguel Cárdenas, por designar como director de la Escuela Normal a Andrés Osuna, un presbiteriano que, además, había sido enviado junto con otros seis protestantes a capacitarse en Estados Unidos.³¹⁴ El consiguiente proceso revolucionario y la victoria del bando carrancista, que dejó tras de sí incontables actos de anticlericalismo, aunado a la promulgación de la Constitución de 1917, hizo que entre el mundo católico se reforzara la idea de que se pretendía socavar la influencia del catolicismo en la sociedad mexicana; para lo cual los protestantes eran parte fundamental. Dicho supuesto se sustentó documentos como el escrito del misionero Samuel G. Inman, leído en el comité de la League of Free Nations de 1919, en donde afirmó que la mayoría de los protestantes mexicanos habían participado en la Revolución mexicana, al grado de que “hubo congregaciones enteras, conducidas por sus pastores, que marcharon voluntarias” y que muchos de ellos ocuparon “altos puestos en el gobierno mexicano”.³¹⁵

Aunque las afirmaciones del ministro estadounidense carecían de fundamento, puesto que no hay indicios documentales de que los protestantes participaron en el conflicto armado alzando la bandera de su religión, hubo miembros de iglesias que, a título personal, estuvieron activos en la vida política nacional. En particular, presbiterianos como Andrés Osuna y Moisés Sáenz, plantearon que la educación protestante era superior a la educación tanto católica como oficial, a tal grado que el primero se declaró contrario al Artículo 3º y defendió

³¹³ Trollope, *Mistress*, *Costumbres familiares de los americanos del norte*, p. 238.

³¹⁴ *El Amigo de la Verdad*, 13 de agosto de 1898, p. 3.

³¹⁵ Meyer, Jean, *La cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado*, p. 94.

la enseñanza religiosa.³¹⁶ Aún así, el activismo de éstos y otros maestros protestantes no logró que sus respectivas iglesias los respaldaran y tomaran partido. Lo que sí provocaron fue una reacción entre los militantes católicos e hizo que su discurso se enardeciera a medida que estallaba el conflicto entre la Iglesia católica y el Estado mexicano; tal y como fue expresado en este documento escrito en 1929 por Rafael Ceniceros, presidente de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR):

El protestantismo de los Estados Unidos, aprovechando nuestras intestinas contiendas, por él arteramente promovidas o fomentadas, se esfuerza, hoy más que nunca, en derribar la fe de nuestros padres, e implantar sobre las ruinas del Catolicismo mejicano, un cristianismo mutilado, farisáico, falto de unidad y frío como la muerte. Multiplíquense las escuelas protestantes, pagadas con el oro yanqui y provistas en abundancia de toda clase de elementos que imposibilitan la competencia, y los padres de familia, ora por ignorancia, ora por conveniencia, dóciles a la seducción, entregan sin remordimiento y sin pena, sus hijos a los profesores protestantes.³¹⁷

En otros documentos de la Liga, como el llamado al boicot en 1926, se hacía énfasis en representar a los protestantes, junto con los masones, los ateos y los cismáticos, dentro de lo que definían como “revolucionarios” y “enemigos tradicionales y encarnizados de los católicos”.³¹⁸ Para el imaginario de la militancia católica los protestantes conformaron un ala religiosa que apoyaba al gobierno en sus medidas anticlericales. Pese a ello, el proyecto político del movimiento cristero no planteó la erradicación del protestantismo. De acuerdo con la *Constitución Política de la República Mexicana*, redactada en 1927 y distribuida entre los cristeros en Michoacán y Jalisco, en su artículo 31 declaraba que: “Toda persona es libre de profesar la religión que quiera y para practicar las ceremonias, devociones y actos de culto respectivo en los templos o en su domicilio particular”.³¹⁹ Con esto se reconocía, al menos en papel, el derecho de las personas para elegir la creencia religiosa de su preferencia, incluido el protestantismo. Esta constitución y su proyecto católico de nación nunca pudo

³¹⁶ Bastián, Jean Pierre, *Protestantismo y sociedad en México*, p. 134.

³¹⁷ Archivo CEHM, Fondo CLXXXVI, c.1, d. 82, f. 3. Texto en contra de la masonería y el protestantismo, 1929.

³¹⁸ Archivo CEHM, Fondo CLXXXVI, c. 2, d. 117, f. 1. BOYCOT-BOYCOT-BOYCOT. 1926.

³¹⁹ Lira, Enrique; Villanueva, Gustavo, *La Constitución de los cristeros y otros documentos*, p. 35

concretarse debido a los acuerdos entre los obispos y las autoridades mexicanas que lograron terminar con las hostilidades. Los llamados *Arreglos* de 1929 dejaron tras de sí católicos decepcionados que o bien volvieron resignados a sus casas, continuaron la lucha armada en forma de guerrillas o se volvieron ateos o protestantes.³²⁰

Otra manera en la que los mexicanos se convertían al protestantismo, causando preocupación a la Iglesia católica, era a partir de la migración hacia Estados Unidos. Debido a la violencia revolucionaria, miles de personas cruzaron la frontera para buscar refugio, incluidos miembros del clero. Una vez que se instalaron comunidades mexicanas, entre 1920 y 1930 la Iglesia católica estadounidense fundó templos para hispanohablantes y permitieron que los laicos tuvieran una mayor participación en actividades parroquiales. Esto tenía dos fines: para evitar que los feligreses se *americanizaran*, como los católicos irlandeses y alemanes, y para impedir que se sintieran atraídos por el protestantismo, cuyos métodos de proselitismo incluían desde concentraciones masivas y sermones en la calle, hasta el empleo de la radio.³²¹

Lo anterior no impidió que muchos migrantes se volvieran protestantes, lo que inquietó a varios sacerdotes locales. Uno de ellos fue Cristóbal Magallanes, párroco de Totatiche, Jalisco, quien señaló al protestantismo como una amenaza para la familia, la religión y la patria. No obstante, algunos migrantes enviaron cartas al sacerdote en las que se complacían del entorno de diversidad religiosa y en donde su identidad religiosa-nacional no estuvo comprometida, como el caso de un migrante en El Paso, Texas, que acompañaba a su novia a una iglesia episcopal y ella, a su vez, a oír misa.³²² De igual manera, en México hubo zonas donde prevaleció la concordia entre ambas confesiones cristianas, como en Zitácuaro, Michoacán, en donde los indígenas podían asistir a los cultos protestantes y católicos, así como participar en las fiestas del pueblo.³²³

Estos casos, no obstante, no pudieron ocultar el ambiente de intolerancia que existía hacia el protestantismo, el cual no sólo provenía de los sectores del clero y laicado. Entre la población imperó el rumor y el recelo de que mientras disminuían los establecimientos

³²⁰ Meyer, Jean, *La cristiada. La guerra de los cristeros*, p. 348.

³²¹ Meyer, Jean, *La cruzada por México*, pp. 52, 53.

³²² Camacho, Eduardo, *Religión, patria y migración*, 2013.

³²³ Butler, Matthew, *Devoción y Disidencia*, p. 191.

católicos, se incrementaban los templos protestantes. En enero de 1934 un grupo de lectores de la revista *La Palabra* se quejó ante la editorial por haber publicado contenido de la Agencia Alcazar, de supuestos propietarios protestantes y a la que se le atribuyó el financiamiento para la construcción de un templo ubicado en la Calzada de Guadalupe.³²⁴ Ese templo pertenecía a la Iglesia de Dios, de denominación pentecostal.³²⁵

3.1.1 PERCEPCIÓN DESDE LOS LAICOS: LA ACCIÓN CATÓLICA

El fin del movimiento cristero marcó el inicio de una nueva movilización de los católicos en torno a la organización Acción Católica Mexicana (ACM). Constituida en 1929, esta agrupación logró conjuntar a los movimientos laicales bajo el control de la Iglesia. Bajo el respaldo del papa Pío XI, se constituyeron sedes de la Acción Católica en diferentes países donde la Iglesia veía amenazada su influencia en la vida pública. En México y otras naciones de América Latina se consideró que el catolicismo estaba en deterioro a causa de la falta de sacerdotes y a la pérdida de fe católica debido a cuatro “enemigos mortales”: la secularización, el marxismo, el protestantismo y el espiritismo.³²⁶ De manera específica, la legislación mexicana, mediante la Ley del código penal sobre delitos en materia de culto religioso y disciplina externa de 1926, o también conocida como Ley Calles, y la Ley Reglamentaria del Artículo 130 constitucional de 1927, imposibilitó al clero “establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria”, a que los ministros de culto de origen extranjero ejercieran en el país y además facultó al Estado para modificar el número de ministros autorizados para desempeñar a sus funciones.³²⁷ Estas medidas crearon un entorno de escasez de sacerdotes, cuyas ocupaciones no sacramentales debían ser suplidas por los laicos de la Acción Católica Mexicana y sus organizaciones filiales: la Unión de Católicos Mexicanos (UCM), la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), la Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM) y la Juventud Católica Femenina Mexicana (JCFM).

³²⁴ Archivo CEHM, Fondo CLXXXVI, c. 16, d. 1579, f. 1. Carta a Edmundo F. Belmonte, director de “La Palabra”. 1934.

³²⁵ Según la versión de Deyssy de la Luz, la construcción de este templo, cuyo terreno quedó a nombre de Raquel Ávila, esposa del pastor David Ruesga, se financió con las donaciones de los fieles y cien pesos que envió el misionero Henry C. Ball. De la Luz, *El Movimiento pentecostal*, op. cit., pp. 128, 129.

³²⁶ Aspe, María Luisa, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, p. 155.

³²⁷ *Diario oficial de la Federación*, 2 de julio de 1926, p. 1. *Diario Oficial de la Federación*, 18 de enero de 1927, p. 2.

En cuanto al protestantismo, los arreglos cupulares entre la Iglesia y el Estado permitieron que la jerarquía eclesiástica siguiera con su discurso hostil hacia el protestantismo. En 1930 el obispo Pascual Díaz emitió una carta pastoral en la que calificó al protestantismo como un error que apartaba a los creyentes de las “genuinas enseñanzas del Divino Salvador de los hombres” y denunciaba una supuesta estrategia de los protestantes que consistía en recurrir a su propaganda para convertir a los católicos.³²⁸ Ante la presunta amenaza, la ACM comenzó a manifestarse en sectores concretos de la sociedad mexicana, en vez de dirigir sus esfuerzos hacia el público en general. Esta labor arrojó resultados a finales de 1930, cuando la Acción introdujo contenido antiprotestante en las páginas del periódico *El Obrero Guadalupano*, gracias a lo cual se organizaron clases de orientación a los obreros supervisados por eclesiásticos jesuitas.³²⁹

Otra muestra de la prensa católica que sirvió para alertar sobre el protestantismo fue *Sursum*, una publicación mensual de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana en Sonora. Desde 1942 hasta 1944, el director de este periódico, Alberto Palma, difundió la preocupación de la diócesis de Sonora, dirigida por el obispo Juan Navarrete y Guerrero, con respecto a la “indiferencia religiosa hacía Dios, y por consiguiente, un desconocimiento de los bienes que la religión otorgaba a las personas, a pesar de que la mayoría de la población era católica”.³³⁰ Bajo esta premisa, se pensó que el protestantismo podía ocupar el vacío dejado por la apatía religiosa hacia el catolicismo. Para hacer frente a esta cuestión, los jóvenes de la Asociación contaron con el apoyo de los sacerdotes Cruz Acuña y Rafael Lugo. El primero escribió editoriales en *Sursum* y el segundo prestó su biblioteca personal para la capacitación.³³¹ A través de sus organizaciones juveniles, tanto masculinas como femeninas, la ACM, pudo realizar campañas concretas, como la realizada hacia los campesinos, quienes eran más proclives a volverse protestantes.³³² De igual manera, su trabajo permitió la identificación de grupos de protestantes concretos, como los Adventistas del Séptimo Día,

³²⁸ Aspe, *op. cit.*, p. 200.

³²⁹ *Ibid.*, p. 202.

³³⁰ Álvarez, Jorge, *Sursum. La voz de una juventud católica*, p. 130.

³³¹ *Ibid.*, pp. 132, 135.

³³² *Ibid.*, p. 136.

de quienes se dijo que se reunieron en la Ciudad de México para “la infiltración, cada vez más terrible de los intereses extranjeros en nuestra patria”.³³³

Las supuestas infiltraciones de los protestantes en diferentes sectores de la sociedad alimentaron la inquietud de la jerarquía católica. Aunque en menor medida, en comparación con los grupos de izquierda, la atención de los obispos hacia los protestantes se explica por la necesidad de “reacomodar y reforzar su posición política y social con el gobierno Moderado de Ávila Camacho”, para lo cual se hizo uso de las relaciones que el arzobispo de México, Luis María Martínez, tejió con la élite política, empresarial e intelectual, y de los grupos de laicos que trabajaron con la feligresía.³³⁴

A través del trabajo de sus organizaciones laicas, el alto clero recibía informes sobre reuniones protestantes, como la celebrada a mediados de 1940 en la ciudad de Toluca, en la que varios grupos protestantes, incluidos los “pentecosteses”, pretendían organizar una campaña evangelística que influyera en los medios de comunicación, los intelectuales y empresas de la talla de Salinas y Rocha y Palmolive. También se detalló sobre los problemas de unión entre los protestantes, como la falta de control de sus asistentes, los cuales “ríen y gritan demasiado y hacen injurias en cuanto pueden a la Iglesia católica y al Papa”. Otros informes anónimos llegaron a decir que los protestantes pretendían realizar actos violentos en contra de la Iglesia e incluso recomendaron la formación de guardias para las parroquias.³³⁵ Al respecto, valdría un cuestionamiento sobre la versión contada por estos informantes. Si se consideran los ritos de paso en las denominaciones protestantes, relativas a la integración y participación en el grupo, como la membresía en plena comunión en los metodistas o el bautizo en los pentecostales, habría sido muy difícil que un infiltrado católico pudiera tener acceso a reuniones como la de Toluca sin haber pasado bastante tiempo dentro del protestantismo. Por lo tanto, no es descartable que dicha información haya provenido de conversaciones con terceros, con miembros de aquellas iglesias que contaron lo sucedido al o los informantes y que éstos hayan reinterpretado el relato.

A estos informes se sumaron las palabras de altos dirigentes de la ACM, como José González Torres, abogado que participó en la Asamblea Nacional de la Acción Católica

³³³ *Ibid.*, p. 140.

³³⁴ Pérez, Laura, “Reacomodos en tiempos de unidad nacional”, p. 28.

³³⁵ *Ibid.*, p. 10, 11.

Mexicana de junio de 1944 y en la que declaró que los protestantes habían declarado la guerra al catolicismo, por lo que se debía actuar de modo proporcional mediante una campaña.³³⁶ De igual modo, Matilde Escandón de Wiechers veía al protestantismo como una amenaza a la mexicanidad, ya que consideró que el culto a la Virgen de Guadalupe definía a los mexicanos como tales; así que propuso enfocar la campaña hacia la familia como el espacio que reforzaría identidad católica.³³⁷

Otro de los puntos que se tocaron en la asamblea de la ACM fue la identificación de los grupos protestantes, a los que se les denominaba “sectas”. Entre los que reconocieron había adventistas, baptistas, episcopalianos, metodistas, presbiterianos, testigos de Jehová y pentecostales o “aleluyáticos”. Además, enumeraron los métodos de propaganda protestante, que iba desde la distribución de biblias y periódicos, conferencias, sostenimiento de escuelas, obras de beneficencia, hasta las conversaciones privadas.³³⁸ Esta señalización de agrupaciones y sus métodos de evangelización guiaron a la conclusión de que el “objetivo supremo” debía ser la defensa de la fe católica a cargo de la ACM y la movilización de todos sus miembros “en modo y forma que lo determinen las autoridades eclesiásticas respectivas”.³³⁹ Dicha resolución tuvo como fin centralizar los trabajos que ya estaban realizando otros laicos y miembros de la asociación. En un tercer memorándum confidencial, del 6 de septiembre de 1944, se estableció un programa de trabajo que consistía en tres puntos principales: a) el apoyo de miembros de la Compañía de Jesús para sustentar las conferencias sobre los errores del protestantismo; b) la impresión y distribución en las parroquias de folletos; c) el envío de noticias sobre las actividades de los protestantes para “mantener así el estado de saludable alarma entre el pueblo católico”.³⁴⁰

Con estas bases, el 29 de octubre de 1944 comenzó la Campaña en Defensa de la Fe con la publicación de la pastoral de Luis María Martínez, en la que exhortó a todos los files

³³⁶ *Ibid.*, p. 15.

³³⁷ *Ibid.*, p. 18.

³³⁸ Archivo de Acción Católica Mexicana (ACM), sección 2, serie 2.1, caja 3, mayo-julio, 1944. Tema I. La Propaganda Protestante.

³³⁹ Archivo ACM, sección 2, serie 2.1, caja 3, mayo-julio, 1944. Memorandum CONFIDENCIAL a los Sres. Presidentes de las HH. Juntas Diocesanas de la A.C.M.

³⁴⁰ Archivo ACM, sección 2, serie 2.1, caja 3, agosto-diciembre, 1944. Memorandum CONFIDENCIAL Núm. 3, para los HH. Comités Centrales y de las HH. Juntas Diocesanas.

católicos, no sólo a los laicos, a lanzar una “cruzada” contra el protestantismo bajo los siguientes puntos:

Se pretende arrebatarse al pueblo mexicano su más rico tesoro, la fe católica que hace cuatro siglos nos trajo la Santísima Virgen de Guadalupe. Os exhortamos, en nombre de Jesús y de María, para que con todas vuestras trabajéis en esta santa cruzada defensora de nuestra fe...Nadie debe excusarse de tomar parte en ella. Cada quien realizará el programa formado por la organización a que pertenezca, pues la Acción Católica y las diversas asociaciones piadosas pueden elegir los medios más adecuados para colaborar a la gran empresa. Así como en la Edad Media al grito de “Dios lo quiere” todos los cristianos se unieron para conquistar el sepulcro glorioso de Jesucristo; así ahora, con la convicción de que Dios lo quiere y María de Guadalupe lo pide, como buenos hijos de ella y de la Iglesia, pongan sus esfuerzos y su corazón al servicio de la defensa de la fe. Con cristiana serenidad, pero también con gran energía nos oponemos a que la campaña política protestante, que es en campaña política, continúe extendiéndose. Es más, la combatiremos hasta acabar con ella.³⁴¹

Al ensamblar la nacionalidad mexicana con la religión católica, esta pastoral exhibía el protestantismo como un apéndice de la ideología estadounidense. Con ello, más las declaraciones del presidente Manuel Ávila Camacho, en las que se declaró “creyente”, la relación entre el gobierno y la Iglesia parecía destensarse. De esta manera, la campaña en defensa de la fe no sólo tuvo un fin religioso sino también político, puesto que planteó un catolicismo nacionalista y antiestadounidense, a tono con la ideología revolucionaria.³⁴² En este nexo ambas entidades ganaban, el gobierno conseguía apoyo popular y estabilidad, mientras que la Iglesia se erigía como un referente moral que ayudaría a combatir a los posibles enemigos: comunistas y protestantes.³⁴³

En cuanto a la operación de la campaña, ésta sentó sus bases en el trabajo de los templos locales, donde se organizaron comisiones parroquiales de defensa. Estos organismos debían informar a la ACM si habían realizado labores de propaganda, si estaban organizando conferencias y el número de personas que habían asistido. Por ejemplo, en la parroquia de

³⁴¹ Marcué, Manuel, *La Iglesia en América Latina*, p. 62.

³⁴² Aspe, *op. cit.*, p. 202

³⁴³ Pérez Rosales, Laura, “Censura y Control”, p. 110.

Santa Rosalía, de la diócesis de Chihuahua, la comisión parroquial informó que la propaganda difundida había alcanzado a trecientas personas.³⁴⁴ Otra estrategia de las comisiones fue la elaboración de informes sobre las actividades protestantes dentro de las respectivas diócesis. Por medio de un cuadro, los informantes debían anotar el nombre de la agrupación o “secta” protestante, su ubicación, el nombre del encargado, la frecuencia de sus cultos, el número de asistentes, si reparten propaganda, si tienen escuelas u hospitales, etcétera.³⁴⁵

Aunque hasta el momento no se han encontrado resúmenes de actividades completos, es posible que los informantes se hayan topado con denominaciones específicas. Estos datos pudieron ser la base para la publicación del folleto *Las 20 principales sectas protestantes de México y sus contradicciones*. Dicho documento expuso la complejidad al momento de describir al protestantismo. Para empezar, quienes participaron en la campaña, a través de la recolección de información, descubrieron que los protestantes preferían denominarse *evangélicos*.³⁴⁶ Esto se debía a que, en una conferencia de misioneros, celebrada en Panamá en 1916, se acordó que se sustituiría la palabra “protestante” por “evangélico” con el propósito de atraer la atención de los católicos.³⁴⁷ En segundo lugar, cada denominación fue dividida con respecto a su origen, su arribó a México y a sus doctrinas, para así identificar sus diferencias y por lo tanto sus posibles contradicciones.

Con respecto al pentecostalismo, en el folleto se identificó a veintiocho grupos de esta denominación, entre los más importantes mencionaron a la Asamblea de Dios, las Asambleas Pentecostales del mundo, la Iglesia Pentecostal de santidad, la Iglesia internacional del evangelio cuadrado y la Iglesia de Dios. A pesar de que se trataba de un movimiento diverso y de relativa novedad en el país, el texto sí pudo encontrar una característica principal de la doctrina pentecostal, su creencia de que cuando son bautizados “baja sobre ellos el Espíritu

³⁴⁴ Archivo ACM, sección 2, serie 2.1, c. 3, enero-julio, 1945. Informe que rinde la H. Comisión Parroquial de la Defensa de la Fé.

³⁴⁵ Archivo ACM, sección 2, sub-serie 2.5.1.5, c. 6, Campaña Antiprotestantismo, 1944, 1945-1959. RESUMEN de las actividades de las sectas protestantes.

³⁴⁶ Sembrador, Pedro (seudónimo de Germán Herrasti), *Las 20 principales sectas protestantes de México*, p. 5.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 6. En contraste, la investigación de Jean Pierre Bastián sostiene que la conferencia de Panamá abordó más temas para la evangelización que sólo el hecho de cambiarse de nombre, como el trabajo educativo, la impresión de obras propias e incluso la labor femenina. Véase en Bastián, Jean Pierre, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, p. 154.

Santo, como bajó sobre los Apóstoles el día de Pentecostés”, lo cual desprendía otras creencias como “el don de lenguas”, la sanación de los enfermos y la “próxima venida del Señor a juzgar al mundo”.³⁴⁸ En cuanto a sus prácticas, notaron ciertas diferencias en cuanto sus cultos, por ejemplo, descubrieron que en las reuniones de un templo en Tampico, Tamaulipas

[...] se apagan las luces, la banda toca a todo volumen, acallando los gritos locos de los pentecostales de ambos sexos, que se entregan a toda clase de desenfrenos; después poco a poco enmudece la banda, se acaban los gritos, se aquietan los pentecostales, se prenden las luces y el pastor pide al Espíritu Santo que descienda sobre ellos, como descendió sobre los Apóstoles el día de Pentecostés y arroje fuera el pecado.³⁴⁹

En otros lugares, como en la Ciudad de México, no se hacía uso de luces, pero sí de:

“salterios, panderetas, y latones que tocan a todo volumen, y las palmadas con que acompañan los fieles los cánticos y las oraciones; más parece que se trate de un “cante a hondo” que de dar un culto a Dios. Los gritos del pastor al pronunciar su discurso, son continuamente interrumpidos por exclamaciones de los fieles, tales como ¡amén! ¡aleluya! ¡demo gracias a Dios! ¡alabado sea el Señor! etc., etc. En el templo de la Calzada de la Villa, que más parece un jacalón, se sugestionan a los pentecostales con la idea de haber alcanzado la santidad, por haber abandonado el oscurantismo romano, recibido la luz del evangelio y haber dejado de beber y de fumar. Hemos visto así al pastor pedir que levanten la mano los hermanos que ya son santos y al ver que todos la levantan, prorrumpir en un gran grito: “Aleluya, hermanos, aleluya! ¡Todos santos! ¡Todos Santos!”³⁵⁰

Pese a que el folleto anterior reconocía el fenómeno de la sanación pentecostal, éste no figuró como un elemento esencial de su práctica. De hecho, en un folleto del presbítero Salvador Castro, de la Comisión Central de Instrucción Religiosa de la ACM, se hacía énfasis en la nula creencia de los protestantes en la “santidad carismática y taumatúrgica” de los

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 31.

³⁴⁹ *Ídem.*

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 32.

milagros. Con base en el evangelio de San Marcos, Castro sostenía que la Iglesia católica llevaba siglos presentando las señales milagrosas, mientras que hizo un llamado a los protestantes hacer lo propio.³⁵¹

A esta propaganda se sumó la obra colectiva *El protestantismo en México*, editada por la editorial jesuita Buena Prensa y en la que colaboraron sacerdotes de la Compañía de Jesús como Joaquín Cardoso, antiguos líderes de la LNDLR como René Capistrán Garza, políticos como Toribio Esquivel Obregón y dirigentes de la ACM como José González Brown, quien participó en las asambleas sobre el protestantismo. El libro era una compilación de un conjunto de textos que ya estaban circulando a raíz de la campaña en defensa de la fe, iniciada dos años antes. De manera general, los artículos advertían del peligro protestante y el apoyo financiero que estas iglesias recibían del extranjero. En lo específico, la campaña contra el protestantismo se definió no sólo como una cuestión nacional, sino también como una defensa a instituciones como la familia por el supuesto de que los protestantes eran condescendientes con asuntos como el divorcio.³⁵²

Dentro de la estrategia de identificación y desprestigio de las denominaciones del protestantismo, González Brown distinguió a los pentecostales debido a que eran acusados por otros protestantes de “amor libre, inmoralidad, espiritismo, hipnotismo, curaciones falsas y locura”; de igual manera calificó a sus cultos como rituales capaces de “aturdir a los ignorantes”.³⁵³ Sin embargo, a diferencia de otras descripciones, González incluyó un testimonio de un milagro para explicar el porqué de su calificativo popular, “aleluyas”, haciendo referencia al abuso que hacían de la frase hebrea: “La bondad de mi Dios se ha manifestado nuevamente con nosotros, pues estando muy enferma de sarampión mi niña de seis años, clamamos a nuestro buen Padre celestial, y levantó a la niña, sanándola completamente. La honra y la gloria la damos para siempre a nuestro Dios ¡Aleluya!”.³⁵⁴ En cuanto a la propaganda pentecostal, también se dio cuenta de la importancia que se le

³⁵¹ Archivo ACM, sección 2, sub-serie 2.5.1.5, c. 6, Campaña Antiprotestantismo, 1944, 1945-1959. Castro, Salvador, *La Biblia rechaza el protestantismo*, México, Comisión Central de Instrucción Religiosa, 1945, pp. 21, 22.

³⁵² *El protestantismo en México*, p. 57.

³⁵³ *Ibid.*, p. 77.

³⁵⁴ *Ibid.*, pp. 77, 78.

otorgaba a los testimonios de milagros de “curaciones”. Para ello, citó otro testimonio tomado de la publicación *La Nueva Raza*:

(Doy gracias, yo al AMADO ALAMEDA) porque me ha regenerado sacándome de los vicios y pecados, y más aún se ha manifestado con grande poder sanándome uno de mis hijos que estaba enfermo; La bondad de mi Dios se ha manifestado nuevamente con nosotros, pues estando muy enfermo de sarampión mi niña de seis años, clamamos a nuestro buen Padre celestial...y levantó a la niña, sanándola completamente... La honra y la gloria la damos para siempre a nuestro Dios. ¡Aleluya!³⁵⁵

La inclusión de estos testimonios no sólo fue para exhibir prácticas religiosas excéntricas. Lo que Brown trató de advertir fue que, además del supuesto financiamiento extranjero, la labor educativa, la obra médica y la prensa del protestantismo común, estaban surgiendo grupos independientes que ofrecían algo novedoso: “milagros de curaciones, con la esperanza de que ellos formarían parte de los escogidos que disfrutarán de la felicidad del reino en la próxima venida del Señor”.³⁵⁶ Se trataba de una competencia protestante a la creencia en milagros realizados por la intersección de santos, advocaciones marianas y cristíferas del catolicismo; era una alternativa religiosa que ofrecía soluciones a necesidades inmediatas, además de la certeza de una recompensa espiritual más allá de la muerte.

Además de los autores específicos, *El protestantismo en México* contó con un estudio estadístico elaborado por el Círculo de Estudios sobre el Protestantismo, organizado por el Seminario Interdiocesano de Montezuma. Al estar ubicado en un hotel en Nuevo México, este instituto podía contar con información más inmediata sobre las actividades de los misioneros protestantes estadounidenses en territorio mexicano. Las posibles pesquisas podían tener una salida y difundirse gracias a la red que tejió el seminario desde su fundación en 1937, la cual podía contar con el respaldo de sacerdotes pertenecientes a veintiséis de las treinta y tres diócesis de México.³⁵⁷ No obstante, los autores de las notas estadísticas advirtieron que los datos obtenidos podían estar desactualizados o incompletos, por lo que su

³⁵⁵ *Ibid.*, pp. 93, 94.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 101.

³⁵⁷ Hernández, Miguel, “Curas de pueblo y acción social católica en Michoacán”, p. 144.

función era la de proporcionar un balance sobre la penetración protestante, tanto para el público en general como para el clero que podía corregirlos en caso necesario.

La información que proporcionó este círculo de estudios sobre el pentecostalismo en México fue escasa. Debido a su diversidad y autonomía era difícil asociar a pentecostales con organizaciones misioneras estadounidenses concretas, por lo que algunos grupos fueron clasificados como “independientes”, sin misioneros extranjeros y un aproximado de 11,391 adherentes.³⁵⁸ En cuanto a grupos concretos, como las Asambleas de Dios, se mencionó que tampoco contaban con personal extranjero y que se componía de 17,300 integrantes, lo que la hacía “una de las sectas más activas”.³⁵⁹ Si se toman como válidos estos números, tan sólo los pentecostales de las Asambleas de Dios conformaron la segunda denominación protestantes más grande en cuanto a número de miembros, superando a metodistas (14,387) y bautistas (16,133); tan sólo por debajo de los presbiterianos (33,500).

Pese a estas cantidades, la dirigencia de la ACM no se enfocó en agrupaciones concretas, quizá centrando la atención en las denominaciones más grandes, sino que continuó percibiendo al protestantismo como un cuerpo homogéneo. Bajo esta lógica, la propaganda protestante prendía las alarmas de la Iglesia, ya que germinaba dentro de la ignorancia de los fieles que “no saben distinguir entre un ídolo y una imagen, ni entre culto de adoración y el de veneración”. Para empeorar la situación, se descubrió que no toda la propaganda antiprotestante se difundía de manera óptima. Por ejemplo, el folleto titulado *Lo que pierde un católico si se hace protestante* fue considerado como uno de sus mejores panfletos que sirvieron para inhibir la conversión al protestantismo, pero que no tuvo una difusión adecuada, dando a entender que tanto éste como otros materiales se quedaban en sus “bodegas”.³⁶⁰

Aunque no hay muchos detalles sobre las secuelas de la campaña contra el protestantismo, ésta sí pudo evitar que muchos mexicanos se cambiaran de religión. A la propaganda y mensajes parroquiales se sumó, de manera indirecta, una oleada de ataques hacia congregaciones protestantes en varios puntos de la geografía nacional. Si bien ya se habían

³⁵⁸ *El protestantismo en México, op. cit.*, p. 127.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 128.

³⁶⁰ Archivo ACM, sección 2, sub-serie 2.5.1.5, c. 6, Campaña Antiprotestantismo, 1944, 1945-1959. Carta de Germán Herrasti al Sub-Asistente Eclesiástico Diocesano de la Acción Católica Mexicana, 21 de julio de 1959.

suscitado brotes de violencia antes de la campaña, los protestantes vieron con alarma aquel proyecto al grado que el 10 de diciembre de 1944 lanzaron el *Manifiesto del pueblo evangélico a la Nación Mexicana*. En este documento los protestantes reivindicaron su ciudadanía mexicana para exigir su derecho a la libre elección de culto, garantizado por la Constitución, por lo que más allá de pedir tolerancia religiosa hicieron un llamado a unirse en “un solo esfuerzo para el mejoramiento social en el que campeen los ideales de justicia, de fraternidad y redención de nuestro pueblo”.³⁶¹ A pesar de la proclama, de 1944 a 1952 tanto la prensa protestante y publicaciones seculares, como el semanario *Tiempo* de Martín Luis Guzmán, afirmaron haber registrado actos de agresión hacia protestantes. En uno de ellos, en el que las víctimas fueron pentecostales de los poblados veracruzanos de La Gloria y Guadalupe Victoria, hubo intercambio de declaraciones entre Luis María Martínez, negando los hechos y David Ruesga, pastor de la Iglesia de Dios. Este último apeló a que no sólo se agredió a individuos sino también a la “Libertad de conciencia, lograda por nosotros por la joven Revolución”.³⁶² Con esto, el ministro privilegió un discurso a tono con ideales liberales, de garantías individuales, que se promovían desde un Estado laico.

La campaña de la Iglesia católica en defensa de su religión y las denuncias por agresiones a protestantes evidenciaron la necesidad de un conocimiento por parte de ambas partes. Si bien se ha mencionado las estrategias empleadas por la ACM para desprestigiar al protestantismo en general y a sus denominaciones en particular, no se puede olvidar el hecho de que los protestantes también trataron de difamar la religión católica por medio de su prensa y demás propaganda. Si se presta atención a la afirmación de Butler de que “el protestantismo implicaba un rechazo mayor o menor de la cultura católica y la aceptación de un nuevo modelo de organización social, religiosa, política y económica, cuya base eran los ejidos revolucionarios, las escuelas de la SEP y los templos protestantes”,³⁶³ valdría profundizar el estudio del conflicto católico-protestante, planteando nuevos aspectos como la cuestión agraria y la reacción por parte de actores contrarios a las políticas de los gobiernos posrevolucionarios.

³⁶¹ De la Luz, Jael, “Sobre el Estado laico y la laicidad en los evangélicos mexicanos”, p. 362.

³⁶² De la Luz, *El movimiento pentecostal*, *op. cit.*, p. 204.

³⁶³ Butler, *op. cit.*, p. 192.

3.2 PERCEPCIÓN DESDE EL ESTADO MEXICANO

El triunfo del bando liberal y la promulgación de códigos legales, como la Ley de Cultos de 1860, permitió que los mexicanos pudieran escoger nuevas alternativas religiosas. Para quienes veían en el protestantismo una opción de credo diferente al catolicismo, hubo ocasiones en las que debieron afrontar actos de oposición y en casos extremos hechos de violencia. Cuando esto último ocurría los protestantes recurrían a las autoridades. Esto pasó con los ministros de la denominación congregacional John Stephens y Jesús Islas, quienes fueron asesinados en Ahualulco, Jalisco, en 1874. Ante esto, el gobierno estatal envió un contingente que detuvo al párroco del poblado, que fue liberado tiempo después, y a cinco personas a las que fusilaron.³⁶⁴ En otros casos, se acudía directamente con la autoridad presidencial, como lo hizo el ministro presbiteriano Max Philipps cuando en 1877 le escribió una carta a Porfirio Díaz para pedir “garantías comunes” porque se sentía expuesto a ser atacado por “romanistas violentos” en Zacatecas.³⁶⁵ Si bien no se puede afirmar que todos los casos fueron atendidos, las denuncias reflejaron que el primer canal de comunicación entre los protestantes y el gobierno se basó en la exigencia de protección para ejercer su libertad de culto amparada por la ley.

Una segunda vía de diálogo fue la tejida entre los misioneros protestantes con las autoridades. Lejos de tener un objetivo de proselitismo religioso, estos contactos se mantuvieron con el fin de promocionar a México en el extranjero y ofrecer servicios como el educativo. En diciembre de 1894 el obispo metodista John William Butler recibió una carta de agradecimiento del presidente Díaz por el envío de una copia de su libro *Sketches of Mexico*, una obra panorámica de la historia del país, desde la época prehispánica hasta la llegada de los primeros misioneros protestantes.³⁶⁶ Otro ejemplo a nivel local fue el contacto de los metodistas con los caudillos de la Sierra Norte de Puebla, Juan Bonillas y Juan Francisco Lucas. Aunque en esta región no tuvo muchos adherentes al metodismo, sus

³⁶⁴ González, Moisés, *Cristeros y agraristas en Jalisco*, p. 144.

³⁶⁵ Bastián, *Protestantismo y sociedad*, op. cit., p. 78.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 79.

misioneros aprovecharon el vacío que había en materia educativa y fundaron escuelas, lo cual les ganó la simpatía de las autoridades serranas.³⁶⁷

La cordialidad entre protestantes con las élites locales, que en algunos casos llegó a la amistad, no implicó que estas últimas decidieran convertirse al protestantismo o que financiaran su labor religiosa. Así el obispo Butler, por ejemplo, se congració por la amistad que la misión tenía con Juan Bonillas y al mismo tiempo pidió a los metodistas de la zona que contribuyeran con sus propios recursos para el sostenimiento de su congregación.³⁶⁸ Para las autoridades porfirianas, los protestantes habían tenido un éxito bastante reducido en cuanto a su alcance misionero. En 1883 Matías Romero apuntó que sólo había 63 templos protestantes frente a los 8763 católicos, los cuales no se podían comparar ni en tamaño ni arquitectura.³⁶⁹ Aunque esta cantidad es comprensible si se toma en cuenta que los primeros templos protestantes comenzaron a edificarse en la década de 1860, los grupos dirigentes no tenían incentivos para formar parte de aquellas comunidades. En primer lugar, porque no requerían de servicios proporcionados por los protestantes, como escuelas o sanatorios, y en caso de usarlos no estaban obligados a cambiarse de religión.³⁷⁰ En segundo lugar, los protestantes no contaron con redes de poder político o económico y la base social que podían captar no era lo suficientemente grande.

Esta situación dio un leve viraje con el triunfo del movimiento constitucionalista. La guerra civil entre las facciones revolucionarias resultó en una escalada de violencia por parte de los carrancistas hacia templos, imágenes, sacerdotes e incluso monjas; hechos que obligaron a miembros del clero a exiliarse en Estados Unidos. Una vez en territorio extranjero, los católicos denunciaron dichas agresiones por medio de *Southern Messenger*, una publicación difundida desde la diócesis de El Paso, Texas. Por medio de este medio se pedía apoyo económico para los refugiados, el cual tuvo eco en Chicago, Nuevo México, Arizona, Nueva Orleans y Kansas, para dar una mala imagen del gobierno de Venustiano

³⁶⁷ Ortega Aguilar, Penélope, “La política en la Puebla del porfiriato y la inserción del proyecto metodista”, p. 163.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 171.

³⁶⁹ Archivo CEHM, Fondo CDLIV, c. 45, d. 11908.1, f. 1. RELIGION. 1883-99.

³⁷⁰ En Chihuahua, por ejemplo, los metodistas fundaron el Colegio Palmore en 1890. Como parte de su financiación, la Iglesia Metodista Episcopal del Sur recogió donativos de feligreses, de privados e incluso del gobierno estatal, ya que algunos hijos de funcionarios estudiaban en ese instituto. Véase en Ramírez González, Oswaldo, “El papel de las instituciones educativas metodistas en México”, p. 41.

Carranza. No obstante, el apoyo recibido no incluyó al clero estadounidense, que creía que su contraparte mexicana se había involucrado bastante en política.³⁷¹ Frente a esto, el primer jefe utilizó a intelectuales no ligados con el gobierno de Díaz o de Huerta para difundir las ideas del constitucionalismo en Estados Unidos.³⁷² Para ello se valió de algunos protestantes como el profesor presbiteriano Andrés Osuna, quien en 1914 radicaba en Tennessee. En enero de 1915 Osuna le ofreció a Carranza sus servicios por medio de “manifestaciones populares” en la ciudad de Nashville, con el apoyo de la Cámara de Comercio y del Casino Comercial locales, pero no de alguna organización propiamente protestante.³⁷³

Otro protestante que colaboró con Carranza fue el metodista Gregorio Velásquez. Gracias a su experiencia como subdirector del Colegio Comercial de Greaffts, en Texas y fundador del Comercio Comercial Velásquez, en Monterrey, en 1915 fue nombrado “redactor informativo de la prensa constitucionalista”.³⁷⁴ A diferencia de otros miembros de su facción, el anticlericalismo de Velásquez fue más pragmático porque consideró que el cierre de los templos, por ejemplo, dio legitimidad al discurso de los “verdaderos enemigos de nuestro pueblo” que se encontraban en el exilio. Por esta razón, expuso ante Carranza un escrito en el que pedía la devolución del “Templo de la Pastora” para demostrar que la Revolución no era contra la religión y la piedad, sino contra los abusos y las iniquidades de los soberbios sacerdotes fariseos”.³⁷⁵ Con esta visión, Gregorio lanzó un “plan de trabajo político internacional” para que se reconociera al gobierno carrancista en Estados Unidos y cuyas principales consignas eran:

PRIMERA. - Ganar la simpatía de los protestantes de los Estados Unidos es tener la opinión pública de allá en nuestro favor, porque la mayoría absoluta del pueblo americano es protestante. SEGUNDA. – Los protestantes de México son carrancistas buenos y leales, y en muchas partes se levantaron en armas los ministros con todo y sus congregaciones; y al declararse la infidencia de Villa, ellos se han venido con

³⁷¹ Padilla Rangel, Yolanda, “Anticlericalismo carrancista”, pp. 454-455.

³⁷² Bastián, *Protestantismo y sociedad*, op. cit., p. 124.

³⁷³ Archivo CEHM, Fondo XXI, l. 4772, c. 43, d. 1, f. 1. Carta de Andrés Osuna a Venustiano Carranza. 1915.

³⁷⁴ *El Abogado Cristiano (AC)*, 2 de septiembre de 1915, p. 277.

³⁷⁵ Archivo CEHM, Fondo XXI, l. 17149, c. 150, d. 1, f. 1, 2. Reflexiones sobre la devolución del Templo de la Pastora. s/a.

nosotros y los que no pudieron, declararon desde luego su inconformidad con los reaccionarios y siempre han estado de nuestra parte.³⁷⁶

A estas muestras de apoyo de protestantes al constitucionalismo, se sumaron las opiniones de otras figuras carrancistas. En agosto de 1914 Modesto Rellano informó que se había topado con un obispo protestante en la ciudad de Nueva York, el cual estaba muy interesado en el “movimiento episcopal de México”. Rellano le garantizó que el nuevo gobierno respetaría la libertad de cultos y ofrecía un “libre campo de acción” para sus iglesias; a cambio pedían apoyo moral ante la opinión pública estadounidense.³⁷⁷ Por su parte, en abril de 1915 Carlos Félix Díaz, director de *El Eco de México*, órgano del constitucionalismo en el suroeste de Estados Unidos y con sede en Los Angeles, le escribió a Carranza para sugerirle que hiciera algo con el clero protestante, ya que se había dado cuenta del “antagonismo que existe entre esa secta y la católica”, lo cual podría servir para contrarrestar los trabajos que hacían los católicos para desprestigiar la causa.³⁷⁸

En México, por el contrario, había voces que pedían cautela ante esta posible alianza. En agosto de 1915 el mayor Raúl Argudín, acantonado en Orizaba, reconoció la labor de la Iglesia Protestante en Estados Unidos por apoyar al constitucionalismo, pero advirtió que esa cooperación debía ser en favor de la “justicia” y la “razón”, mas no “haciéndonos solidarios del carácter religioso” del protestantismo.³⁷⁹ Esta postura pudo deberse a la necesidad de los carrancistas por ganarse a la opinión pública mexicana, de mayoría católica, por lo que representantes del gobierno constitucionalista, como Luis Cabrera, tuvieron que aclarar que los actos de violencia anticlerical se debían a los excesos de la guerra civil y no eran una política de Carranza, cuyo gobierno garantizaría el ejercicio de cualquier culto.³⁸⁰

³⁷⁶ Archivo CEHM, Fondo XXI, l. 47, c. 1, d. 1, f. 1, 2. Proyecto trabajo político internacional. 1915. La afirmación de Velásquez de que todos los protestantes eran carrancistas carece de sustento, ya que hubo protestantes entre los adversarios del primer jefe, como los metodistas Ángel y Benigno Zenteno, generales zapatistas. De hecho, este último lanzó un “Proyecto para las colonias agrícolas militares”, esto con el fin de darle una salida al problema agrario, así como el establecimiento de escuelas y la prohibición de bebidas alcohólicas. Este plan nunca se llevó a cabo debido a la constante presión militar hacia los zapatistas. Véase en Fuentes Bazán, María Eugenia, “Los pastores metodistas Ángel y Benigno Zenteno”, pp. 337-339.

³⁷⁷ Archivo CEHM, Fondo XXI, l. 1282, c. 13, d. 1, f. 2, Carta de Modesto Rellano a Venustiano Carranza. 1914.

³⁷⁸ Archivo CEHM, Fondo XXI, l. 3701, c. 34, d. 1, f. 2. Carta de Carlos Félix Díaz a Venustiano Carranza. 1915.

³⁷⁹ Archivo CEHM, Fondo XXI, l. 5152, c. 47, d. 1, f. 1. Carta de Raúl Argudín a Venustiano Carranza. 1915.

³⁸⁰ Bastián, *Protestantismo y sociedad*, op. cit., pp. 137-138.

Con la victoria absoluta de los carrancistas en el campo de batalla y el llamado al congreso constituyente de 1917, la cuestión religiosa volvió a la mesa de discusión. Dentro del marco del artículo 3º, Carranza propuso que la educación oficial fuera laica y con plena libertad de enseñanza, lo cual permitía que las escuelas particulares confesionales, católicas y protestantes, siguieran ejerciendo sin la intromisión del Estado.³⁸¹ Esto no sólo incomodó al ala radical de los constitucionalistas, sino también diputados cercanos a Carranza, como Félix Palavicini, director del periódico *El Universal*, quien se refirió a los “sacerdotes protestantes” como oportunistas que recibían “con la mano derecha el sueldo de profesor laico, mientras que con la mano izquierda [...] dinero de las misiones protestantes de la República Norteamericana”.³⁸² Al final terminó imponiéndose la propuesta de los radicales de una educación laica tanto en escuelas públicas como privadas.

Los cambios constitucionales, que modificaron la relación del Estado con las iglesias de separación ha sometimiento, no mermaron la influencia política de individuos protestantes. Durante la presidencia de Carranza, Andrés Osuna fue electo gobernador de Tamaulipas, mientras que en el gobierno de Álvaro Obregón los hermanos Moisés y Aarón Sáenz ocuparon cargos en la Secretaría de Educación Pública y en la Subsecretaría de Encargado de Despacho respectivamente. Estos personajes hicieron creer que el protestantismo legitimó “el orden social “revolucionario” que favorecía el desarrollo de un capitalismo dependiente en manos de las burguesías nacionales y extranjeras”.³⁸³ No obstante, para la opinión pública mexicana el hecho de ser protestante era algo escandaloso. Cuando en 1929 Aarón Sáenz compitió por la candidatura presidencial fue acusado de reaccionario, enemigo de la revolución y de “obispo protestante”.³⁸⁴ Aunque sería debatible si esto fue un factor decisivo para su derrota en la carrera presidencial, lo cierto es que Sáenz no hizo esfuerzos para conciliar o negociar con sus rivales políticos, siendo su acto más importante la reunión que sostuvo con empresarios en la Ciudad de México.³⁸⁵

El acercamiento al grupo obregonista por parte de los Saénz les granjeó la enemistad de políticos como José Vasconcelos. Luego de su renuncia a la Secretaría de Educación Pública

³⁸¹ Fuentes Bazán, María Eugenia, “La educación metodista y la Constitución de 1917”, p. 135.

³⁸² *El Universal*, 13 de marzo de 1917, p. 7.

³⁸³ Bastián, *Protestantismo y sociedad*, op. cit., p. 190.

³⁸⁴ Salmerón Sanginés, Pedro, “El primer candidato del partido de Estado”, p. 15.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 79.

en 1924 y de su derrota en la campaña presidencial de 1929, el abogado oaxaqueño escribió desde San Antonio, Texas, una autobiografía en la que concibió el concepto de *protestantización* para referirse a la injerencia de una cultura religiosa extranjera en la política mexicana. De acuerdo con sus memorias, dicha postura comenzó a radicalizarse desde que estableció el Departamento de Enseñanza Indígena con el propósito de castellanizar a este sector de la población, para que después se integraran al sistema educativo convencional; método que era contrario a la supuesta propuesta protestante que “aborda el problema de la enseñanza indígena como algo especial y separado del resto de la población”.³⁸⁶ Aunque estas opiniones las haya vertido para desprestigiar a sus rivales políticos, desde la década de 1920 se tenían noticias de misiones protestantes en Chiapas, donde los presbiterianos fundaron una iglesia en el municipio de Mazapa de Madero, lo que fue aprovechado por Moisés Sáenz para facilitar la relación de los protestantes con el gobierno.³⁸⁷

Tal y como les pasó con la élite política y económica porfiriana, los protestantes tampoco pudieron seducir a la nueva clase dirigente revolucionaria, más interesada en fortalecer sus lazos con los sectores populares. Además de conformar una minoría, la desunión por causa de sus diferencias doctrinales fue un componente que contribuyó a que su impacto en la sociedad fuera minúsculo. Los ministros protestantes mexicanos trataron de fundar organizaciones para fortalecer su labor misionera, tales como la Unión Nacional Mexicana de Esfuerzo Cristiano o el Comité Nacional de Evangelismo. Fue hasta 1923 cuando se plantearon establecer una Iglesia Evangélica Nacional, lo que implicaba que cada denominación se separara de su matriz en el extranjero y que se sostuvieran con sus propios recursos a fin de unirse en una sola agrupación.³⁸⁸ Este proyecto nacionalista, que pudo haber permitido que los políticos protestantes contaran con una base de apoyo sólida y conformar un contrapeso plausible contra el catolicismo, no se concretó porque no todas las denominaciones tenían la misma capacidad de autofinanciarse y además porque ya se estaban concretando proyectos de autonomía, como la conformación de una Conferencia General (un cuerpo de gobierno) metodista mexicana prevista a establecerse en 1930.

³⁸⁶ Tomado de la compilación que realizó el INEHRM, Vasconcelos, José, *La creación de la Secretaría de Educación Pública*, p. 77.

³⁸⁷ Hernández Castillo, Rosalva, “Protestantismo, identidad y poder”, p. 104.

³⁸⁸ Castillo Jiménez, Consuelo, “El nacionalismo mexicano metodista”, pp. 78, 79.

En este entorno de reconfiguración política nacional y de replanteamiento de las misiones protestantes a su posible nacionalización, emergieron nuevas congregaciones pentecostales, cuyos miembros jamás habían participado en la política o que lo hicieron antes de haber cambiado de religión. Ese es el caso de David Ruesga, quien junto con su padre y su tío militaron en las filas villistas hasta que fue herido y se trasladó a California. La posterior conversión de él y de su esposa al pentecostalismo en Estados Unidos, los animaron a fundar una misión en México, para lo cual sí requerían de capacitación y financiamiento del extranjero, en su caso de las Asambleas de Dios.³⁸⁹

3.2.1 LA APLICACIÓN DE LA LEY

Como parte del sometimiento de la Iglesia católica por parte del Estado, la Constitución de 1917 estableció, en su artículo 130°, que las “agrupaciones religiosas denominadas iglesias” carecían de personalidad jurídica.³⁹⁰ En la práctica esto significó que tanto los templos de culto como los ministros que los dirigirían estarían bajo la tutela del Estado mexicano, es decir, que la autoridad civil tendría la última palabra para facultar el ejercicio de los sacerdotes o pastores por encima de las disposiciones de la Arquidiócesis, para los católicos, o las Juntas Misioneras, para los protestantes. Otro aspecto destacable del 130°, del que se profundizará más adelante, fue el de incluir a los vecinos aledaños a los centros de culto, quienes por medio de una junta debían avisar a la autoridad municipal sobre la designación o cambio del encargado de los templos, así como los objetos destinados para el culto.³⁹¹

El recrudecimiento de la guerra cristera, que para 1929 se encontraba en una fase de estancamiento, orilló a que los obispos buscaran llegar a un arreglo con el gobierno, no para derogar los artículos constitucionales y sus leyes reglamentarias que les afectaban, sino para que conservaran cierta libertad de acción.³⁹² Para la administración de Calles, en cambio, la legislación de 1926 tenía como propósito obedecer el marco legal y no se trató de una campaña antirreligiosa, de la que se aprovechó el clero católico para entrometerse en la vida pública mexicana. Esto se demostró poniendo de ejemplo a los ministros de iglesias

³⁸⁹ De la Luz, *El Movimiento pentecostal*, op. cit., pp. 56, 57.

³⁹⁰ *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Provisional de la República Mexicana*, 5 de febrero de 1917, p. 159.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 160.

³⁹² Mutolo, Andrea, “La Iglesia mexicana después de los arreglos”, p. 44.

protestantes, los cuales manifestaron su respeto y obediencia a la ley apartando a sus misioneros extranjeros de los actos de culto.³⁹³ Con el interinato de Portes Gil, la política religiosa del gobierno se avocó al cumplimiento estricto de la legislación sin prestar atención en los arreglos acordados con los prelados. Desde luego, la aplicación de estas leyes incluyó a las agrupaciones protestantes, cuyas propiedades pasarían a ser nacionalizadas.

La opinión pública, a través de la prensa, se congratuló de ello porque demostraba que las normas se cumplían sin consideraciones especiales. En septiembre de 1930, el periódico *El Universal Gráfico* anunció que la Procuraduría General de la República acababa de promover la nacionalización de todos los bienes de la Iglesia Metodista Episcopal, integrada por catorce inmuebles.³⁹⁴ No obstante, los metodistas contestaron, por medio del pastor Pedro Flores, que esas propiedades fueron compradas con dinero de misioneros extranjeros; declarando así lo que los protestantes mexicanos no tenían motivos para sentirse afectados o para percibir que gozaban de privilegios.³⁹⁵

La aplicación de estas medidas por las autoridades civiles y la aceptación por parte de la opinión pública, así como las críticas por parte de los católicos y la aparente indiferencia de los protestantes, se puede comprender dentro de un marco amplio de acción política en el que el Estado pretendía corporativizar a la sociedad mexicana. Con la mirada en este objetivo, lo religioso fue considerado como un obstáculo que había que restringir lo más posible hacia el ámbito de lo privado, lo que implicó que había que *desfanatizar* a la población. Luego de una visita a la Sierra de Puebla en 1927, Moisés Saénz señaló la necesidad de incorporar a los indígenas a la civilización por medio del combate al fanatismo que se manifestaba en vicios, supersticiones y “las herencias del pasado”.³⁹⁶ A nivel local, el proceso de desfanitización produjo políticas hostiles hacia lo religioso, como en Tabasco, donde la Dirección de Educación Pública de la entidad promovió desde congresos escolares antirreligiosos y científicos, hasta la sustitución de fiestas religiosas por fiestas agrícolas y la conformación

³⁹³ Puente Lutteroth, María Alicia, *Movimiento cristero*, p. 78.

³⁹⁴ Archivo CEHM, Fondo CCCXVII, c. 21, d. 499, f. 1. Nacionalización de bienes de la Iglesia Protestante. 6 de septiembre de 1930.

³⁹⁵ Archivo CEHM, Fondo CCCXVII, c. 21, d. 554, f. 1. Sobre la nacionalización de bienes de la Iglesia Metodista. 9 de septiembre de 1930.

³⁹⁶ Di Giuseppe, Massimo, “Las políticas de “desfanitización” en el México indígena”, p. 176.

de grupos como la Liga de Maestros Ateos o los Camisas Rojas, estos últimos integrados por jóvenes que confiscaban altares familiares.³⁹⁷

Pese a su condición minoritaria, los protestantes no fueron del todo inmunes a la política de desfanatización. Durante la gestión de Tomas Garrido Canabal en Tabasco fueron confiscados varios templos presbiterianos, uno de los cuales fue habilitado como mercado. Esto ocasionó que los creyentes se dispersaran, lo que paradójicamente les ayudó a expandirse y formar agrupaciones como la Sociedad Femenil Bethesda y la Sociedad de Obreros San Pablo, muy activas en la distribución de folletos y biblias.³⁹⁸ Por el contrario, en Chiapas el gobernador Victórico Grajales emprendió una campaña de desfanatización que sólo afectó a los católicos, mientras que los protestantes no fueron molestados. Esto se debió a que la misión presbiteriana dejó efectos prácticos sobre sus adeptos, como el rechazo a tomar cargos en fiestas religiosas o a consumir alcohol; de esta manera, la praxis protestante entre los indígenas chiapanecos no era incompatible con el ideal nacionalista mexicano, lo que contribuyó a forjar una identidad ética, nacional y religiosa.³⁹⁹

Con respecto a los pentecostales, los ministros mexicanos supieron aprovechar la legislación a su beneficio. Tomando en cuenta que el artículo 2° de la Ley de Cultos de 1926 definía a un ministro como aquel que “ejecuta actos religiosos o ministra sacramentos propios del culto a que pertenece, o públicamente pronuncia prédicas doctrinales, o en la misma forma hace labor de proselitismo religioso”,⁴⁰⁰ los misioneros extranjeros podían realizar actividades como profesores o gestores de recursos con las organizaciones del exterior. De la Iglesia de Dios, por ejemplo, el pastor David Ruesga utilizó a la misionera Anna Sanders como profesora de seminario en la materia “Sanidad Divina”.⁴⁰¹

Con esta dinámica, sin embargo, un misionero extranjero podía pasar como profesor y en la práctica dirigir cultos religiosos, violando así la ley. Esta sospecha fue tomada en serio por las autoridades. En 1931 el Departamento de Investigación de la Secretaría de Gobernación abrió una investigación a Axel Anderson para averiguar si ejercía como ministro. El agente

³⁹⁷ Tostado Gutiérrez, *El intento de liberar a un pueblo*, pp. 50-53.

³⁹⁸ Martín Díaz, Josefa Guadalupe, *Experiencias de las asociaciones femeniles evangélicas*, pp. 143, 144.

³⁹⁹ Hernández Castillo, *op. cit.*, pp. 103, 106, 107.

⁴⁰⁰ *Diario oficial de la Federación*, 2 de julio, *op. cit.*, p. 1.

⁴⁰¹ De la Luz, *El Movimiento pentecostal*, *op. cit.*, p. 140.

que dirigió la pesquisa, y que firmó como “agente núm. 6”, fue al inmueble donde se celebraban cultos, en la Calzada de los Misterios de la Ciudad de México, y en el que también vivía Anderson con su esposa y cinco hijos. Resultó que el misionero sueco había dejado el país en enero de 1928 y había regresado en 3 de febrero de 1930, manifestando que se dedicaba al periodismo. Cuando dejó el país, le había dejado la propiedad de la casa al pastor David Ruesga y el permiso de la Secretaria de Gobernación al pastor Esteban Chávez. Para contrastar la información, el agente 6 entrevistó a Ruesga y éste le dijo que Anderson “ha pretendido tener un hombre de paja en el señor Chávez para escudarse y violar las leyes del país”. Por su parte, Chávez mencionó que sí estaba efectuando cultos en la casa, pero que sólo asistían sus familiares. Al no presenciar actos de culto público, el agente concluyó que se trató de un asunto de “celos y egoísmo de profesión” entre Ruesga y la dupla Anderson-Chávez.⁴⁰²

Volviendo a la fracción del 130° constitucional relacionado con la participación de los vecinos, los pentecostales también integraron juntas vecinales para obtener permiso de construcción o habilitación de inmuebles para el culto. En algunas peticiones se vertía un lenguaje religioso para exponer sus motivos, como la solicitud de los vecinos pentecostales del municipio de Joquicingo, Estado de México:

Los que suscriben habitantes del pueblo auxiliar de Techuchulco de Allende [...] le manifestamos con todo el respeto [...] que: En virtud de haber aceptado el Evangelio, por convicción, en el movimiento denominado las asambleas de Dios, y de tener la necesidad de adorar al único Dios verdadero; deseamos se oficie el Evangelio en este pueblo, y teniendo nosotros como principio acatar las Leyes que nos rigen, tenemos el honor de dirigirnos ante el cargo del que usted está Ud. investido, para suplicarle de la manera más atenta y respetuosa influya ante el Gobierno del Estado para que se nos permita oficiar el Evangelio [...] Como la solicitud está basada en la razón, teniendo la seguridad que se nos conceda nuestra petición, y por lo tanto, hacemos saber la buena disposición de uno de los vecinos evangélicos de este lugar consistente

⁴⁰² AGN, Fondo SEGOB, s. DIPS, c. 291, clasf. 340(5.1)-24, exp. 01, f. 1-3. Axel Anderson, sueco, investigado por ejercer como ministro evangélico sin permiso. Marzo 1931.

en donar un local para construir un Templo donde se llevarán a cabo los servicios si es que el supremo Gobierno lo concede.⁴⁰³

Aunque en este expediente no aparece un encargado del posible templo, las autoridades contestaron de forma positiva a la solicitud debido a que el inmueble no suponía “ningún perjuicio para la sociedad ni para ninguna otra persona”.⁴⁰⁴ Bajo la perspectiva del funcionario que autorizó la construcción, el hecho de que estos creyentes expusieran de manera directa sus intenciones religiosas no los volvía fanáticos. Por su parte, es posible que estos pentecostales no hayan dado mayores detalles sobre sus prácticas, como la creencia de la sanación; no por un temor a que les negaran el permiso, sino porque aquella información no debía ser relevante para un gobierno que, constitucionalmente, estaba comprometido en no inmiscuirse en la vida interna de las agrupaciones religiosas. De igual manera, es factible suponer que la razón por la que no hayan mencionado a un dirigente de aquella congregación fue porque la iglesia Asambleas de Dios aún no les había designado a uno.

El nombramiento de ministros y su autorización por parte del gobierno fue un elemento esencial de la legislación de culto externo. Para las congregaciones locales, cuya forma de gobierno era más autónoma, la designación de sus líderes dependía de una decisión colegiada de sus miembros que se basaban en el carisma y las aptitudes del candidato. Cuando a alguna congregación se le imponía a un pastor, los miembros descontentos podían acudir a las autoridades para que dieran su fallo. En enero de 1949 la junta vecinal del templo pentecostal de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, ubicada en la ciudad de Guadalajara, se quejó porque el ministro Manuel Retes López ocupó el templo de manera arbitraria. Al año siguiente, la situación empeoró a causa del remplazo de Retes por el pastor Manuel Ramírez Rodríguez, un aparente desconocido que era apoyado por una minoría de los congregantes; mientras que la mayoría, incluidos los integrantes de la junta vecinal, solicitaron aceptar a Mariano Rizo Ramírez como ministro y encargado del templo.⁴⁰⁵

⁴⁰³ AGN, Fondo DGG, c. 21, folder 2/343(12)/10, f. 1. Templo Evangélico Asambleas de Dios. 13 de noviembre de 1941.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, f. 4.

⁴⁰⁵ AMG, Ramo iglesia, c. 4, c. 1. Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Agradezco a la Maestra Karla Isabel Arceo Ayón, de la Universidad de Guadalajara, por facilitarme este expediente.

Esta contienda no fue menor, ya que no sólo estuvo en juego la tenencia de un templo. Aunque no hay datos sobre el número exacto de sus integrantes, el inventario recogido por la junta vecinal daba una idea de su capacidad. Entre los objetos mencionados destacaron dieciséis bancas, un piano, una guitarra, una biblia, cuadros de pasajes bíblicos, una pizarra, floreros y lámparas.⁴⁰⁶ Dentro de la perspectiva pentecostal, el piano y la guitarra constituyeron los objetos más importantes para esa congregación debido a que eran esenciales para realizar los cultos religiosos, que podían enardecer a los fieles mediante rituales como el hablar en lenguas y las oraciones de sanación. Bajo esta lógica, el líder que supiera gestionar estos servicios religiosos se habría ganado la legitimidad necesaria para quedar como titular del templo.

Por desgracia, en los documentos del expediente no hubo mención alguna sobre el carisma de los pastores en disputa, ya que la autoridad civil se limitó a indagar si se estaba violando la ley. Para tal fin en 1947 se envió al agente José N. Valtierra, a investigar el conflicto, mismo que visitó el lugar un domingo en la mañana. En el lugar encontró a la señorita Martha Varela, la cual le comentó que había un pequeño grupo que protegía al ministro Retes López en contra de la mayoría de los feligreses que le reprocharon su mala conducta y que era manejado por los hermanos Gaxiola, dirigentes de la Iglesia Apostólica de la Fe. Cuando encontró Retes, el agente Valtierra lo invitó a reunir a los feligreses del templo para que se conociera la opinión de ambas partes, pero éste se negó argumentando que necesitaba el permiso de sus superiores y que aquellos que estaban en su contra no pertenecían a la congregación. Cuando este ministro fue sustituido por Ramírez Rodríguez el conflicto continuó y para abril de 1950 se envió al agente Andrés Chavira, quien encontró a éste oficiando un culto a once adultos y dos niños. De nuevo se trató de una minoría, puesto que Chavira preguntó a otros miembros sobre el número fieles y le respondieron que eran ciento veinticuatro. Pese a ello, la junta vecinal decidió respaldar a Manuel Ramírez y en julio de ese mismo año Mariano Rizo hizo entrega del inmueble y sus bienes.⁴⁰⁷

Por otro lado, el expediente de este caso incluyó una fotografía del respectivo templo, en la que se marcó con una cruz a otro ministro Esquivel Ballesteros, al que se le identificaba

⁴⁰⁶ Ídem.

⁴⁰⁷ Ídem.

como miembro del templo y que a favor del ministro Rizo Fernández. En la imagen (ver anexo) se observa a un grupo de más de cincuenta personas distribuidas en nueve de las bancas. Aunque no se especifica la fecha en que fue tomada, se intuye que fue tomada en diciembre, ya que en el muro fueron pintadas campanas con arreglos florales. En la esquina inferior derecha se encuentra el piano que se mencionó en el inventario. En cuanto a Ballesteros, la marca de cruz, que no es tan visible, lo ubica en la cuarta banca, de adelante para atrás. Dado que todos los hombres de la imagen llevan puesto una corbata y otros un saco, no hay una identificación distinguible del líder, lo que sugiere que se pretendía dar la impresión de una congregación con una dirigencia era horizontal y no autoritaria, tal y como percibían a la administración de Retes.

Aunque el expediente no arrojó detalles sobre las supuestas conductas de los ministros que dividieron a la congregación pentecostal de Guadalajara, hubo otros casos de centros de culto que incomodaron a sus vecinos debido a las prácticas que realizaban, lo que permite visualizar cómo fueron percibidas las prácticas pentecostales. En noviembre de 1950 los residentes de la Colonia Hidalgo de la ciudad de Tijuana, Territorio Norte de Baja California, presentaron una queja ante las autoridades debido a que en la Iglesia Pentecostal Libre tenían sus reuniones con instrumentos musicales a altas horas de la noche, lo que no les permitía dormir. Para que su caso llamara más la atención, los vecinos mencionaron que el ministro que dirigía ese templo era residente en Estados Unidos y solicitaron que el centro de culto fuera transformado en escuela.⁴⁰⁸

3.2.2 ¿GOBIERNO CONTRA EL PENTECOSTALISMO?

En marzo de 1928 el pastor Encarnación Meza solicitó permiso para abrir al culto público un templo de la Iglesia Cristiana de la Fe Apostólica Pentecostés ubicado en la Colonia Zaragoza, en Mexicali. Sin embargo, el gobernador del Distrito Norte de la Baja California opinó que la solicitud no debía proceder. El motivo, porque se estaban realizando prácticas:

[...] que consisten en actos fanáticos repugnantes, en pugna con los más elementales requisitos de la higiene, pues, presas de una especie de fervor espasmódico, afectan contorsiones y se revuelcan muchas veces entrelazados hombres y mujeres; y como

⁴⁰⁸ AGN, Fondo DGG, c. 34, folder 2/343(30)18, f. 1. Iglesia Pentecostal Libre. Todo lo relativo. 13 de noviembre de 1950.

tales individuos no se distinguen por su limpieza no sobriedad, resulta que sus reuniones vienen a ser verdaderos focos de infección, sin tener nada de edificantes. A tal grado han llegado en sus prácticas, que la Delegación Sanitaria se vio obligada a clausurar un Templo que los mismos tenían en el Barrio de Pueblo Nuevo, de esta Ciudad.⁴⁰⁹

El funcionario del consejo municipal que vio y reportó las actividades de este grupo describió, a su manera, las prácticas propias de una congregación pentecostal. Una ceremonia cargada de emotividad en la que sus asistentes se entregaban al ritual de hablar en lenguas, el cual se podía manifestar en arrebatos corporales como revolcarse en el piso y en las que quizá se oraba por la sanación de algún enfermo. Lo anterior es plausible gracias a que un pastor llamado Pedro Ceniceros, encargado del templo del barrio de Pueblo Nuevo, manifestó que les habían dado el permiso correspondiente por haber cumplido con lo estipulado en la ley. Así mismo, defendió su credo religioso argumentando que éste venía de Estados Unidos, una nación civilizada, y que por lo tanto su fe se sustentaba en la moralidad. De igual modo, justificó la clausura del templo por la acusación de que allí entraban personas “escrofulosas y tuberculosas”, algo que él no negó. Por lo mismo, se comprometió a tener el templo “debidamente desinfectado” y “negar la entrada a los cultos a personas enfermas”.⁴¹⁰

Volviendo al centro de culto de la Colonia Zaragoza, el ministro Meza acusó de calumniosa las declaraciones de la Secretaría del Consejo Municipal sobre los hombres y mujeres que se revolcaban en el suelo. Dijo que, con base en el temperamento y moralidad de su credo, ellos nunca permitirían algo así, además de que ninguna religión ejecutaba tales prácticas. Pese a sus argumentos, en 1929 le fue negada otra petición de apertura.⁴¹¹

Por su parte, Ceniceros continuó solicitando que reabrieran el templo que le clausuraron. En junio de 1931 escribió una carta en la que aceptó que en el inmueble habían entrado tuberculosos y escrofulosos, pero aclaró que esa información era inexacta y que no iba a esclarecerla. En vez de eso, apeló al “espíritu de tolerancia y de buena voluntad del ciudadano Presidente” para suplicar que reabrieran el templo con el compromiso de apegarse a la ley y

⁴⁰⁹ AGN, Fondo DGG, c. 21, folder 2/344(30)5, f. 1. Solicita permiso para la apertura de un templo denominado “PENTECOSTES”, en la Colonia Zaragoza.

⁴¹⁰ Ibid., f. 3.

⁴¹¹ Ibid., f. 7, 12.

atender cualquier indicación.⁴¹² El asunto concluyó con la opinión del gobernador del territorio bajacaliforniano, Carlos Trejo Lerdo, que estimó que no debían aprobarse la reapertura del templo, pues pertenecía a una “secta de origen negro” y que había llegado al país por culpa de los estadounidenses. Al reverso de la hoja se mencionó un motivo menos nacionalista para negarles la reapertura, el inmueble ya había sido ocupado por las oficinas de la Policía Fiscal y de Campo.⁴¹³

Dado que ni los ministros pentecostales Meza y Ceniceros quisieron o no supieron cómo dar una explicación sobre los rituales que dirigían, las autoridades utilizaron su caso como precedente para prohibir otras solicitudes relacionadas con esta agrupación pentecostal. En abril de 1928 le negaron apertura de un templo en Tijuana a Segismundo U. Saiz, de la Iglesia Apostólica de la Fe Cristiana Pentecostal, por las mismas razones que a los anteriores: “las prácticas religiosas a que se entregan los adeptos a esta Fé, consisten en actos fanáticos y repugnantes” y que constituían focos de infección.⁴¹⁴

Esta experiencia no pasó desapercibida para otros ministros pentecostales. En febrero de 1948 el pastor Severo L. García, de la Iglesia Santa Pentecostés Mexicana, solicitó la autorización de un centro de culto que estaba por terminarse en el barrio Bella Vista, de Mexicali y enfatizó que reunieron “las condiciones higiénicas y sanitarias que se requieren”.⁴¹⁵ Aunque en el expediente no hay un documento que indique que el ministro obtuvo la aprobación, tampoco hay uno que lo denegara. En cuanto al nacionalismo, los pastores debieron demostrar que no practicaban una religión extranjerizante. En 1936 el pastor Gavino Eduardo Rodríguez, de la Iglesia Libre Pentecostal de México, pidió la aprobación del templo argumentando que las normas de su iglesia no afectaban “la sana labor de nuestros Gobernantes” y que deseaban hacer “LABOR DE PATRIA, legando a nuestros hijos un ejemplo digno a imitarse ya que en verdad el VERDADERO CRISTIANO, está preparado para ser un buen padre, buen hijo como un buen ciudadano”.⁴¹⁶ Para su desgracia,

⁴¹² Ibid., f. 21.

⁴¹³ Ibid., f. 24.

⁴¹⁴ AGN, Fondo DGG, c. 21, folder 2-344(30)6, f. 4. Solicita permiso para establecer una Iglesia Pentecostés. 1928.

⁴¹⁵ AGN, Fondo DGG, c. 34, folder 2/343 (30) /12, f. 1. IGLESIA SANTA PENTECOSTES. Todo lo relativo a la citada. 1948.

⁴¹⁶ AGN, Fondo DGG, c. 34, folder 2.343(30) 20392, f. 1. IGLESIA LIBRE PENTECOSTES DE MEXICO. TIJUANA. 1936

las autoridades opinaron que en la zona donde pensaban establecer su templo había otro destinado al culto protestante y por lo tanto, negaron el permiso con el pretexto de evitar “un amento de templos en desproporción notoria con la importancia del lugar”.⁴¹⁷

En su solicitud, el pastor Rodríguez incluyó las firmas de treinta y nueve de sus fieles y un plano proyecto del templo a construir (ver anexo). Las medidas del plano están incompletas y sólo mencionan que la planta del inmueble mide 33 pies de largo (aproximadamente 10 metros). El diseño del templo consiste en una puerta principal con dos escalones y dos ventanas al frente. En su interior se distingue una plataforma con tres escalones y lo que parece ser una puerta y una ventana a los costados. La disposición de las ventanas sugiere que se preocuparon por tener un espacio ventilado y el boceto de la fachada apunta a que se planeaba construir con materiales pétreos. Con base en el número de fieles, se puede decir que la construcción fue diseñada para evitar el hacinamiento y los focos de infección. No obstante, se trata de un espacio en el que se otorga un papel importante al pastor en su papel de gestor de servicios religiosos, que se refleja en la posición y tamaño de la plataforma.

Los casos anteriores no son concluyentes para afirmar que hubo una especie de persecución hacia el pentecostalismo con base en las prácticas que efectuaban. Si bien la percepción de las autoridades que fueron testigo de dichas actividades fue bastante severa, ésta cayó sobre la agrupación Iglesia Apostólica de la Fe Cristiana Pentecostal, que tuvo que ceder un inmueble para uso del gobierno, mientras que a otras se les permitió ejercer. Por el contrario, las autoridades estuvieron más concentradas por el surgimiento de diversos grupos religiosos en Baja California diferentes al católico, como los pentecostales, los metodistas, los bautistas, los nazarenos e incluso los espiritistas. Por esta razón, los casos tomados por Gobernación guardaron relación con las probables violaciones a la ley en materia de culto externo, cuyo foco de atención se delimitó hacia los ministros y los templos.

Estas solicitudes no fueron exclusivas del territorio bajacaliforniano. En mayo de 1933 Juan Sosa, vecino de la colonia Bella Vista de la ciudad de Reynosa, Tamaulipas, denunció a un grupo de pentecostales porque la casa donde realizaban su culto no fue registrada ante las autoridades y por las reuniones que hacían entre las 11 y las 12 de la noche. Al

⁴¹⁷ Ibid., f. 6.

confrontarlos, afirmó que le dijeron que no tenían la necesidad de solicitar permiso a la autoridad civil porque “tienen el permiso por Dios”.⁴¹⁸ La gravedad de la situación percibida y relatada por los denunciantes permitía conocer a detalle la *praxis* pentecostal, tal como sucedió en mayo de 1940 cuando el pastor de la Iglesia Independiente Misión Bethel, Guadalupe L. Rodríguez, junto con diez vecinos, solicitaron la habilitación de un local “con techo de tierra sin mueble”, en el municipio de Bácum, Sonora. Por razones desconocidas, quizá porque tardaron las pesquisas al respecto, el presidente municipal dio su opinión negativa hasta 1942. En ella manifestó la preocupación por este grupo, al que consideró como un “amago para la vida de los adeptos” porque se dieron “casos en los cuales quieren curar a sus enfermos por medio de oraciones y prohibiéndoles terminantemente el uso de medicinas”, y además porque hacían actos “ridículos y escandalosos” como llorar en público.⁴¹⁹

Ante estos casos, ¿qué opinión tenían las autoridades sanitarias al respecto? En primer lugar, los expedientes del caso de la Iglesia Apostólica de la Fe Cristiana de Mexicali no contaban con algún informe de la Delegación Sanitaria que supuestamente había clausurado los centros de culto, por lo que se puede sospechar que esto fue una decisión unilateral del consejo municipal en contra de esa agrupación. Este supuesto se refuerza debido a que durante los años en que se efectuó la clausura de los templos, los delegados sanitarios de Mexicali dieron prioridad a otras cosas como atender la tuberculosis en zonas cercanas a establos, informar sobre la venta de bebidas embriagantes o combatir el tráfico ilícito de drogas enervantes.⁴²⁰ Estas actividades se realizaban dentro de las competencias del llamado Código Sanitario de los Estados Unidos Mexicanos, promulgado el 6 de marzo de 1926 por el presidente Plutarco Elías Calles. Sin mencionar asuntos religiosos o de medicina tradicional, esta legislación reconocía a los templos como “centros de reunión” y cómo tales debían cumplir con ciertas medidas, especialmente:

⁴¹⁸ AGN, Fondo DGG, c. 15, folder 2.347 (24)12, f. 1. COLONIA BELLA-VISTA. Calle 5 de Mayo. Denuncia violaciones cometidas a la ley de cultos, por miembros de una Iglesia PENTECOSTES. 1933.

⁴¹⁹ AGN, Fondo DGG, c. 24, folder 2/343(22) /2, f. 10. MISION BETHEL. Bácum, Son. 1940.

⁴²⁰ Archivo Histórico de la Secretaría de Salud (AHSS), Fondo Salubridad Pública. Sección Servicio Jurídico, vol. 19, exp. 7; vol. 9, exp. 6; vol. 26, exp. 16. Durante de la búsqueda de información en este acervo, se investigó si las prácticas pentecostales podían ser tomadas como casos de charlatanería, pero lo casos que abordaban este término se referían a personas que ejercían la medicina con títulos profesionales falsos y por la distribución de propaganda de productos que ayudaban a curar enfermedades.

I.- Las condiciones de ventilación, para que sea suficiente y adecuada; II.- Las medidas para evitar incendios y su propagación; III.- Las medidas para hacer fácil y violenta la salida de los concurrentes; IV.- Las medidas para evitar malos olores y el desarrollo de enfermedades transmisibles; V.- El número y condiciones de los excusados, mingitorios, lavabos, tomas de agua, etc., necesarios para ciertos servicios; VI. – Los demás requisitos que el Departamento estime necesarios, atendiendo a las condiciones peculiares de cada uno de ellos.⁴²¹

Basados en las primeras tres medidas, sí es plausible suponer que algún delegado sanitario de Mexicali haya clausurado el templo pentecostal del barrio de Pueblo Nuevo, no por reprobar ciertas prácticas religiosas, sino por albergar a enfermos en un espacio que quizá no contaba con la ventilación adecuada y que además provocaba hacinamiento. Quizá por esta razón otras iglesias pentecostales, como la del barrio Bella Vista de Mexicali, se hayan esforzado por reunir con las condiciones “higiénicas y sanitarias” para que les aprobaran la habilitación de su templo.

Pese a la implementación de acciones para evitar clausuras, los desencuentros entre pentecostales y autoridades civiles continuaron. En 1955, durante una campaña de evangelismo en Mexicali, un grupo de médicos hizo que detuvieran al pastor Roberto Salazar, alegando que el ministro cobraba por sanar mediante la imposición de manos sobre los enfermos. Gracias a que el grupo pentecostal contó con el permiso del gobernador, salvo para hacer uso de la radio, el evento pudo continuar. Aunque no hay información para saber el delito que ameritó el arresto de Salazar, de nuevo salió a la luz la cuestión del espacio y sus condiciones sanitarias, ya que la campaña se realizó en un lote que prestó la Iglesia Metodista Libre y en donde se juntaron a unos cuatro mil asistentes.⁴²²

El asunto de las campañas merece una mención aparte ya que, al realizarse en centros de reunión no permanentes, quedaron al margen de la legislación de cultos y su aprobación dependió de las autoridades locales. En agosto de 1955 un pastor de apellido Espinosa realizó una campaña evangelística en Ciudad Obregón, Sonora, para lo cual rentó un lote en el centro de la ciudad. De acuerdo con la nota de *El Pastor Rural*, el evento atrajo a unas veinte mil

⁴²¹ *Diario Oficial de México*, 8 de junio de 1926, p. 347.

⁴²² *El Pastor Rural*, 15 de enero de 1955, p. 9.

personas, entre las que se encontraba un “Coronel Matus”, jefe de la tribu yaqui que fue sanado de un brazo que tenía paralizado. Durante el evento, las autoridades “civiles-militares se portaron cortésmente”.⁴²³ Sin entrar detalles sobre la cantidad de asistentes, la cual puede ser debatible, la nota proporciona indicios que pueden explicar tal convocatoria. Antes de la campaña, un grupo de iglesias de Sonora invitaron al pastor Espinoza, por lo que debieron hacer una acción de difusión y propaganda. A cambio de esto, el pastor invitaría a las personas que acudieron al evento a visitar una de aquellas iglesias. Este trato, que podía resultar benéfico para ambas partes, desveló una ausencia de líderes carismáticos que dependían de un tercero para mantener a sus fieles, algo que quedó evidenciado cuando la gente seguía preguntando por “el hermano Espinosa” tiempo después terminada su campaña.⁴²⁴

Por último, es probable que algunas personas, entre autoridades y población civil, hayan percibido las prácticas pentecostales como un acto de locura y que hayan sido tratado por instituciones psiquiátricas del Estado. Esto le ocurrió a Odón E., internado en el centro psiquiátrico La Castañeda después de regresar de Estados Unidos. De acuerdo con su expediente, mientras trabajaba en Texas, Odón fue invitado a reuniones pentecostales en las que experimentó rituales que incluían bailar y cantar “hasta el cansancio”, lo que continuó haciendo una luego de ser repatriado a México. Una vez recluido en La Castañeda, se le encerró para que dejara de “cantar, bailar y saltar”. Al final fue diagnosticado con “delirio religioso” y se le dejó libre.⁴²⁵

⁴²³ *El Pastor Rural*, 15 de agosto de 1955, pp. 4, 5.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁴²⁵ AHSS, Fondo. Manicomio General, Sección. Expedientes Clínicos, caja 153, exp. 51. Tomado de Ríos Molina, Andrés, “La psicosis del repatriado”, pp. 379, 380.

CONCLUSIONES

Al llegar al final de este recorrido se han vislumbrado algunas consideraciones que permiten concluir la investigación. Abordar un tema cercano a lo religioso, y a la faceta popular del protestantismo desde la disciplina de la historia, trajo consigo varios retos por la disponibilidad de fuentes y los pocos estudios previos con los que guiarse. Asimismo, significó una oportunidad para reconocer la vigencia de los estudios acerca de los protestantes en el México de la segunda mitad del siglo XX, más allá del periodo del porfiriato y la Revolución mexicana, lo cual contribuye a reflexionar sobre el desarrollo de una diversidad religiosa cada vez más visible en el país. La investigación se basó en tres ejes de análisis para intentar aclarar las interrogantes expuestas en la introducción, que fueron la irrupción del pentecostalismo como movimiento religioso, su faceta como religión popular y el imaginario externo hacia una religión minoritaria.

La historiografía sobre el tema religioso, que privilegiaba los estudios sobre las relaciones de la Iglesia con el Estado mexicano, ha prestado cada vez más atención al estudio de los creyentes y los modos en los que se relacionan con lo sagrado. En el caso de las comunidades protestantes, su florecimiento no se puede entender sin el proceso de modernización del país que atravesó el país a finales del siglo XIX. Este nuevo entorno favoreció la libre elección de creencias, las cuales se podían practicar en decenas de agrupaciones religiosas diferentes a la católica. Sin embargo, este proceso no fue acelerado, ya que el catolicismo se ha mantenido como la religión preferente de la mayoría de la población mexicana. Esto habla de las dificultades que los no católicos han tenido para incrementar su número e influencia en la sociedad, sobre todo para aquellos que tienen una vocación para atraer adeptos. Uno de estos grupos fueron los pentecostales, que no sólo ofrecieron servicios educativos como los protestantes, sino también soluciones para la vida cotidiana: la oferta del milagro de sanación.

En el primer capítulo se observó cómo el pentecostalismo se había desprendido de movimientos anteriores que reivindicaban el relato bíblico de *Hechos de los Apóstoles*, relacionados con los efectos que traía el contacto con el Espíritu Santo, no sólo para fines misioneros sino también para beneficios del creyente. Se trataba de un movimiento de renovación espiritual que permeó en varios sectores del protestantismo mundial, pero sobre

todo el estadounidense, entre los que destacó el metodismo y sus cultos de avivamiento cargados de efervescencia devota. La polémica que desataron estas prácticas manifestadas en forma de gritos, saltos, convulsiones y en algunos casos de glosolalia, provocó movimientos secesionistas que para finales del siglo XIX se estaban constituyendo como iglesias pentecostales. La más conocida de éstas fue la Azuza Street Mission de la ciudad de Los Ángeles, dirigida por un pastor afroamericano y a la que asistió una mujer mexicana llamada Romana de Valenzuela, quien a su vez llevó su nuevo credo hacia su natal Chihuahua. Su caso y el de otras personas revela un origen migrante e incluso fronterizo del pentecostalismo mexicano, que se desarrolló en un entorno más tolerante con la diversidad de creencias y que permitió entretejer vínculos de solidaridad para los que recién llegaban a un país con una lengua y cultura diferentes. Este proceso de conversión y arraigo entre los pentecostales mexicanos en Estados Unidos bien puede ser profundizado en investigaciones futuras.

Como se observó en la investigación, los cultos de avivamiento practicados en las iglesias protestantes en México, y en especial las metodistas, demuestran que hubo un interés por alentar servicios que apelaban a las emociones, tanto para atraer a nuevos adherentes como para renovar el fervor religioso de los ya conversos. La vigilancia que las autoridades eclesiásticas imponían para que esos cultos no se salieran de control y se volvieran extravagantes, impulsó a que varios miembros metodistas abandonaran su denominación y se unieran al pentecostalismo. Tal es el caso de Rubén Ortega y Francisco Olazábal, que se convirtieron en pastores pentecostales. En este sentido, fue relevante acercarse al origen metodista del pentecostalismo, ya que ambas denominaciones compartieron elementos que ni desde la disciplina antropológica ni sociológica se habían podido observar. Iglesias como la Apostólica de la Fe en Cristo Jesús incorporaron algunos modelos de organización del metodismo: la figura del obispo como líder principal y su presencia territorial gestionada con base en distritos. Este tipo de medidas hicieron que varias iglesias pentecostales se institucionalizaran para que pudieran sobrevivir al fundador de la congregación y a los líderes gestores de los cultos relacionados con el Espíritu Santo. Para trascender, estas comunidades tejieron nuevas formas de organización eclesial, de división de funciones, de espacios de adoctrinamiento y de socialización; servicios que, no obstante, ya brindaban el resto de las iglesias protestantes. Entonces ¿en qué consistió la oferta distintiva del pentecostalismo?

Si bien los pentecostales destacaron por promover experiencias religiosas emotivas, con las que pretendieron legitimarse frente a otros grupos cristianos, esto por sí solo no podría explicar su arraigo y crecimiento. Una línea de explicación que se propuso fue la práctica de la sanación milagrosa a través de las oraciones. Este elemento se distinguió de otros beneficios tangibles porque cualquiera podía ser objeto de una oración para mejorar su salud, a diferencia, por ejemplo, de los servicios educativos que ofrecían otros protestantes y que sólo favorecían de manera directa a niños y jóvenes. Como se vio en la investigación, la sanación por milagros no era empleada por las demás denominaciones, que en su lugar podían brindar servicios y capacitación de personal médico. Esta diferencia de opciones no sólo se debió a que iglesias como la metodista contaban con más recursos para establecer y mantener sanatorios, sino también por una concepción religiosa que, basada en la creencia del bautismo del Espíritu Santo, defendía la eficacia de la sanación por encima de cualquier medicamento o tratamiento convencional.

Este retorno a las creencias mágico-religiosas, ahora desde el protestantismo, abrieron el camino para la aparición de individuos que afirmaron tener el don de la sanación. Se conoce la existencia de aquellos predicadores taumaturgos por las denuncias que hacían otros sobre sus actividades, como el caso del “hombre de los milagros”, señalado en la publicación *Luz y Restauración*, o los apóstoles “Saulo y Silas”, mencionados en el libro de la historia de la Iglesia Apostólica de la Fe. En apariencia estos personajes podían ser casos aislados o incluso formar parte de un relato fabricado, al que le incluyeron detalles exagerados, por parte de las esas iglesias. Si embargo, al enfocarse en el contexto nacional es posible apreciar que esas prácticas taumatúrgicas no eran algo raro en México. Desde la Santa de Cabora o el Niño Fidencio, pasando por individuos que se hacían pasar por santos, hubo un considerable apego popular hacia aquellas figuras con propiedades sanadoras. En aquel entorno, aquellos personajes que se habían convertido al pentecostalismo, y que después readaptaron sus códigos doctrinales para beneficio propio, encontraron personas dispuestas a aceptar su mensaje y acatar sus normas, como la prohibición de usar medicinas. Esto habla de la necesidad de ciertos sectores sociales para acceder a servicios de salud que para ese entonces el Estado era incapaz de proporcionar. Analizar a estos personajes también sirvió para reforzar el planteamiento de que los líderes pentecostales no podían depender de esas

prácticas mágico-emotivas para que su congregación perdurara. En algún punto debían constituir una estructura organizativa.

Este proceso de institucionalización explica en buena medida el por qué las iglesias pentecostales de las que se tiene registro imprimieron periódicos en los que promocionaron los milagros de sanación a través de testimonios. La exposición de estos relatos en todos los periódicos pentecostales e incluso en algunos independientes, como *El Pastor Rural*, demostró que no se trataba de casos aislados o de testimonios repetidos en más de una publicación. De hecho, se han encontrado referencias de impresos pentecostales de Chile, Brasil y Colombia en los que también se publicaron testimonios, por lo que se trató de un fenómeno transnacional que merece la atención. Estos documentos, como fuentes para la historia, resultaron ser una ventana para observar el punto de vista del creyente, sin importar el cargo o funciones dentro de sus respectivas congregaciones. Esto marcó una diferencia con otras publicaciones protestantes anteriormente consultadas, cuyo contenido relacionado con los congregantes provenía de testimonios indirectos de los pastores extranjeros o mexicanos que informaban sobre sus viajes misioneros. El hecho de que la voz de los feligreses no apareciera de manera directa en esas fuentes periódicas no significó una falta de atención. La diferencia entre ambas publicaciones radicó en que la difusión de testimonios de milagros fue una forma de promocionar los dones que traía consigo el bautismo del Espíritu Santo, entre los que destacó la sanación como el que más beneficios podía impactar en el mundo terrenal. Por esta razón, en los periódicos pentecostales casi no se encuentran testimonios relativos hacia el don de hablar en lenguas desconocidas o el exorcismo.

Como relatos de vida, los testimonios pentecostales no sólo dan cuenta de la búsqueda de seguridad que tenían los creyentes, sino también aspectos de su vida cotidiana, así como su presencia geográfica. Con base en los datos obtenidos de los testimonios se puede establecer que el pentecostalismo se asentó más en zonas rurales que urbanas durante la primera mitad del siglo XX. No se trataba de una religión afincada en sectores que habían sido desplazados hacia las periferias de los centros industriales. El asentamiento de congregaciones pentecostales tuvo más relación con el lugar de origen de sus fundadores, como Andrés Ornelas en Pachuca, o la disponibilidad para encontrar espacios a medida que crecían en número de integrantes, como el MIEPI fundado en la zona de la Merced de la Ciudad de

México. Otra manera en que las iglesias pentecostales trataron de expandir su presencia fue a través de personas que hacían el papel de misioneros, sin importar que algunos no tenían mayor preparación que su experiencia individual. Este método fue muy común entre los fieles que se trasladaban por el interior del país y los migrantes que llegaban de Estados Unidos. No obstante, el éxito dependía de la capacidad para establecer congregaciones con el número de miembros suficiente para sostenerse e incorporar a más adeptos. Con esta lógica proselitista, es factible suponer que esos creyentes llevaran consigo ejemplares de aquellos periódicos y enseñaran, a través de los testimonios de sanación, los beneficios de convertirse al pentecostalismo.

El pentecostalismo hizo más uso de sus feligreses para que propagaran su oferta religiosa que cualquier otra denominación protestante. El hecho de que los pentecostales no hicieran distinción entre miembros a prueba y miembros en plena comunión, como lo planteaban los metodistas, hacía que un fiel devoto, sin importar el tiempo transcurrido desde su conversión, se considerara apto para compartir su nuevo credo y al mismo tiempo recibir adoctrinamiento bíblico. El caso de Romana de Valenzuela ejemplifica que los primeros a quienes se trataba de convertir eran los familiares, por lo que se hacía más importante llegar a las emociones a través de la experiencia que a un convencimiento con argumentos teológicos. Esto no significa que otros protestantes hicieran a un lado el aspecto emocional para atraer a nuevos seguidores, pues para esto servían los cultos de avivamiento, pero no pudieron ofrecer la posibilidad de acceder a beneficios espirituales palpables y en ocasiones inmediatos que la divinidad podía conceder a través de un milagro.

De acuerdo con la doctrina pentecostal, el milagro de sanación era producto de la oración. Los testimonios analizados dan cuenta de que esa práctica no era exclusiva de los pastores o de los propios enfermos. Se trataba de una actividad colectiva, que involucraba por igual a los líderes, obreros y congregantes para que oraran por la sanación de alguien enfermo. En una lectura a contrapelo, los testimonios dejan ver lazos de apoyo y amistad que permitían a la persona enferma sentirse acompañada. Si bien no se puede comprobar que la enfermedad se eliminó del cuerpo, el hecho de que en los relatos se mencione que los síntomas de dolor desaparecieron demuestra la eficacia que se otorgó a este don del Espíritu Santo. Ante la superación de una situación de crisis, no resultó extraño que varias personas se convirtieran

al pentecostalismo en agradecimiento. De igual manera, la sanación podía ser recibida por aquellos que contraían una enfermedad después de haberse convertido, demostrando que el pentecostalismo no enseñaba que tras el cambio de religión se adquiriría un cuerpo sano a perpetuidad. En los testimonios se hacía hincapié de que un pentecostal enfermo era el resultado de una vida espiritual poco grata ante la divinidad, o que se trataba de la acción de una voluntad superior que coadyuvará a mejorar su vida devocional. Cualquiera de estas explicaciones justificaba la ausencia de un milagro y cumplían la función de evitar que la legitimidad del don quedara mancillada. Conforme germinaron las nuevas generaciones de pentecostales, muchos de ellos con estudios superiores, la postura al uso de las medicinas debió ir modificándose.

Otros elementos que no se encontraron en los testimonios, ni en el resto de las fuentes documentales, fue el abandono de las personas al pentecostalismo por no haber obtenido un milagro. Dado que las publicaciones donde se encuentran estos relatos tenían un sentido de autopromoción, era evidente que no había cabida para ningún testimonio que pusiera en entredicho esa doctrina. Por el contrario, se observaron relatos de personas que buscaron en la medicina, el espiritismo y en prácticas chamánicas no especificadas una solución a sus problemas de salud. Bajo ese esquema de peregrinos de la fe, no es desatinado suponer que existieron pentecostales que buscaron alivio en otras confesiones religiosas que consideraron más eficaces. Esta movilidad de credos no se explicaría sin el proceso de modernización que propició el dismantelamiento del control que las instituciones religiosas tenían sobre los individuos. La modernidad llevó a que fueran las propias personas las que decidieran si permanecer en su comunidad religiosa o emprender una búsqueda de otras propuestas para expresar la fe. De esta manera, los relatos sobre aquellos que buscaron alternativas hasta incorporarse al pentecostalismo se acercan más al proceso de peregrinaje religioso que a uno de conversión religiosa.

La conversión al pentecostalismo fue otro de los grandes restos para observar en la investigación. Si bien en los testimonios se entiende que el individuo se convirtió cuando experimentó un milagro de sanación, se trata de un proceso gradual en la vida de la persona que en estos relatos no se exponen a simple vista. Su lectura dejó ver que los rituales como el bautismo en el Espíritu Santo o el bautizo en agua no eran condiciones previas que se

debían cumplir para recibir un milagro de sanación. De igual forma, al encontrarse con formas de oración colectiva no se puede saber si alguna de aquellas personas ya había pasado por tales experiencias o si se trataba de recién integrados en el grupo a quienes se les invitaba a participar o lo hacían por iniciativa propia. Al tratarse de un cambio de vida, la conversión se constituye como una narración que es perceptible a través de los relatos orales u escritos, cuyo fin es legitimar y propagar la religión evangélica, por lo que sufren de cambios constantes. Por esta razón la narrativa de un recién converso es diferente a la de otro con mayor tiempo de permanencia, la cual se pudo observar en los testimonios con mayores elementos bíblicos.

A partir de aquí, se puede concluir que los testimonios de sanación no fueron concluyentes en cuanto explicar las razones por las que un individuo toma preferencia por la denominación protestante pentecostal. Además de la salud, las personas tenían otras necesidades en los ámbitos laborales, familiares, existenciales, entre otras que se remitían a momentos de crisis. Asimismo, no se encontraron testimonios relacionados con el abandono de vicios, aspecto en el que trabajaron el resto de las iglesias protestantes a través de sociedades de temperancia. Otro de los elementos que no se halló en la documentación fue la obra asistencialista pentecostal, con la cual podrían ofrecer trabajo, redes de colaboración u otras alternativas que generaron sentido de pertenencia más allá de las manifestaciones religiosas. Ese tipo de asistencialismo ayudaría a explicar el por qué las mujeres se unían tanto al pentecostalismo como a otras religiones minoritarias. En entornos domésticos violentos, por ejemplo, estas sociedades debieron ofrecer un apoyo de acompañamiento con el que podían soportar tal situación, sin que ello significara el rompimiento con los lazos matrimoniales. Esta posición hacia los roles de género también explicaría la razón por la que las mujeres pentecostales eran excluidas de los cargos de liderazgo en sus iglesias, para no llevar esa dinámica a sus hogares. El protagonismo de las mujeres debió expresarse de otros modos, como los grupos de oración colectiva que aparecen en los testimonios sanación u otros, como el cuidado de los niños que asistían a la iglesia, aspectos que pueden profundizarse en otra investigación.

Por otro lado, fue de utilidad comparar las narrativas de un exvoto católico a las de un testimonio pentecostal. Ambos son relatos creados por una base popular de creyentes y conforman discursos de agradecimiento ante situaciones desesperadas. Sin embargo, en los

exvotos analizados no se encontraron narraciones que hicieran referencia a un cambio en la vida religiosa. Si bien el milagro podía hacer que el creyente incrementara su devoción hacia un santo o una advocación, e incluso ayudara a difundirla, las bases doctrinales de la Iglesia católica no sufrían grieta alguna. Aún con la emergencia de santos populares como Jesús Malverde o Juan Soldado lo devotos siguen identificándose como católicos. En el pentecostalismo es distinto, ya que su narrativa depende de tres momentos clave en la vida del creyente: antes de su conversión, el momento de inflexión que lo llevó convertirse y su nueva vida como pentecostal. A diferencia de los exvotos, cuya forma material se vinculan a los santuarios y cumplen una función de conservación memorística de milagros, la narrativa de los testimonios pentecostales sufre constantes modificaciones en el transcurso del tiempo para que se pueda usar con fines evangelizadores. Esto no significa que el hecho milagroso se altere, dado que es la parte medular del relato, sino que las circunstancias que llevaron al creyente a ese momento se alimentan de otros recursos narrativos que el creyente va aprendiendo conforme transcurre su paso por la iglesia.

Entendiendo que el milagro en el pentecostalismo abarca aspectos más allá de la salud, los testimonios de sanación analizados abrieron la reflexión para considerar a los hechos milagrosos como fenómenos colectivos y por lo tanto públicos. Al impactar en situaciones extremas, los milagros publicados en periódicos pentecostales reflejaron entornos sociales, económicos e incluso políticos en los que cualquier lector, fuera creyente o no, podía identificarse. A los aspectos socioeconómicos como la migración, la movilidad laboral o el acceso a servicios médicos, los testimonios también desvelaron aspectos de la política interna de las iglesias. Si para el individuo un milagro era la prueba con la que podía legitimar su fe, para las instituciones evangélicas los milagros podían servir para consumir su prestigio. Dado que la vida religiosa de una persona no podía girar en torno a la obtención constante de milagros, debían adherirse a una congregación en donde le enseñarían la doctrina pentecostal y saber cómo interpretar sucesos sin explicación aparente. Esa labor de adoctrinamiento, que explicaría la integración de elementos bíblicos en los relatos milagrosos, dependía de las iglesias y su interés de promover el don de la sanación.

La dimensión política del milagro bajo la concepción pentecostal también se percibió en documentos relacionados con las llamadas “campañas de sanidad”. El hecho de que, por

ejemplo, la campaña realizada en la Ciudad de México en 1956 contara con la participación metodista dice mucho de un acuerdo que alcanzaron las agrupaciones protestantes. Si se aceptan las cifras que marcan las crónicas del evento, sobre decenas de miles de asistentes, el aparente rechazo de los metodistas por la práctica de la sanación debió hacerse a un lado a fin de lograr un mayor objetivo, atraer a varias de esas personas e integrarlas en sus congregaciones. Otra razón por la que estos cultos masivos de sanación fueron objeto de interés para la investigación fue porque configuraron nuevas formas de expresión religiosa pentecostal. La figura del predicador sanador comenzó a ganar mayor protagonismo, puesto que su presencia se consideró necesaria para obtener el milagro. Ya no sólo bastaban las plegarias de los miembros de la congregación, sino también la oración del líder carismático. El hecho de que aquella mujer de Mexicali enviara a su hermana enferma un pañuelo tocado por un pastor, durante una campaña de sanación, indica que hubo un viraje hacia lo que se concebía como milagro, donde la oración se veía acompañada por la posesión de objetos que representaban el favor divino. Esto que quizá fue un caso excepcional en México, con base en las fuentes consultadas hasta el momento, comenzó a florecer entre grupos pentecostales de Estados Unidos y Brasil, que a partir de la década de 1970 en adelante utilizaron objetos que representaban la obtención de una bendición, como el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios.

A partir de lo expuesto en la investigación se planteó concebir al milagro desde la esfera del pentecostalismo como un elemento capaz de influir en la vida palpable del individuo, y no como un recurso de la narrativa bíblica para aportar lecciones morales. Además de otorgarle legitimidad a instituciones y ministros pentecostales que los promovían, estos milagros cumplen con una función de proselitismo popular. El momento de crisis y su solución milagrosa, gracias a la invocación divina, confiere una responsabilidad al beneficiario para compartir su experiencia con los demás a lo largo de su vida. Para ello es necesaria la permanencia constante de los sujetos en una iglesia, la cual hará el proceso de acompañamiento en caso de requerir otros milagros. Y aunque éstos no se cumplan, el hecho de que la iglesia los resignifique como designio divino permite que los creyentes afiancen su identidad evangélica y busquen a expandirla, aún si carecen de algún cargo de responsabilidad en la agrupación. Por lo tanto, los milagros pentecostales, materializados en relatos orales o impresos, se construyen y recomponen de manera constante para no estar

confinados al ámbito privado o incluso semiprivado, propio de los santuarios católicos con exvotos.

Asimismo, el espacio donde los creyentes oran por un milagro también fue objeto de reflexión. Dado que se trata de un don ligado a la invocación de la presencia del Espíritu Santo, el pentecostalismo no da lugar a espacios sagrados fijos cuya presencia implique la obtención del favor divino. En su lugar, en la investigación se optó por trabajar esta cuestión a partir de la categoría de *escenario devocional*, con la que se pudieron observar distintos lugares en los que se podía manifestar la entidad divina, además de los templos, incluyendo casas particulares, teatros, salones, terrenos baldíos, entre otros. En este sentido, los escenarios devocionales en el protestantismo se distinguen en función de los rituales de invocación espiritual, como los avivamientos o las campañas de sanación, en los que hay una preparación previa de himnos o alabanzas que impactan sobre las emociones de los asistentes. Las fuentes documentales que hacen referencia a estas prácticas demostraron que fueron ocasionales, motivadas por la necesidad de renovación del fervor religioso y que, por lo tanto, eran útiles para recién conversos y para miembros con bastante tiempo dentro de las iglesias.

En el caso concreto del pentecostalismo, los escenarios devocionales se configuraron para ofrecer milagros de sanación en ceremonias destinadas para ello, por lo que en los documentos consultados no hay razones para pensar que en las agrupaciones analizadas hubiera un proceso de rutinización del carisma, es decir, que en cada reunión dominical se orara para buscar la sanación. Estos espacios de devoción pentecostal tuvieron un proceso de desarrollo distinto al de las iglesias pentecostales, ya que también hicieron presencia en medios de comunicación electrónica, en los que el predicador, en su papel de gestor de bienes sacros, ya no tenía contacto directo con los fieles, sino que eran ellos mismos los que debían hacer lo posible para obtener la bendición esperada. Aunque en la investigación sólo se encontró una referencia al uso de la radio para una campaña de sanación, la cual fue denegada por las autoridades de Mexicali, da una idea de cómo empezó el desarrollo de este nuevo tipo de evangelización. Esta propuesta también contribuye a reflexionar sobre el crecimiento del pentecostalismo a partir de espacios como la televisión, en los que se crearon nuevas escenografías para captar la atención de las audiencias y fomentaron nuevas propuestas doctrinales que más adelante configurarían lo que se conoce como neopentecostalismo.

El uso de espacios seculares por pentecostales para ofrecer milagros de sanación llevó a indagar sobre cómo fue recibida esta denominación ante la opinión pública. Para la época que abarcó la investigación, todas las comunidades evangélicas eran denominadas con el término genérico, y a veces usado de manera despectiva, de protestantes o sectas. Mientras que los grupos católicos estaban más interesados en conocer a cada agrupación con el fin de desacreditarlas, al Estado mexicano sólo le interesó que respetaran la reglamentación en materia de cultos, con lo que se percataron que los protestantes nunca representaron una preocupación para las autoridades, ni siquiera en los altercados que tuvieron con los católicos, ya que sólo se limitaron a demandar su derecho al libre ejercicio de culto consagrado en la constitución. Aun así, la investigación arrojó interrogantes sobre cómo se desarrollaron los conflictos entre católicos y evangélicos dentro del marco de la campaña en defensa de la fe católica, la cual tendría que realizarse en una investigación posterior.

En el caso de la percepción de los católicos hacia los pentecostales, las fuentes arrojaron que el pentecostalismo fue considerado como la denominación más fanática debido a los cultos que realizaban, en especial aquellos que tenían que ver con prácticas corporales como gritos, saltos o convulsiones. Si bien se encontraron referencias de que agentes laicos, vinculados con agrupaciones como la Acción Católica, se infiltraban en las congregaciones protestantes, no se encontró un informe de primera mano sobre alguien que se haya infiltrado en un templo pentecostal. Pese a ello, los datos recogidos por estos actores permitieron que el Centro de Estudios sobre el Protestantismo del Seminario de Montezuma realizara una estadística detallada sobre los protestantes, en la que se observó que las agrupaciones Asambleas de Dios, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, la Iglesia Pentecostal de Santidad y otras independientes, hacían del pentecostalismo la denominación más numerosa del país en la década de 1940. Si bien habría que cotejar estos números con otras referencias, esta información cuestiona lo establecido con respecto a que el despunte del pentecostalismo comenzó a partir de la década de 1950, tal y como se sostiene por diferentes estudiosos del protestantismo mexicano. Sin embargo, el hecho de que el Seminario Montezuma no haya aglutinado a estas agrupaciones como pentecostales hizo que su dimensión pasara desapercibida.

Esta atomización del protestantismo también fue percibida por las autoridades de los diferentes gobiernos mexicanos. Por esta razón, los protestantes nunca pudieron conformarse en una unidad que hiciera contrapeso al catolicismo y que fuera atractiva para las distintas facciones políticas posrevolucionarias. La actuación de líderes protestantes de la talla de los hermanos Osuna o Sáenz no les otorgó el prestigio para ser considerados portavoces de la comunidad protestante mexicana, pero sí hizo que fueran relegados del escenario político nacional bajo la excusa de que su afiliación religiosa era más afín a la cultura estadounidense y por lo tanto contraria a la identidad católica del país. La actitud de respeto a las autoridades mexicanas durante el conflicto religioso de 1926 tampoco influyó para que los protestantes fueran considerados aliados de la administración Calles y las otras que integraron el periodo conocido como Maximato. Esto, más la ausencia de personalidad jurídica que tenían todas las asociaciones de culto, hizo que cualquier proyecto de unificación protestante para acercarse con el gobierno resultara inviable. Esta situación daría un pequeño viraje con la conformación de organizaciones en favor de la libertad de creencias, como el Comité Nacional Evangélico de Defensa, creado en la década de 1950 para representar a los protestantes que eran víctimas de violencia física, el cual debe ser objeto de investigaciones futuras.

En ese entorno, la relación de las autoridades civiles con los pentecostales se basó en la autorización para abrir nuevos centros de culto público, que en algunos casos los denegaron por causa de funcionarios que observaron sus prácticas como actos fanáticos e insalubres. Estas solicitudes denegadas hicieron creer que se trataba de una disposición por parte de autoridades sanitarias, pero una consulta en los acervos del Archivo de la Secretaría de Salud rectificó ese supuesto, ya que no se encontraron indicios de que las prácticas religiosas taumatúrgicas llamaran su atención. Lo más probable es que se haya tratado de servidores públicos locales que, bajo su propio criterio, autorizaban o denegaban tales peticiones. Esta dinámica también debió predominar cuando los pentecostales solicitaban autorización para celebrar campañas de sanación en espacios públicos, aunque no estuvo claro si en las solicitudes ocultaban los motivos religiosos de los eventos. Las fuentes religiosas sólo dejan entrever acuerdos entre los líderes evangélicos y los civiles, pero no proporcionan datos sobre cuáles eran los pasos por seguir. Dicha información tendría que revisarse en los archivos municipales, como los de Mexicali, donde se registraron más campañas de sanación.

Si bien los testimonios de milagros de sanación y el resto de los documentos consultados dan cuenta de un movimiento dinámico y numeroso, lo cierto es que el pentecostalismo como otros movimientos cristianos no católicos pertenecían a un corpus de minorías religiosas insertadas en un entorno cultural marcado por el catolicismo, lo cual hizo que su presencia e impacto en la sociedad nacional apenas se notara. Debido a su vocación proselitista, los protestantes en general, y los pentecostales en particular, debieron enfrentar una oposición por parte de sectores de la población mexicana que los consideraba sectarios o fanáticos. De igual manera, hay que suponer que la eficacia del milagro pentecostal podía ponerse en tela de juicio para los individuos a los que no se les cumplía su petición, lo cual hacía que vieran al pentecostalismo como una religión de charlatanes.

A pesar de ello, la investigación dejó entrever al pentecostalismo como un movimiento de crecimiento paulatino, que logró responder a ciertas necesidades de los individuos y que pesar de tener una raíz centenaria pudo colocarse como una religión novedosa frente al catolicismo mayoritario, pero también ante otros protestantes más apegados a la tradición institucional. Sin embargo, el pentecostalismo no sólo propició el surgimiento de nuevas agrupaciones evangélicas, sino que también provocó intentos de renovación en algunas iglesias del protestantismo histórico. Durante el encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso, celebrado en junio de 2019, el pastor metodista Adrián Juárez Villaverde mencionó que a mediados de la década de los setenta hubo una serie de cultos dentro de distintas iglesias metodistas en el norte del país en donde los miembros hablaban en lenguas, hacían exorcismos y oraciones de sanación. A pesar de la negativa de sus autoridades eclesiásticas, dichas prácticas pentecostales prevalecieron hasta el día de hoy. Estas referencias, que además de construir otro desafío de investigación, abren el panorama para visualizar al pentecostalismo como un fenómeno activo y capaz de permear sobre otras agrupaciones cristianas y cuyo estudio, desde la disciplina histórica, deberá profundizar en la mentalidad y sensibilidad de los creyentes.

ANEXOS

CAPÍTULO 1



Primer Gobierno Ministerial de la Iglesia Apostólica de Torreón, en el año de 1920. En el centro, el pastor Miguel C. García. Derecha, Juan Rodríguez, Rafael Rivas y otro hermano. Izquierda, Aurelio Rodríguez, Pedro Rodríguez y hermano Gutiérrez. Fuente Archivo Fotográfico de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.

[http://wikhistoria.iafcj.org/Archivo:Primer Gobierno Ministerial de la Iglesia Apost%C3%B3lica de Torre%C3%B3n.png](http://wikhistoria.iafcj.org/Archivo:Primer_Gobierno_Ministerial_de_la_Iglesia_Apost%C3%B3lica_de_Torre%C3%B3n.png)



Grupo general de la Iglesia Apostólica de Torreón en el año de 1920. En el extremo izquierdo, el pastor Miguel C. García. Fuente Archivo Fotográfico de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.

http://wikhistoria.iafcj.org/Archivo:Uno_lideres_4.png



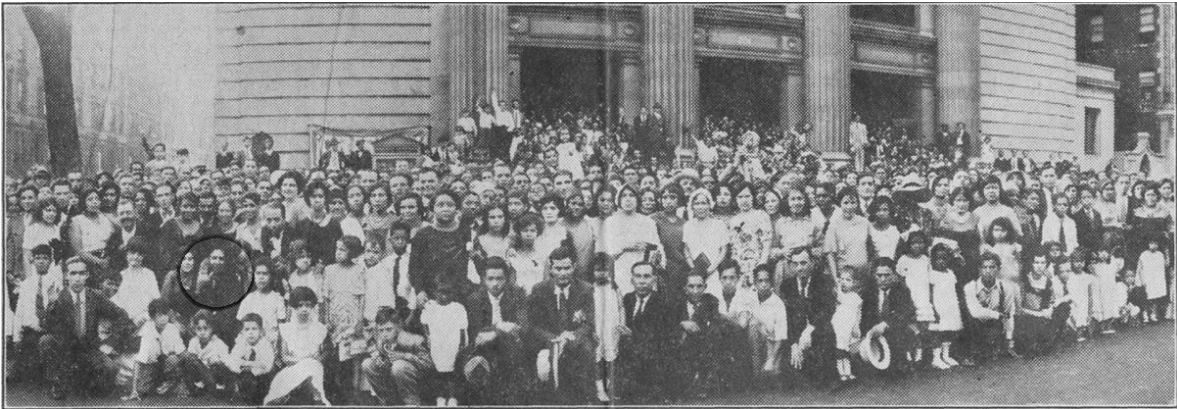
Grupo general de la Iglesia Apostólica de Torreón, en el año de 1921. En el centro el pastor Miguel C. García. Fuente Archivo Fotográfico de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.

http://wikhistoria.iafcj.org/Archivo:Uno_lideres_5.png

CAPÍTULO 2



Elaboración propia con base en los periódicos evangélicos, *El Consejero Fiel*, *El Exégeta*, *Luz y Restauración*, *El Mensajero Pentecostés* y *El Pastor Rural*.



Predicador Francisco Olazábal (marcado en el círculo) luego de un culto de sanidad en el templo Jamaica Tabernacle, New York. Fuente *The White Wing Messenger*, 7 de noviembre de 1931, p. 1.



Campana de sanación en la Ciudad de México, tomada el 7 de abril de 1956. Fuente *El Pastor Rural*, 15 de mayo de 1956, pp. 1, 5.



Campana de sanación en la Ciudad de México, tomada el 7 de abril de 1956. Fuente *El Pastor Rural*, 15 de julio de 1956, p. 5.

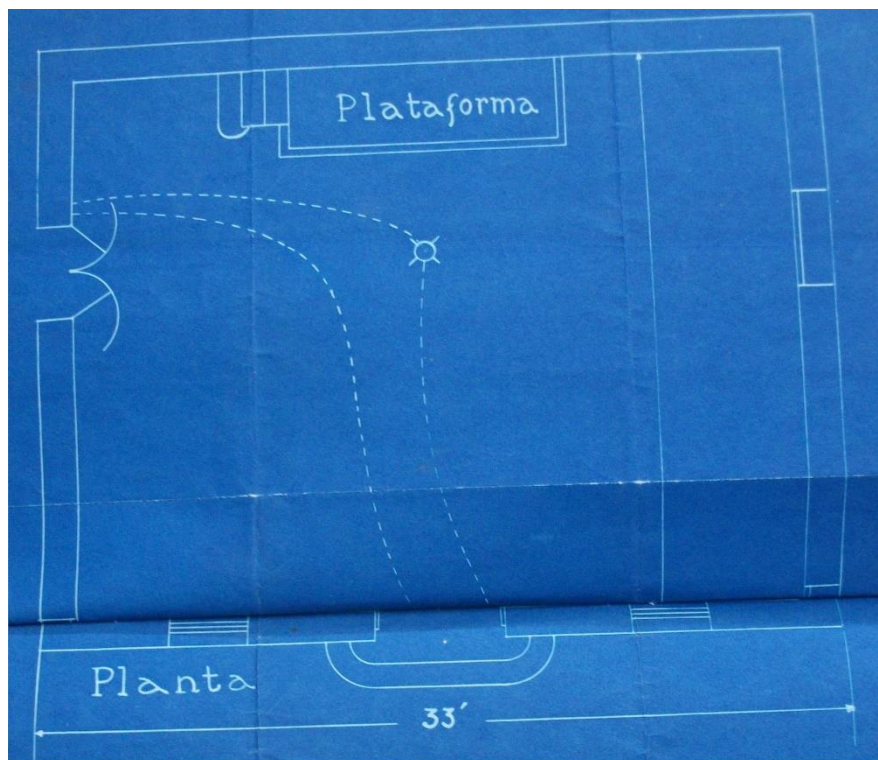


Campana de sanación realizada en Torreón, Coahuila. Fuente *El Exégeta*, febrero de 1949, pp. 12, 13.

CAPÍTULO 3



Reunión en templo de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, ubicado en la calle 32 del Sector Libertad, no. 47, Guadalajara, Jalisco. Fuente AMG. Ramo Iglesia, caja. 4, carpeta 1.



Plano del proyecto de construcción de la Iglesia Libre Pentecostal de México, en Tijuana, Baja California. Fuente AGN, Fondo DGG, c. 34, folder 2.343(30) 20392, f. 1. IGLESIA LIBRE PENTECOSTES DE MEXICO. TIJUANA. 1936.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARCHIVO

Archivo General de la Nación (AGN)

Fondo Dirección General de Gobierno (DGG).

Fondo Secretaria de Gobernación (SEGOB). Sección: Dirección de Investigaciones Políticas y Sociales (DIPS).

Archivo Histórico de la Acción Católica Mexicana, Universidad Iberoamericana

Sección 2. Serie Departamento de Actividades Religiosas.

Sección 2. Junta Central y/o Junta Nacional de Acción Católica.

Sección 2. Serie Departamento de Propaganda.

Archivo Histórico del Centro de Estudios de Historia de México (CEHM). Grupo CARSO

Fondo XXI: Manuscritos del Primer Jefe del Ejército Constitucionalista, 1889-1920.

Fondo CLXXXVI: Manuscritos del Movimiento Cristero. Colección Antonio Rius Facius.

Fondo CCCXII: Recortes de periódico. Oficialía Mayor de Hacienda.

Fondo CDLIV: Colección José Y. Limantour.

Archivo Municipal de Guadalajara (AMG)

Fondo. Ramo Iglesias.

HEMEROGRAFÍA

El Abogado Cristiano Ilustrado, órgano de la Iglesia Metodista Episcopal.

The Apostolic Faith, órgano de la Mission Apostolic Faith.

La Buena Lid, órgano de la Iglesia Episcopal Mexicana.

El Bautista, órgano de la Iglesia Bautista.

The Bridegroom's Messenger, órgano de la International Pentecostal Church of Christ.

Caminos de Dios, órgano del Santuario del Señor de los Milagros.

El Consejero Fiel, órgano del Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente.

The Christian Evangel, órgano de The General Council of the Assemblies of God.

The Church Of God Evangel, órgano de Church of God.

El Evangelista Mexicano, órgano de la Iglesia Metodista de México.

El Evangelista Mexicano Ilustrado, órgano de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur.

El Exégeta, órgano de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.

El Faro, órgano de la Iglesia Presbiteriana en México.

Latter Rain Evangel, órgano de la Stone Church.

La Luz, órgano de la Iglesia bautista.

Luz y Restauración, órgano de la Iglesia Evangélica Independiente.

El Mensajero Pentecostés, órgano de la Iglesia Cristiana Independiente.

El Pastor Rural, periódico patrocinado por la Fraternidad de Señores de la Iglesia Metodista
“El Mesías” / periódico independiente

Pentecostal Evangel, órgano de The Assemblies of God.

Sendas Antiguas, órgano de la Misión Evangelística Mexicana.

The White Wing Messenger, órgano de The Church of God.

Word and Witness, órgano de la Church of God in Christ

BIBLIOGRAFÍA

Acosta Espino, Gabriela, *El conflicto agrario en Nuevo San Juan Parangaricutiro, Michoacán. Gestación y reconstrucción de la comunidad indígena agraria*, México, Tesis de Maestría en Antropología, CIESAS, 2001.

Alvarado López, Gilberto, *El poder desde el Espíritu. La visión política del Pentecostalismo en el México contemporáneo*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006.

Alvarado, Ulises, “El papel de los himnos en la Iglesia Metodista Episcopal del Sur en México, 1873-1892”, en Ruiz Guerra, Rubén, *et. al., Viviendo la fe. Metodistas en México, 1873-2000*, México, CUPSA, SEHMM, 2015, pp. 107-120.

Álvarez, Jorge Mario, *Sursum. La voz de una juventud católica. Análisis de los contenidos publicados en un periódico laico de Hermosillo. 1942-1946*, México, COLSON, UNISON, 2012.

Anderson, Allan, *El pentecostalismo. El cristianismo carismático mundial*, Madrid, Akal, 2017.

Angenot, Marc, *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*, Argentina, Siglo Veintiuno, 2010.

Assmann, Hugo, *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina*, Costa Rica, DEI, 1987.

Assmann, Jan, *Religión y memoria cultural. Diez estudios*, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, Libros de la Araucaria, 2008.

Aspe Armella, María Luisa, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, México, UIA, IMDOSOC, 2007.

Avalos, Héctor. “María Atkinson and the Rise of Pentecostalism in the U.S.-Mexico Borderlands”, en *Journal of Religion & Society*, núm. 3, 2001, pp. 1-20.

Baqueiro, Oscar, "Protestantismo mexicano. Los primeros años-años recientes", en *Para una historia de la evangelización en América Latina. III Encuentro Latinoamericano de CEHILA en Santo Domingo (1975)*, Barcelona, Editorial Nova Terra, 1977, pp. 191-198.

Barrón, Luis, *Historias de la Revolución mexicana*, México, CIDE, FCE, 2004.

Bastian, Jean-Pierre, *Protestantismo y sociedad en México*, México, CUPSA, 1983.

_____, "Itinerario de un intelectual popular protestante, liberal y francmasón en México: José Rumbia Gúzman 1865-1913", en *Cristianismo y Sociedad*, no. 92, 1987, pp. 91-108.

_____, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México, FCE, COLMEX, 1993.

_____, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, FCE, 1994.

_____ (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004.

_____, "De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa", en *Revista de Ciencias Sociales*, no. 16, 2006, pp. 38-54.

Battle, Agustín, "Iglesias protestantes. Periodificación de la historia del protestantismo en América Latina", en *Para una historia de la Iglesia en América Latina. I Encuentro Latinoamericano de CEHILA en Quito (1973)*, Barcelona, Editorial Nova Terra, 1975, pp. 209-218.

Baubérot, Jean, *Historia del protestantismo*, México, Maica Libreros Editores, 2008.

Bloch, Marc, *Introducción a la historia*, México, FCE, 1952.

_____, *La sociedad feudal*, Madrid, Akal, 2011.

_____, *Historia e historiadores*, Madrid, Akal, 2015.

- _____, *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 2017.
- Bodas de oro. Movimiento de la Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés*, Hidalgo, 1972.
- Bourdieu, Pierre, “Génesis y estructura del campo religioso”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXVII, no. 108, 2006, pp. 29-83.
- Burke, Peter, *Formas de Historia Cultural*, España, Alianza editorial, 2015.
- Butler, Matthew, *Devoción y disidencia. Religión popular, identidad política y rebelión cristera en Michoacán, 1927-1929*, México, COLMICH, 2013.
- Camacho, Eduardo, “Religión, patria y migración. El discurso antiinmigratorio de Cristóbal Magallanes, párroco de Totatiche (1906-1927)”, ponencia presentada en el *X Ciclo de Conferencias del Seminario de Historia Mexicana*, Centro Universitario de los Lagos de la Universidad de Guadalajara, Jalisco, 28 de agosto de 2013.
- Carpio, Amilcar, *Exvoto y Migración. Secularización y religiosidad popular en torno a la devoción a San Cristóbal Magallanes Jara en Totatiche, Jalisco*, México, Tesis de Maestría en Humanidades, UAM, 2009.
- _____, “‘Todo rezo esconde un miedo.’ Miedos y ritos en el proceso de migración actual”, en *Signos Históricos*, no. 30, julio-diciembre, 2013, pp. 108-140.
- Castillo Jiménez, Consuelo, “El nacionalismo mexicano metodista (1923-1930), en Ruiz Guerra, Rubén, *et. al., Viviendo la fe. Metodistas en México, 1873-2000*, México, CUPSA, SEHMM, 2015, pp. 75-84.
- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios de historia cultural*, México, Gedisa, 2005.
- Cockcroft, James, *Precursores intelectuales de la revolución mexicana*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1986.
- Corpus, Ariel, “Divergencias juveniles en el protestantismo indígena de los Altos de Chiapas”, en Hernández, Alberto (coord.), *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*, México, COLEF, UANL, COLMICH, 2011, p. 165-190.

Escorza Rodríguez, Daniel, "Protestantismo y vida cotidiana. Una aproximación sobre el uso del dinero en los pastores metodistas, 1909-1910", en *Religiones y sociedad*, año 4, no. 9, mayo-agosto, 2000, pp. 85-92.

_____, "La cosmovisión del metodismo autónomo y su integración en la sociedad mexicana, 1930-1980", en *Congreso nacional metodista. Pensamiento y acción del metodismo mexicano para el siglo XXI*, México, Iglesia Metodista de México, 2001, pp. 27-34.

Espinosa, Gastón, "El Azteca: Francisco Olazábal and Latino Pentecostal Charisma, Power, and Faith Healing in the Borderlands", en *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 67, no. 3, septiembre 1999, pp. 597-616.

De la Luz García, Deyssy Jael, *El Movimiento Pentecostal en México. La Iglesia de Dios, 1926-1948*, México, Editorial Manda, La Letra Ausente, 2010.

_____, "Las mujeres en el pentecostalismo mexicano. Apuntes para la historia (Las pioneras, 1910-1948)", en *Locus. Revista de História*, vol. 17, no. 2, 2011, pp. 57-74.

_____, "Sobre el Estado laico y la laicidad en los evangélicos mexicanos", en Moreno-Bonett, Margarita; Álvarez de Lara, Rosa María (coord.), *El Estado Laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*, México, FFyL-UNAM, IIJ-UNAM, 2012, pp. 353-364. Tomo 2.

De la Torre, Renée, "Una iglesia mexicana con proyección internacional: la Luz del Mundo", en Masferrer, Elio (comp.), *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Colombia, Plaza y Valdés, 2000, pp. 261-281.

Delumeau, Jean, "La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño", en De Gortari, Hira; Zermeño, Guillermo (ed.), *Historiografía francesa. Corrientes temáticas y metodologías recientes*, México, CEMCA, CIESAS, IIH-UNAM, Instituto Mora, Universidad Iberoamericana, 1997, pp. 17-35.

De Zavala, Lorenzo, *Viaje a los Estados Unidos del Norte de América*, París, Imprenta de Decourchant, 1834.

Di Giuseppe, Massimo, “Las políticas de “desfanatización” en el México indígena”, en Solís, Yves; Savarino, Franco (coord.), *El anticlericalismo en Europa y América Latina. Una visión transatlántica*, México, INAH, Universidad Católica Portuguesa, 2011, pp. 173-206.

Dirección General de Estadística, *VIII Censo General de Población 1960*, México, 1962.

Doctrinas y disciplinas de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, México, Imprenta de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, 1883.

Dorantes González, Alma, “Tolerancia, clero y sociedad de Guadalajara”, en Ramos Medina, Manuel (coord.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, COLMEX, COLMICH, Instituto Mora, UAM-Iztapalapa, CEHM-CONDUMEX, 1998, pp. 229-240.

Dube, Saurabh, *Genealogías del presente. Conversión, colonialismo y cultura*, México, COLMEX, 2003.

Duran, Norma, “De reliquias y milagros: la explicación teológica a la autoridad de la verdad pontifical”, en *Fuentes Humanísticas*, año 27, no. 53, 2016, pp. 23-40.

El protestantismo en México juzgado por sus propias confesiones, México, Tipografía Berrueco Hermanos, 1884.

Freston, Paul, “Pentecostalismo: historia, estado actual y perspectivas”, en Blancarte, Roberto (coord.), *Diccionario de religiones en América Latina*, México, FCE, COLMEX, 2018, pp. 452-459.

Fortuny, Patricia, *Religión y sociedad en el sureste de México*, México, CIESAS, SEP, CONAFE, 1989, Vol. V.

_____, “Dramatización en la narrativa del converso”, en *Secuencia*, no. 43, enero-abril, 1999, pp. 71-81.

_____, “Diversidad y especificidad de los protestantes”, en *Alteridades*, vol. 11, no. 22, julio-diciembre, 2001, pp. 75-92.

Fuentes Bazán, María Eugenia, “La educación metodista y la Constitución de 1917”, en Espejel López, Laura, Ruiz Guerra, Rubén (coord.), *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal*, México, INAH, 1995, pp. 129-140.

_____, “Los pastores metodistas Ángel y Benigno Zenteno y su incorporación al zapatismo (1912-1916)”, en Espejel López, Laura (coord.), *Estudios sobre el zapatismo*, México, INAH, 2000, pp. 321-340.

_____, “Comino: prensa metodista dirigida a los niños (1935-1944)”, Salazar Anaya, Delia; Sánchez Calleja, María Eugenia (coords.), *Niños y adolescentes: normas y transgresiones en México, siglos XVII-XX*, México, INAH, 2008, pp. 131-145.

Furet, François, *Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, Ediciones Petrel, 1980.

García Leguizamón, Fernando, “Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social”, en *Folios*, no. 36, julio-diciembre, 2012, pp. 171-187.

Garma Navarro, Carlos, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.

_____, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, México, UAM-Iztapalapa, Plaza y Valdés, 2004.

_____, ““Hijo de pastor, lo peor”. Apostasía y desafiliación religiosa entre los pentecostales de segunda generación en México”, en Rivera Farfán, Carolina; Juárez Cerdi, Elizabeth (eds.), *Más allá del Espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, México, CIESAS, COLMICH, 2007, pp. 277-296.

_____, “Conversión y movilidad religiosa, propuestas para su análisis”, en *Cultura y Representaciones Sociales*, año 12, no. 24, marzo, 2018, pp. 97-130.

_____, “Pentecostalismo”, en Blancarte, Roberto (coord.), *Diccionario de religiones en América Latina*, México, FCE, COLMEX, 2018, pp. 446-451.

Gaxiola, Manuel, *La serpiente y la paloma. Análisis del crecimiento de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México*, California, William Carey Library, 1970.

_____, *Sucedió en la Iglesia Apostólica. Primera colección de anécdotas*, Texas, El autor, 1992.

Ginzburg, Carlo, “El palomar ha abierto los ojos. Conspiración popular en la Italia del siglo diecisiete”, en Ginzburg, Carlo, *Tentativas*, Argentina, Prohistoria ediciones, 2004, pp. 45-55.

González Brown, José, et. al., *El protestantismo en México*, México, Buena Prensa, 1946.

González Navarro, Moisés, *Cristeros y agraristas en Jalisco*, México, COLMEX, 2000.

Gómez Arzápalo, Ramiro, “Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular”, en Broda, Johanna (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, ENAH, 2009, pp. 21-33.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, “Protestantismo, identidad y poder entre los mayas de Chiapas”, en Humberto Ruz, Mario; Navarro Garma, Carlos (eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, México, UNAM-IIFL, UAM-Iztapalapa, 2005, pp. 99-128.

Hernández, Hernández, Alberto, “El cambio religioso en México: crecimiento y auge del pentecostalismo”, en Rivera Farfán, Carolina; Juárez Cerdi, Elizabeth (eds.), *Más allá del Espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, México, CIESAS, COLMICH, 2007, pp. 53-90.

_____, *Frontera norte de México. Escenarios de diversidad religiosa*, México, COLEF, COLMICH, 2013.

Hernández Madrid, Miguel, “Curas de pueblo y acción social católica en Michoacán, 1940-1960”, en Pacheco, María Martha (coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INEHRM, 2007.

Hill, Christopher, *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1983.

Hollenweger, Walter, *El pentecostalismo. Historia y doctrinas*, Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1976.

Jaimes Martínez, Ramiro, “La fragmentación del campo religioso y los centros de rehabilitación evangélicos en Tijuana”, en Odgers, Olga; Olivas, Olga (coords.), *¿Dejar las*

drogas con ayuda de Dios? Experiencias de internamiento en centros de rehabilitación fronterizos, México, COLEF, 2018, pp. 111-147.

Jacobo Albarrán, María de Lourdes; Olivier Toledo, Carlos, “El cuerpo y la salud en el imaginario colectivo de una comunidad hñahñu del Estado de Hidalgo, México: una aproximación desde la psicología social”, en Olivier, Carlos; Jacobo, María de Lourdes; Mondragón, Carlos, (coords.), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina*, México, FES-Iztacala, CIALC, 2015, pp. 69-90.

La Santa Biblia, Estados Unidos, La Liga Bíblica, 2005.

Lalive d’Epinay, Christian, *El Refugio de las Masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Chile, USACH, CEEP, 2010.

Léger, Hervieu, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico, 2004.

Lira, Enrique; Villanueva, Gustavo (ed.), *La Constitución de los cristeros y otros documentos*, México, UNAM, Centro de Estudios sobre la Universidad, 2005.

López Menéndez, Marisol, “La monja enferma y la virgen rota: la dimensión sociopolítica de los milagros en la Ciudad de México, 1916-1923”, en *Historia y Grafía*, México, UIA, núm. 42, 2014, pp. 97-125.

Macín, Raúl, *Lutero: presencia religiosa y política en México*, México, Nuevomar, 1983.

Marcué Pardiñas, Manuel (dir.), “La Iglesia en América Latina. Trayectoria del clero político mexicano hacia las elecciones de 1958”, en *Problemas de Latinoamérica*, México, vol. III, no. 11, 1 de febrero de 1956.

Malvido, Elsa, “Sanatorios, casas de salud y hospitales protestantes”, en Cahuich, Martha; Del Castillo, Alberto (coord.), *Conceptos, imágenes y representaciones de la salud y la enfermedad en México. Siglos XIX y XX*, ENAH, 2006, pp. 43-67.

Mansilla, Miguel Ángel, *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*, México, Editorial Manda, CIALC-UNAM, Universidad Arturo Prat, 2014.

Martín del Campo, Ismael, “Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús”, en Martínez Guerra, Juan; Scott, Luis (eds.), *Iglesias peregrinas en busca de identidad. Cuadros del protestantismo latino en Estados Unidos*, Buenos Aires, Kairos, CEHILA, 2004, pp. 89-117.

Martín Díaz, Josefa Guadalupe, *Experiencias de las asociaciones femeniles evangélicas en el sureste de México, 1870-1960*, México, Tesis de Doctorado en Historia, CIESAS, 2014.

Mayoral, Edwin; Delgado, Francisco, “¿Historia de las emociones o emociones en la historia? Memoria y emociones colectivas para el abordaje del pasado”, en González, Manuel; Mendoza, Jorge (coords.), *Memoria colectiva en América Latina*, España, UAM, Biblioteca Nueva, 2017, pp. 61-83.

Mazariegos Herrera, Hilda María Cristina, “La recomposición del campo religioso y la conversión”, en Martínez Gómez, Luis Jesús; Zalpa Ramírez, Genaro (coords.), *Miradas multidisciplinares a la diversidad religiosa mexicana*, México, COLEF, Juan Pablos Editor, 2016, pp. 161-182.

Meyer Cosío, Francisco Javier, “El pueblo de Querétaro en contra de los protestantes evangélicos. Motín en Santiago de Querétaro, abril de 1881”, en Jarillo Hernández, Ricardo (coord.), *Tiempo y región. Estudios históricos y sociales*, México, Municipio de Querétaro, INAH, UAQ, 2007, pp. 199-215, vol. 1.

Meyer, Jean, *La cristiada. La guerra de los cristeros*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980, vol.1.

_____, *La cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado. 1926-1929*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980, vol. 2.

_____, *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, México, Tusquets, 2008.

Mutolo, Andrea, “La Iglesia mexicana después de los arreglos entre Estado e Iglesia (1929-1931)”, en Savarino, Franco; Mutolo, Andrea (coord.), *Del conflicto a la conciliación: Iglesia y Estado en México, siglo XX*, México, INAH-AHCALC, El Colegio de Chihuahua, 2006, pp. 31-44.

Nava Murcia, Ricardo, *Deconstruir el archivo: la historia, la huella, la ceniza*, México, Universidad Iberoamericana, 2015.

Navarrete, Sergio, “Los distritos latinos de las Asambleas de Dios en los Estados Unidos”, en Martínez Guerra, Juan; Scott, Luis (eds.), *Iglesias peregrinas en busca de identidad. Cuadros del protestantismo latino en Estados Unidos*, Buenos Aires, Kairos, CEHILA, 2004, pp.73-87.

Negrete, Marta Elena, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940*, México, COLMEX, UIA, 1988.

Orellana, Luis, *El Fuego y la Nieve. Historia del movimiento Pentecostal en Chile*, Chile, CEEP, 2008.

Olivier Toledo, Carlos, “Afanadores del templo. El imaginario médico-metodista en torno al cuerpo y la salud en México (1884-1920)”, en Olivier, Carlos; Jacobo, María de Lourdes; Mondragón, Carlos, *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina*, México, FES-Iztacala, CIALC, 2015, pp. 39-67.

Ortega Aguilar, Penélope, “La política en la Puebla del porfiriato y la inserción del proyecto metodista”, en Ruiz Guerra, Rubén, *et. al., Viviendo la fe. Metodistas en México, 1873-2000*, México, CUPSA, SEHMM, 2015, pp. 155-176.

Padilla Rangel, Yolanda, “Anticlericalismo carrancista y exilio católico en Texas, 1914-1919”, en Savarino, Franco; Mutolo, Andrea (coord.), *El anticlericalismo en México*, México, Cámara de Diputados, LX Legislatura, Tecnológico de Monterrey, Miguel Ángel Porrúa, 2008, pp. 449-471.

Parker, Cristián, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, FCE, 1993.

Pérez Rosales, Laura, “Reacomodos en tiempos de unidad nacional. La jerarquía eclesiástica y los protestantes mexicanos en 1944”, en prensa, 2018.

Plá, Rosa; Moheno, Camacho, “¿Milenario campesino? El sinarquismo en San Juan Parangaricutiro”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, no. 6, 1981, pp. 65-81.

Puente Lutteroth, María Alicia, *Movimiento cristero. Una pluralidad desconocida*, México, Editorial Progreso, 2002.

Ramírez, Daniel, “Alabaré a mi Señor: cultura e ideología en la himnología protestante latina”, en Martínez Guerra, Juan; Scott, Luis (eds.), *Iglesias peregrinas en busca de identidad. Cuadros del protestantismo latino en Estados Unidos*, Buenos Aires, Kairos, CEHILA, 2004, pp. 207-234.

_____, *Migrating Faith. Pentecostalism in the United States and Mexico in the Twentieth Century*, North Carolina, The University of North Carolina Press, 2015.

Ramírez González, Oswaldo, “El papel de las instituciones educativas metodistas en México, 1877-1910”, en *Vuelo libre. Revista de historia*, México, Universidad de Guadalajara, núm. 5, enero-junio 2017, pp. 35-45.

Reyes Cárdenas, Rafael; Rojas Reyes Ma. Del Refugio, *Historia del movimiento pentecostés independiente en la República mexicana*, México, 2001.

Rodríguez Balam, Enrique, “Apuntes etnográficos sobre el concepto de enfermedad entre los pentecostales de una comunidad maya”, en Hernández Madrid, Miguel; Juárez Cerdí, Elizabeth (coord.), *Religión y cultura*, México, COLMIICH, 2003, pp. 285-306.

Rogues, Jean, “Existencia cristiana y esperanza de salvación”, en Delumeau, Jean (dir.), *El Hecho religioso. Una enciclopedia de las religiones hoy*, México, Siglo Veintiuno, 1997, pp. 61-85.

Rublúo, Luis, *Investigaciones históricas en la dirección de Archivo e Historia de la Iglesia Metodista de México*, México, Editorial Ideograma, IMMAR, SEHIMM, 2006.

Ruiz Guerra, Rubén, *Hombres Nuevos. Metodismo y Modernización en México (1873-1930)*, México, CUPSA, 1992.

_____, “Protestantismo y democracia en México. Estudio de tres casos”, en Blancarte, Roberto (coord.), *Religión, iglesias y democracia*, México, La Jornada, CIIH-UNAM, 1995, pp. 227-243.

_____, “Las fuentes para el estudio del protestantismo en México. El caso del periodismo metodista, 1876-1930”, en Connaughton, Brian; Lira González, Andrés (coord.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, COLMICH, Instituto Mora, COLMEX, UAM-I, 2009, pp. 381-395.

Rus, Jan; Wasserstrom, Robert, “Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ilv) en México”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, no. 97, año XXV, julio-septiembre de 1979, pp. 141-159.

Salmerón Sanginés, Pedro, *La División del Norte. La tierra, los hombres y la historia de un ejército del pueblo*, México, Planeta, 2006.

_____, “El primer candidato del partido de Estado: la “invención” de Pascual Ortiz Rubio y la lealtad institucional de Aarón Sáenz”, en *Boletín Fideicomiso Archivos Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca*, México, núm. 57, enero-abril 2008.

Sardiñas Iglesias, Loida, “Iglesias, identidad y plurirreligiosidad: una mirada al protestantismo histórico”, en *Revista Albertus Magnus*, vol. 7, no. 2, 2016, pp. 259-292.

Schäfer, Heinrich, *Protestantismo y crisis social en América Central*, Costa Rica, Universidad Luterana Salvadoreña, DEI, 1992.

Scott, Luis, *La sal de la tierra. Una historia socio-política de los evangélicos en la Ciudad de México (1911-1964)*, México, Editorial Kyrios, 1991.

Secretaría de Fomento, Colonización e Industria, *Censo de 1900*, México, TIP. De la Secretaría de Fomento, 1901.

Secretaría de Industria y Comercio

Sembrador, Pedro, *Las 20 principales sectas protestantes de México: sus contradicciones*, México, La Sociedad E.V.C., 1956.

Segunda carta pastoral del señor obispo de Querétaro sobre matrimonios de católicas con protestantes, Celaya, Juan B. Sepúlveda, 1882.

Silveira Campos, Leonildo, *Templo, teatro y mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2000.

- Soneira, Abelardo, *et. al.*, *Sociología de la religión*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1996.
- Tostado Gutiérrez, Marcela, *El intento de liberar a un pueblo. Educación y magisterio tabasqueño con Garrido Canabal: 1924-1935*, México, INAH, 1991.
- Torres Monroy, Carlos Enrique, *Trayectoria del metodismo mexicano en el ámbito del pluralismo religioso protestante*, México, Tesis de Licenciatura en Historia, ENAH, 2013.
- Troeltsch, Ernst, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, FCE, 1967.
- Trollope, Mistress, *Costumbres de los americanos del norte*, París, Librería de Lecointe, 1835.
- Vanderwood, Paul, *Del púlpito a la trinchera. El levantamiento religioso de Tomochic*, México, Taurus, 2003.
- _____, *Juan Soldado. Violador, asesino, mártir y santo*, México, COLSAN, COLEF, COLMICH, 2008.
- Vasconcelos, José, *La creación de la Secretaría de Educación Pública*, México, INEHRM, 2011.
- Vázquez, Felipe, *La fe y la ciudadanía en la práctica evangélica Veracruzana*, México, CIESAS, 2007.
- Villalobos Sampayo, Leticia, “La región devocional del santuario de Tlacotepec y el dinamismo cristológico local: una expresión de religión popular”, en Garma Navarro, Carlos; Ramírez Morales, María del Rosario (coord.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, México, UAM-I, Juan Pablos Editor, 2015, pp. 255-278.
- Zavala Alfaro, David, *Agonía y éxtasis de un pueblo*, Michoacán, El autor, 1977.
- Zemon Davis, Natalie, *Mujeres en los márgenes. Tres vidas del siglo XVII*, Madrid, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, 1995.