

METODISMO Y CLASE OBRERA DURANTE EL PORFIRIATO

Jean-Pierre BASTIAN
El Colegio de México

¿CÓMO Y POR QUÉ EL protestantismo se asienta y se arraiga en algunos sectores de la sociedad mexicana, cuyo campo religioso¹ había sido hasta entonces dominado exclusivamente por la Iglesia Católica Romana? A lo largo de tres siglos de colonia, la Iglesia había logrado formar los valores, los hábitos y la mentalidad de una población que aún con la Independencia siguió ligada al catolicismo. El catolicismo impregnado en la conciencia nacional produjo la escisión de los liberales ante el problema de la relación Iglesia-Estado. Un liberalismo temprano, cuyo portavoz fue José María Luis Mora, trató de alentar la tolerancia religiosa, manteniendo el monopolio simbólico de la Iglesia Católica y esperando conseguir una reforma (sin dañar sus intereses religiosos) subordinándola al Estado. El liberalismo de mediados de siglo, con Melchor Ocampo y Benito Juárez, ante la imposibilidad de conseguir la subordinación de la Iglesia, adoptó una política que podríamos llamar jacobina, cuyo eje fue un anticlericalismo manifiesto. Se abrió

¹ Utilizo el concepto sociológico de "campo religioso" como el conjunto de actores e instituciones religiosas, productores, reproductores y distribuidores de bienes simbólicos (totalidad de prácticas y creencias religiosas) de salvación. Los actores típico-ideales del campo religioso son el sacerdote, el profeta y el brujo con sus tres instituciones correspondientes, la iglesia, la secta y la brujería. La dinámica propia del campo religioso se debe a la demanda objetiva de bienes simbólicos de salvación por los que han sido desposeídos por los clérigos de la producción y del control de aquellos bienes: los laicos. Esta demanda, y la oferta correspondiente, siempre responden a los intereses de clase de los laicos, intereses que se expresan en lo religioso por demandas de legitimación, de compensación y de protesta simbólica. Vid. BOURDIEU, 1971, pp. 295-334 y MADURO, 1980.

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

A raíz de la conquista de los derechos liberales formalizados en la constitución de 1757 y en las Leyes de Reforma (después del interludio del Imperio que restableció el catolicismo como religión oficial, ligada a la primera posición liberal), penetraron de manera sistemática las sectas protestantes norteamericanas en las décadas de los años setenta y ochenta.

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

En este estudio me limitaré a una sola de las dieciocho sociedades misioneras que se establecieron en México durante el Porfiriato: la Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal cuya sede estaba en Nueva York² y que se implanta a lo largo del eje Veracruz-México-Guanajuato. ¿De qué manera esta sociedad religiosa de transplante contribuye a fragmentar el campo religioso mexicano? ¿Qué apoyo recibe del Estado? ¿Cuál fue la reacción católica a tal penetración? ¿Qué ideología comunicó esta secta protestante³ y cuáles fueron los

² La sociedad misionera de la Iglesia Metodista Episcopal norteamericana fue fundada en 1818 en Nueva York. Con la división en torno al problema de la esclavitud, se creó la Iglesia Metodista Episcopal del Sur de los Estados Unidos en 1845, con sede en Nashville, Tennessee. Esta tiene su propia sociedad misionera que inició actividades en México a partir de 1873.

³ Usamos la palabra "secta" en su sentido sociológico, tal como ha sido forjado en particular por Ernst Troeltsch y Max Weber. La secta es una asociación voluntaria de individuos; es democrática y se caracteriza por su ascetismo intramundano. Se opone a la iglesia que

sectores sociales receptivos a ella? Estas son algunas de las preguntas que han servido de guía a nuestra investigación.

LA PENETRACIÓN DE LA IGLESIA METODISTA EPISCOPAL

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

En marzo de 1873, Haven compró en la ciudad de México, por la suma de 16 300 pesos de plata parte del antiguo convento de San Francisco (nacionalizado como bien del Estado por las leyes de Reforma) para establecer el cuartel general metodista. Restauró el edificio al que añadió un techo con armazón de hierro sobre el antiguo patio, para acomodar un amplio auditorio, construyó una capilla y cuatro departamentos que se inauguraron en diciembre del mismo año. De ahí irradió la acción de la Iglesia Metodista Episcopal en cuatro direcciones.⁴

se identifica con el orden dominante y los valores nacionales. La actitud de la secta hacia el Estado y la sociedad puede ser indiferente, tolerante u hostil. Vid. TROELTSCH, 1956 y WEBER, 1964.

⁴ Nos basamos en las Actas de las *Conferencias Anuales de la Iglesia Metodista Episcopal de México*, México, D. F., Imprenta Metodista Episcopal, 1884-1910, que se encuentran en el Archivo Metodista de México, D. F. (en adelante AMAC) y en los *Annual Reports of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, New-York, Printed for the Society, 1873-1910, que se encuentran también en el Archivo Metodista de México, D. F. (en adelante AMAR). La concepción de una estrategia de expansión basada en el ferrocarril, aparece claramente en los informes. Citamos a título de ejemplo: "Al fundar una misión cristiana entre un pueblo pagano o semipagano, mucho del éxito dependerá de la selección de los centros desde los cuales el trabajo misionero debe extenderse. En México, partiendo de la principal línea troncal del ferrocarril de Veracruz, seguimos a lo

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

Por un proceso similar, la ciudad de Guanajuato, desde 1876, se convirtió en el segundo centro de acción metodista. Los residentes ingleses recibieron calurosamente al obispo Butler quien había sustituido a Haven en 1874. Cuatro días después de su llegada, Butler tuvo una entrevista con el gobernador del estado, General Antillán quien expresó "su interés en recibir al protestantismo" y le aseguró que gozaría de todos los derechos otorgados por la Constitución. Pueblos mineros cercanos y la región del Bajío atravesada por el ferrocarril central, fueron focos de congregaciones metodistas, desde Querétaro hasta León.

El tercer centro de implantación del metodismo es la región de Tlaxcala y Puebla, recién transformada por el impacto del ferrocarril y de las fábricas textiles. Fuera de la ciudad de

largo del camino de Córdoba a la ciudad de México. En Ometusco nos desviamos a Pachuca, Real del Monte, Omitlán, El Chico. En Apizaco, por un ramal, llegamos a Puebla... La segunda división del campo comienza en la ciudad de México y corre hacia el norte a lo largo de la carretera entre la capital y Río Grande. La segunda línea troncal del ferrocarril arranca de la capital y sigue a lo largo del valle de Amecameca, en cuyo extremo se halla Miraflores". AMAR, 1879, p. 158.

Puebla, donde se estableció el segundo cuartel general del metodismo, los circuitos metodistas de la región siguieron al ferrocarril. Miraflores en el Estado de México, sede de una fábrica textil cuyo dueño era inglés, fue desde 1875 el centro de un importante circuito.

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

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

En los treinta años que van de 1876 a 1910, las ciudades que habían sido los puntos de partida del metodismo se transformaron en cabeceras de una red de iglesias, escuelas y hospitales. La congregación de la ciudad de México, centro de la actividad, era también en 1910 el centro administrativo de 53 templos y 38 casas pastorales repartidos en siete distritos administrativos, con 6 283 miembros, 42 pastores y 30 predicadores locales. Contaba además con unas cincuenta escuelas primarias, secundarias, comerciales, preparatorias y teológicas.⁵

La implantación había tenido lugar en los centros mineros, las ciudades industriales y pueblos transformados por la presencia de fábricas o por la llegada del ferrocarril. Excepciones a esta regla eran pueblos como Huatusco, rico centro de producción de café en la sierra de Orizaba, Tetela de Ocampo en la sierra de Puebla, o Zacualtipán en la Huasteca hidalguense, donde la influencia del jefe político liberal favoreció la apertura a esta nueva expresión de la vida religiosa en México.

⁵ AMAC, 1910, p. 121ss.

LAS CONDICIONES DE LA IMPLANTACIÓN DEL METODISMO EN MÉXICO

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

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

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

Si el apoyo económico y el reclutamiento de cuadros no presentó mayor problema, la oposición de la iglesia católica fue un elemento importante para frenar la difusión del metodismo. A lo largo del Porfiriato, la Iglesia católica recuperó cierto poder. Esto se manifestó en el desarrollo más intenso de sus actividades, que culminó con la proclamación de la Virgen de Guadalupe como patrona de México en 1898. Al

final del régimen porfirista procesiones y manifestaciones públicas reaparecieron a la sombra del poder oligárquico, que para perpetuarse necesitaba, entre otros, del apoyo de una iglesia subordinada. Los ataques al protestantismo y a la Iglesia Metodista Episcopal (IME) en particular fueron constantes. Los sentimientos antiprotestantes eran particularmente fuertes en las regiones rurales y en las ciudades donde la Iglesia católica ejercía mayor control. El caso de los misioneros Charles Drees y A.W. Greenman es ejemplar. Empezaron labores para la IME en la ciudad de Querétaro en 1881. De inmediato, el obispo Ramón Camacho mandó una carta pastoral a todos los miembros de su diócesis acusando a los misioneros de diseminar "doctrinas heréticas" y advirtió a sus fieles "huir de toda reunión protestante como de una plaga".⁶ Amenazó con excomulgar a quien se asociara o comunicara con los protestantes. Grupos hostiles se reunían frente a la casa de los misioneros, sin que las autoridades políticas tomaran ninguna medida al respecto. Al fin, el 3 de abril de 1881, la muchedumbre atacó la casa durante cuatro horas hasta que las autoridades lograron dispersarla. Cuando los misioneros dirigieron una protesta al gobernador del Estado, este les recomendó salir de la ciudad, lo cual hicieron el 8 de abril, para no regresar hasta junio, bajo la protección de un regimiento de caballería. El mismo año, en Apizaco, Tlaxcala, el predicador metodista local, Epigenio Monroy, al regresar del vecino pueblo Santa Ana, fue atacado por un grupo de 12 católicos armados con machetes.⁷ Dos de sus compañeros fueron gravemente heridos y el pastor fue dejado por muerto. Llevado al pueblo murió poco después y uno de sus acompañantes siguió la misma suerte. William Butler, obispo de la IME, informó que 58 protestantes murieron entre 1873 y 1892 debido a ataques de grupos católicos que se dirigían esencialmente contra los mexicanos con-

⁶ Morgan a Blaine, 21 de mayo de 1881, United States Department of State, *Dispatches from US Ministers to Mexico*, Vol. 73, citado por COERVER, 1979, p. 105. Ver también el relato de los hechos en el *Diario Oficial del Gobierno Federal*, 6 de abril de 1881.

⁷ BUTLER, 1918, p. 91.

vertidos, aunque raras veces contra los misioneros que contaban con protección de la embajada norteamericana. De los 58 muertos sólo uno era misionero norteamericano.⁸

Además de la violencia se usaron otros medios de coerción como la excomunión, el boicot, la negación a permitir que se les enterrara en el cementerio pueblerino. Se les acusaba también de ser la causa de todos los males sufridos por la Iglesia católica en tiempos recientes; incluso era frecuente que se les culpara de la sequía, como en 1892 en Cuilapan, Veracruz.⁹ Además, los folletos católicos identificaban a las sectas protestantes con una tentativa de nueva invasión ideológica y política norteamericana,¹⁰ y otros identificaban el protestantismo con la masonería.¹¹

En la lucha ideológica entre ambos grupos, surgieron panfletos de todo tipo como el *Catecismo para el uso del pueblo en que se hace una ligera comparación del protestantismo con el catolicismo y se combaten las leyes que el gobierno liberal ha dado en México contra la Iglesia Católica* que apareció en 1877 en Guadalajara, donde se acusaba al protestantismo de alejar a los hombres de Dios y de desligar a unos de otros haciéndoles “vivir en un completo desacuerdo pugnando constantemente unos con otros”.¹² La reacción constante y sistemática de la Iglesia católica impidió la penetración protestante en las zonas rurales a donde no llegaban el inversionista o el ferrocarril, y en donde la iglesia ejercía un control total. En San Juan del Río por ejemplo, el intento de establecer una capilla metodista no dio ningún resultado, y los misioneros decidieron retirarse. En el Bajío la permanencia fue muy difícil a causa de las continuas manifestaciones de hostilidad en Silao y en Irapuato donde “el fanatismo intenso del pueblo forma una barrera contra el protestantismo tan sólida como un muro

⁸ BUTLER, 1892, p. 301.

⁹ AMAC, 1893, p. 38.

¹⁰ AMAC, 1886, p. 27 (Informe anual del Distrito del Norte).

¹¹ ORMAECHEA Y ERNAIZ, 1877.

¹² ARZAC, 1877, p. 11.

de mampostería".¹³ En el Estado de Puebla —donde la penetración fue relativamente fácil en pueblos y aún en rancharías— la ciudad de Cholula resistió, pese a los intentos que se realizó durante casi todo el período por el control social y la presión por parte de la Iglesia católica.

Ante tal situación los misioneros se dirigían a los gobernadores y muchas veces directamente al Presidente. Tal es el caso del misionero presbiteriano Max Philipps quien después de violencias ocurridas en Zacatecas, escribía estas palabras a Porfirio Díaz, el 8 de abril de 1877: "No pedimos 'garantías especiales', mas sí, deseamos que los gobernadores pongan cuidado especial para darnos garantías comunes y esto porque estamos expuestos al peligro especial, a causa de la enemistad de algunos romanistas violentos".¹⁴

Los misioneros habían penetrado al amparo de la ley del 4 de diciembre de 1860, que proclamaba la libertad de culto en todo el territorio de la República Mexicana. Aún en 1873, el artículo 1o. de la Constitución había sido enmendado, precisando y aclarando que "el congreso no puede dictar ley alguna estableciendo o prohibiendo cualquier religión".¹⁵ Los liberales consideraban muy importante la libertad religiosa tanto porque era necesaria en todo "país civilizado" cuanto porque era útil para alentar la inmigración, pero el interés principal del gobierno era debilitar a la Iglesia católica, como adversario político, distrayéndola con un adversario dentro de su propio terreno simbólico. Poco tiempo después de la ejecución de Maximiliano, cuatro diputados del Congreso habían viajado a New York, a la sede de la sociedad misionera de las Iglesias Evangélicas Norteamericanas (American Board for Foreign Missions) "pidiendo el establecimiento de misiones protestantes sobre el territorio de la República Mexicana, alegando que sería de gran ayuda para el gobierno civil que tenía mucha dificultad en sostenerse a causa del monopolio de la influencia

¹³ AMAC, 1889, p. 44.

¹⁴ *Archivo del General Porfirio Díaz*, p. 65.

¹⁵ Citado por COERVER, 1979, p. 105.

sobre el pueblo detentada por el clero romano; y porque este clero intervenía siempre en asuntos políticos".¹⁶

Porfirio Díaz continuó con esta línea política, asegurando su apoyo a los protestantes y tratando de hacer ejecutar la ley en todo el país, protegiéndolos militarmente si era necesario. Sin embargo, la actitud del gobierno hacia las varias sectas protestantes está muy bien ilustrada por la respuesta de un gobernador a un misionero que solicitaba protección militar: "Señor: Con gusto le otorgo la protección solicitada, puesto que es mi deber hacer respetar las leyes; no tengo ningún interés en absoluto en sus opiniones o en sus prácticas religiosas, pero todos deseamos promover la creación de un grupo de clérigos lo suficientemente fuerte como para poder mantener dentro de ciertos límites a la vieja iglesia".¹⁷ Con esta perspectiva en mente el gobernador del Estado de Hidalgo participaba personalmente en actos públicos ligados al colegio metodista de Pachuca; en Miraflores, el jefe político de Chalco asistía con frecuencia a las ceremonias de fin de año escolar en la escuela metodista. En zonas alejadas como Tetela de Ocampo, la presencia metodista se debía a la influencia de las familias liberales del pueblo, y en Huatusco, a la amistad personal del pastor metodista con el jefe político.

En los estados mineros donde había mucho capital británico y norteamericano, y donde vivía una colonia extranjera, los metodistas gozaron de protección especial, mientras que en Querétaro la conquista de la protección tuvo que hacerse recurriendo al poder central. A pesar del apoyo del estado los protestantes no gozaron de privilegio alguno. Las restricciones oficiales en torno el uso en público de vestimenta clerical fueron también aplicadas a varias sectas, y se prohibió la práctica de actos religiosos en edificios estatales, con la excepción de la escuela que en la cárcel de Orizaba tenía el pastor metodista José Rumbia.

¹⁶ SALMANS, 1919, p. 17.

¹⁷ WELLS, 1887, p. 218.

Al finalizar el siglo, los políticos porfiristas, frente a las manifestaciones siempre más activas de la Iglesia católica en la vida pública, seguían con el proyecto de restringirla y controlarla. El propio Díaz, poco antes de su caída, al ser preguntado por un grupo de misioneros protestantes sobre si las rígidas leyes que prohibían la tenencia de propiedades serían relajadas, les contestó: “Estaría bien con ustedes, señores, pero tenemos que contar con los clérigos; hemos tenido una mala experiencia con ellos; no se satisfacen con manejar a la Iglesia, quieren manejar también al gobierno”.¹⁸ La distancia frente a todo credo religioso y hacia toda influencia clerical aparece aún más clara en 1898, en las palabras de “El Nigromante”: “no queremos decir que un movimiento protestante como tal debería ser admitido, no, mil veces no, eso sería acrecentar el demonio. El protestantismo en México es un parásito estéril, carente de todo germen ventajoso. Es un sistema extranjero, introducido en el país como asunto mercantil. Es una plaga de errores y defectos similares a los de la Iglesia católica. Las sectas protestantes no son ni más ni menos que una anarquía religiosa en oposición a la ley católica”.¹⁹ De hecho, a pesar de beneficiarse con el espacio religioso abierto por los liberales, las sociedades misioneras reconocen los límites de la naturaleza y de la extensión de este apoyo. “En la mayoría de los casos —dice un misionero— no es más que una voluntad de usar al movimiento misionero como un instrumento contra el poder político clerical”.²⁰ Según él, las élites liberales y políticas “demuestran una abierta infidelidad o, en el mejor de los casos, una indiferencia religiosa” y su único interés es de buscar aliados tácticos que aseguren la estabilidad política, rompiendo el monopolio religioso de la Iglesia católica.

Finalmente, un aspecto importante que limitó la expansión protestante en México durante este período, fue la competen-

¹⁸ Ross, 1922, p. 112.

¹⁹ “El Nigromante”, 1898, p. 6.

²⁰ BROWN, 1909, pp. 235, 237.

cia entre las mismas sectas. En 1897, en los Estados Unidos existían 143 denominaciones religiosas diferentes y 156 organizaciones independientes con 20 millones de miembros.²¹ Sólo 18 de ellas estaban en México. Penetraron en el desorden y frecuentemente se encontraban en la misma ciudad, como los metodistas (del norte y del sur) y los presbiterianos, en la ciudad de México. A veces, según el desarrollo de las congregaciones y las frustraciones ocurridas, individuos y hasta comunidades enteras, como la de Atzala (Puebla), pasaban de una secta a otra. Esta división entre los mismos protestantes fue un poderoso argumento usado por la Iglesia católica para mostrar la debilidad de una “verdad múltiple”. Las propias sectas trataron de organizarse para racionalizar su acción y contrarrestar las acusaciones.²² Más que las decisiones de cooperación, fue el discurso mismo del misionero el que tuvo importancia para justificar la obra. El misionero tuvo entonces que sistematizar su mensaje con el fin de legitimizar su presencia y su acción.

EL PROTESTANTISMO Y LAS NUEVAS RELACIONES ECONÓMICAS

El misionero metodista norteamericano llegó con la conciencia de pertenecer a un pueblo predestinado por el pacto hecho con Dios en Nueva Inglaterra. Este pacto, renovado en el siglo XIX se manifestaba en la expansión territorial de los Estados Unidos hacia el oeste y a partir de los años ochenta en la conquista de los mares siguiendo los lineamientos del almirante Mahan. Como parte de “un pueblo elegido”, el misionero norteamericano en México sentía la necesidad de transmitir esta experiencia del “destino manifiesto”. En este sentido, tenía la confianza de que “el Dios que les había evangelizado primero y luego dinamizado, multiplicado y bendecido

²¹ *El Abogado Cristiano*, 4 de febrero de 1897, p. 37.

²² Dos asambleas de todas las sectas protestantes que trabajaban en México tuvieron lugar en la Ciudad de México en 1888 y 1897. Vid. *El Abogado Cristiano*, 9 de febrero de 1888.

sobre todo los demás pueblos, armándoles con acero, vapor y rayos, y enviándoles a ser la vanguardia de la humanidad”, otorgaría también una oportunidad nueva a los “hermanos latinos”.²³ El misionero restituye íntegramente esta interpretación teológica de la economía cuando elogia el desarrollo económico y el cambio de mentalidades que vive México. Así, John W. Butler, hijo del obispo metodista, en una serie de conferencias dadas en 1893 en la universidad de Syracuse, New York, alababa el proceso económico en México y al hombre que lo ha estimulado: “Ahora miran a este país que tenía todo para fracasar; muy poco tiempo después de la caída de Maximiliano, México vino a ser una nación próspera y feliz. Durante 17 años ha gozado de una paz ininterrumpida bajo la presidencia de un hombre, el general P. Díaz, amigo de toda idea moderna que levantara el país. . . Cuando cayó el así llamado imperio, existían menos de 100 millas de vías de ferrocarril, en cuanto ahora son 6 877; sólo las grandes ciudades estaban en este tiempo conectadas por telégrafo, en cuanto ahora existen 25 476 millas de líneas telegráficas; había un solo Banco Nacional, ahora son 12. . . Las fábricas se levantan en muchos lugares. . . el capital extranjero fluye libremente en todo el país. . .”²⁴ Opinión que confirma otro misionero: “con el dinero extranjero vino también el extranjero con sus ideas nuevas, sus mercancías poco comunes, sus nuevas actitudes, su idioma extraño, sus modos raros de pensar, abriendo por todos lados canales de comunicación con el gran mundo moderno de afuera, hasta hoy desconocido por México”.²⁵ Sin embargo, al observar que “el impacto norteamericano sobre el país ha sido enorme”, mantenía su reserva con los capitalistas que tenían “puesto su corazón en las minas de oro y plata, las plantaciones de caucho, los bosques de naranja, el henequén y los pastos. . . quienes para lograr sus objetivos parecen deseosos de pisotear las más altas virtudes de la mejor humanidad nor-

²³ WOOD, 1900, p. 213. Sobre el mismo tema ver BRACK, 1975.

²⁴ BUTLER, 1894, p. 309. Traducción de Jean-Pierre Bastian.

²⁵ WINTON, 1913, pp. 151, 161.

teamericana". Entre ellos constataba que "miles llevan vidas de vergüenza moral y siguen normas comerciales que harían enrojecer de vergüenza las mejillas de cualquier norteamericano verdadero".²⁶

Para estos misioneros México era la nueva frontera que del oeste se había extendido al sur del Río Grande; también en México, el misionero partía del supuesto de "que el hombre y Dios tienen que trabajar juntos para construir un mundo decente: que no existe situación tan mala para el hombre que con la ayuda de Dios no pueda hacer algo".²⁷ En otras palabras el progreso es bueno sólo si va acompañado del protestantismo según la lectura ideológica llevada por el misionero. Según él para realizar esta tarea "el protestantismo tiene que clavar la cultura pagana (católica y azteca) sobre la cruz de sus fracasos y de su oscurantismo", cuya expresión objetiva es el atraso económico, político e ideológico del país. Antes de su llegada "no había Biblia, ni misionero, ni luz de ninguna fuente podía penetrar o trastornar este reino de ignorancia y pecado".²⁸

Al contrario, el misionero trae una fe y una ética que contribuyen a la regeneración social y moral de un país que no solamente necesita el progreso material e intelectual sino también "una corrección del romanismo" para su propio bienestar.

Le falta sólo esta "ayuda espiritual" que viene a completar "la ayuda material" otorgada por el capitalismo. Con tal comprensión de las relaciones sociales y económicas, el misionero será durante el Porfiriato un agente legitimador del régimen. Además, frente al enemigo religioso, el Estado era el protector necesario al cual recurrir constantemente cuando irrumpía la violencia religiosa. Si esa fue la ideología del misionero nos queda por examinar cuál fue la interpretación que de su propia situación hicieron los nuevos convertidos.

²⁶ DALE, 1910, p. 195.

²⁷ WILLEMS, 1967, p. 5.

²⁸ BUTLER, 1892, p. 93.

EL METODISTA MEXICANO

Esta evangelización optimista y triunfalista logra una rápida difusión entre las fracciones de clases emergentes ligadas a los centros de producción y en particular al capital extranjero. Rara vez logramos tener información detallada sobre el empleo de los miembros de las congregaciones metodistas; sin embargo, la descripción que nos proporciona el misionero Drees de su congregación de Apizaco revela el origen social del metodismo: "la congregación tenía todas las características de una sociedad bien sostenida. Los miembros eran gente pobre que vivía en constante persecución. La influencia del evangelio se veía en algunos que habían sido grandes borrachos, que asistían ahora con puntualidad a los servicios, vestidos limpiamente, teniendo el espíritu claro".²⁹ Los miembros se reclutaban entre los campesinos que migraban hacia los centros de trabajo. Apizaco era un entronque de ferrocarril; lo mismo las congregaciones de Tierra Blanca (Veracruz) y Silao (Guanajuato) estaban compuestas de ferrocarrileros. Estas comunidades metodistas, ligadas a los centros de producción o a los de transportes, fluctuaban en números según los despidos del personal como en Río Blanco; esta congregación, integrada por obreros de la fábrica textil, en 1903 se redujo a la mitad por el desempleo y las migraciones de familias enteras.³⁰ En Miraflores, donde el pueblo vivía del molino de hilar, el dueño inglés, Mr. Robertson, introdujo en 1878 la Iglesia metodista cuyos miembros se reclutaban entre los trabajadores del molino. Diez años después de la construcción del templo y de la escuela, el informe del distrito subrayaba

²⁹ BUTLER, 1918, p. 91.

³⁰ En Silao la congregación está en su apogeo en junio de 1908, "pero se suspendieron los cultos en diciembre... por el éxodo de casi toda la colonia a otras ciudades, causado por el cambio de división del Ferrocarril Central Mexicano, de Silao a Aguascalientes", AMAC, 1907, p. 75. También en 1905, en Zacualtipán, Hidalgo, "la congregación de la Ferrería está casi totalmente perdida, pues, habiendo paralizado sus trabajos aquella negociación, los hermanos tuvieron que emigrar a otras partes", AMAC, 1906, p. 32.

que “se ha modificado todo el aspecto de los habitantes de este lugar y la oposición a nuestra obra ha cesado casi completamente”.³¹ Además de reclutar en el sector obrero en formación, el metodismo se difundió entre ciertos pueblos indígenas ligados estrechamente a los centros urbanos o fabriles. Así, Santa Anna Atzacan, cerca de la ciudad de Orizaba, “es una población netamente indígena. Sus habitantes son laboriosos y mantienen con Orizaba un comercio activo de sus productos agrícolas. Los evangélicos viven del trabajo del campo y por lo general ganan un jornal de cincuenta centavos”.³²

En Zaachila, pueblo cercano a Oaxaca, donde acababa de pasar el ferrocarril, el jefe indígena, el príncipe Prez, “descendiente directo del último rey zapoteca”³³ dirigía la comunidad metodista que agrupaba buena parte del pueblo. En estos pueblos indígenas confrontados con el cambio traído por la técnica y los transportes, el metodismo fue recibido como agente de cambio y, esencialmente, como la única posibilidad para implantar una escuela primaria popular al lado de la casa pastoral. En toda la región de Tlaxcala y Puebla, decenas de pueblos en transición o en vías de “ladinización” favorecieron la implantación del metodismo como fuerza educativa popular. Así, “tanto en la capital, Tlaxcala, como en los demás pueblos donde tenemos correligionarios, se les trata por parte de las autoridades con las mismas consideraciones que a los católicos y se les ha permitido como en Tezompantepec, Huamantla, Tlaxcala y Tepehitec, tomar parte en los puestos públicos o ser nombrados para desempeñar honrosos cargos escolares”.³⁴ Este nuevo converso protestante se distinguía de

³¹ AMAC, 1889, p. 40.

³² AMAC, 1905, p. 62.

³³ BUTLER, 1918, p. 132.

³⁴ AMAC, 1901 p. 49. También en Xochiapulco, Tlaxcala, “se ha fundado una congregación en una rancharía llamada Rosa de Castilla donde la asistencia se compone de puros naturales que no entienden ni una palabra en español: el pastor escribe sus sermones y luego los traduce alguna persona que posee el azteca”, AMAC, 1897, p. 40.

sus conciudadanos por la adopción de los valores nuevos que difundía el metodismo: la prohibición del alcohol, del tabaco, del trabajo dominical, de los juegos de azar, y del libertinaje sexual, obligando a sus miembros a casarse también por lo civil. En este sentido “para ser cristiano, uno tenía que dejar el trago y cuidar bien a su familia”.³⁵

La Iglesia Metodista tenía instrumentos poderosos para difundir estos nuevos valores: el templo, la escuela, la liga de templanza, el periódico. Esta influencia ética penetraba poco a poco y con la constante amonestación de las conferencias generales anuales que tenían comisiones especiales sobre templanza y reposo dominical. La conferencia metodista de 1885 llamaba la atención en estos términos: “señalamos como prácticas inconvenientes y reprobables la asistencia y participación en las diversiones mundanas como el teatro, el circo, el baile, las tapadas de gallos y las corridas de toros”.³⁶ También hacían circular folletos que provocaban la reacción del clero católico, como en Puebla en 1887, donde el obispo tuvo que defender las corridas de toros como diversión popular y herencia histórica.³⁷

Todos estos comportamientos de rechazo a los valores tradicionales y populares llevaron a la formación del tipo de trabajadores necesario para la fábrica y el trabajo moderno, y a la creación de una nueva mentalidad popular ascética. Así lo observa el dueño de una hacienda cercana a la fábrica de San Rafael donde iban a trabajar dos albañiles metodistas de Tepetitla. El pastor metodista de San Rafael informa del hecho de la siguiente manera: “el dueño de la hacienda pronto se fijó en que aquellos dos albañiles trabajaban más aprisa, vestían con más limpieza, hablaban con más decencia y eran más cumplidos con su trabajo que los demás albañiles que trabajaban allí con ellos. Un día de fiesta de los muchos que trae el calendario católico, los albañiles no quisieron trabajar excepto nues-

³⁵ BUTLER, 1918, p. 74.

³⁶ AMAC, 1885, p. 24.

³⁷ TOVAR, 1887.

tros dos congregantes, quienes manifestaron que ellos solamente no trabajaban los domingos. Esto sorprendió agradablemente al hacendado quien preguntó a nuestros hermanos en dónde habían aprendido esas costumbres".³⁸ Sin duda, el metodismo y las diversas sociedades misioneras protestantes contribuyeron a formar un tipo de trabajador dócil y sometido al capital.

Hemos encontrado pocas menciones de participación de protestantes en las sociedades mutualistas de mineros o ferrocarrileros; más bien toda la simbología y la ideología protestante toma como figura ideal al pastor-maestro de escuela. Como lo afirma el misionero Winton "el impulso que da la fe protestante al desarrollo intelectual es sólo parte de su valor. Más esencial todavía para el bienestar nacional es la elevación del carácter individual y la inculcación de la autorrestricción y del amor hacia los otros".³⁹

En este sentido el caso de la congregación de Río Blanco y de su líder, el pastor José Rumbia, se desvía de la norma y nos hace pensar en el papel que Hobsbawm⁴⁰ asigna a los predicadores metodistas en la formación del movimiento obrero inglés. Rumbia,⁴¹ nacido en 1865 en Tlacolula (Oaxaca), hijo de campesinos y criado por su madre en Orizaba, era el típico

³⁸ AMAC, 1904, p. 51.

³⁹ WINTON, 1905, p. 187.

⁴⁰ En Gran Bretaña "todo lo que sabemos es que el metodismo progresaba cuando el radicalismo hacía lo mismo y no cuando disminuía. Este curioso paralelo puede explicarse ya sea afirmando que las agitaciones radicales empujaron a otros obreros hacia el metodismo, como una reacción contra las mismas, o bien que los obreros se volvieron metodistas y radicales por idénticas razones", HOBBSAWM, 1979, p. 47.

⁴¹ ROSSAINZ RUMBIA, 1952. Esta biografía de una descendiente de Rumbia no hace ninguna alusión a Rumbia como pastor metodista; deja sólo la imagen del profesor y luchador obrero. He reconstruido la biografía de Rumbia a base de las actas del AMAC donde aparece citado desde 1888 cuando estaba encargado de las tres congregaciones de San Andrés Tula, Ver., hasta 1909 cuando solicitó su retiro de la Conferencia Anual Metodista, aunque mantuvo lazos con aquella secta hasta su muerte en 1913.

pastor formado por las instituciones metodistas. Había estudiado en el colegio metodista de Puebla y se había formado en su escuela de Teología. Siguió todos los pasos de predicador local en San Andrés Tula hasta el de estudiante de cuarto año de teología en Puebla, para llegar a la función de presbítero (pastor y miembro de la conferencia anual, en 1896). Ocupó varios cargos en comisiones y coordinó las actividades del distrito metodista de Orizaba rindiendo informes anuales en la conferencia. Fue pastor y maestro de escuela primaria en Río Blanco y Orizaba, donde a partir de 1901 estableció una escuela primaria nocturna en la cárcel con el acuerdo de las autoridades municipales. Logró tal impacto en Río Blanco, que en 1905 escribía “no dudo que llegue el día cuando Río Blanco sea otro Miraflores”.⁴² Ese mismo año dejó el trabajo en la cárcel “por recargo de ocupación”.

La casa de Andrés Mota, uno de los metodistas de Santa Rosa, (“propagandista activo y celoso quien hace dos o tres años era un hombre entregado a la embriaguez, al blasfemo y pependenciero”), se prestó para reunir a sus amigos y vecinos para celebrar con ellos cultos familiares, cantar himnos, leer la Biblia y ofrecer oraciones”, según informa Rumbia.⁴³ En esta misma casa se discutía el tipo de organización laboral que los obreros textiles debían adoptar para defender sus reivindicaciones. El grupo de Rumbia y Mota “sostenía vagamente que debía ser una asociación no muy diferente de las mutualistas si bien con cierta orientación reivindicativa frente a los patronos”.⁴⁴ Una tendencia más radical encabezada por José Neyra, quien había tenido contacto con el PLM triunfó con la formación en 1906 de la sociedad “Gran círculo, de obreros libres”; Mota y Rumbia participaron de las actividades del Gran Círculo, y cuando estalló la huelga en 1907, Rumbia estuvo entre los cinco líderes obreros detenidos. El crecimiento de la congregación metodista iba a la par con el crecimiento de la agi-

⁴² AMAC, 1905, p. 68.

⁴³ AMAC, 1905, p. 68.

⁴⁴ GARCÍA DÍAZ, 1981, p. 91.

tación obrera. En 1906 Rumbia informaba a la conferencia anual que “los hermanos de Río Blanco pasan de sesenta. . . la congregación aumenta a tal grado que nos hace pensar seriamente acerca de un local adecuado”.⁴⁵ Al año siguiente la congregación de Río Blanco fue totalmente disuelta por la huelga y “las pocas familias que allí quedan concurren al culto en Orizaba”. Dos años después el misionero F. Lawyer, quien asumía la dirección del distrito metodista de Orizaba, informaba que “al llegar a Orizaba en abril hallé la iglesia sin pastor. . . Hace más de un año los operarios de las fábricas promovieron la más sangrienta y desastrosa huelga que se haya conocido en toda la historia de la República. Fue el fruto natural del espíritu del progreso, cuando va privado del Evangelio de Jesucristo, porque es gente dócil y pacífica, a menos de ser alborotada por los enemigos de la paz que vienen de otras partes”.⁴⁶ Los comentarios del misionero reflejan la visión irrenista y domesticadora de la cúpula misionera que consideraba su tarea como moralización del progreso y domesticación de los grupos obreros quienes, como lo apuntaba el mismo Lawyer, “en todo sentido son gente muy susceptible al Evangelio de Paz”.

La militancia de Mota y de Rumbia como líderes obreros fue hasta donde sabemos, un hecho aislado entre los varios líderes metodistas. No tenemos datos sobre la participación de líderes o de congregaciones metodistas en las huelgas que sacudieron la zona minera de Pachuca o en las huelgas de los trabajadores del ferrocarril. Sin embargo existe una cierta semejanza entre la congregación metodista y la sociedad mutualistas obrera como formas de organización popular, donde se crea un espacio relativamente autónomo de formación y educación y donde se tejen lazos de solidaridad. La congregación metodista fue, según el contexto local, un elemento de transición para grupos obreros que pasaban de una vida rural a la vida fabril, y que necesitaban todavía de una ideología reli-

⁴⁵ AMAC, 1906, p. 56.

⁴⁶ AMAC, 1908, p. 49.

giosa. No es casual que dentro del grupo de líderes de Río Blanco hubiera una división entre la posición moderada de Rumbia y Mota que “se inclinaban por crear una organización de tipo mutualista”, y la posición de José Neyra, Porfirio Meneses y Juan Olivares, de filiación magonista, “que apoyaban de manera decisiva la creación de una organización obrera militante”.⁴⁷

La congregación metodista local, fuera del control del misionero norteamericano, servía de foco para que la disidencia religiosa condujera a una disidencia política. La participación de las congregaciones metodistas de los estados de Tlaxcala y Puebla en la agitación revolucionaria agrarista a partir de 1911 con líderes como Benigno Zenteno y José Trinidad Ruiz confirma esta hipótesis.⁴⁸ Falta, naturalmente, investigar cuál fue la influencia directa del magonismo y de su periódico *Regeneración* en dichos sectores. Rumbia, después de esos acontecimientos, siguió siendo pastor metodista y fue desplazado al otro extremo del campo misionero, en León, Guanajuato, donde tuvo que dejar su cargo bajo ataques de “inmoralidad” de los cuales fue eximido por la Conferencia anual de 1909. Aunque se retiró, siguió manteniendo lazos con el metodismo mexicano a lo largo de los años 1910 a 1913, cuando se transformó en líder maderista en la región de Tlaxcala, antes de morir asesinado a la caída de Madero.⁴⁹

LA ESCUELA METODISTA

En la estrategia misionera metodista la escuela y el templo eran importantes tanto para la difusión de los valores religiosos como para el reclutamiento de conversos, por lo que ambos se difundieron al mismo ritmo. Durante la semana, el

⁴⁷ HERNÁNDEZ, 1980, p. 143.

⁴⁸ BUVE, 1972, pp. 1-20 y 1976, pp. 112-152.

⁴⁹ Es interesante notar que Rumbia solicitó su reincorporación a la Iglesia Metodista desde octubre de 1909, unos meses después de haberse retirado a causa del juicio por inmoralidad. Esta reincorporación le fue negada por motivos burocráticos.

templo servía de aula y el pastor tomaba el lugar del maestro. El crecimiento de la matrícula, rápido al principio, se hizo más lento al final del período porfirista, en gran parte debido al aumento del costo del mantenimiento de tales instituciones, que lograban sólo una tercera parte de sus ingresos de fuentes locales.

Del total de alumnos (4 529 en 1909) la mayoría se encontraba en escuelas primarias y sólo un diez por ciento en escuelas secundarias o normales. Estos colegios de enseñanza superior, ubicados en las ciudades de mayor importancia, eran escuelas para señoritas en Guanajuato, Pachuca, Ciudad de México y Puebla, e institutos para varones en Querétaro y Puebla. Las escuelas aseguraban al metodismo el prestigio ligado a una pedagogía cuyo sistema era norteamericano, aunque el contenido de las materias correspondía al programa establecido por el gobierno. De hecho estos colegios como el "Sarah L. Keen" de la Ciudad de México, gozaban la preferencia de la clase acomodada de la ciudad, y tenían el favor de los gobernadores, como el de Hidalgo, que visitaban los establecimientos durante las graduaciones. También reclutaban entre los mejores elementos de las escuelas primarias metodistas alumnos de origen humilde, pero éstos eran una minoría. Como lo expresa la directora del colegio "Sarah L. Keen", "la gran mayoría de las niñas pobres no pueden permanecer en el colegio el tiempo necesario para terminar el curso normal y llegar a ser maestras. No permanecen hasta graduarse más del cinco por ciento de las niñas que entran a nuestra escuela".⁵⁰ De ahí surgió su preocupación de crear una escuela para niñas pobres "que las capacite no solamente para posiciones en las que puedan adquirir un modo honesto de vivir sino también los productos de su trabajo ayuden a pagar una parte de su educación".⁵¹

Los dos colegios para varones (en Querétaro y Puebla) gozaron de gran prestigio y atrajeron a sus internados estu-

⁵⁰ AMAC, 1908, p. 79.

⁵¹ AMAC, 1908, p. 79.

diantes de toda la República. Estos sirvieron para formar los cuadros de la Iglesia Metodista, tanto de pastores como de maestros, especialmente en los estados de Tlaxcala y Puebla. La influencia del instituto poblano fue tal que ya en 1899 “el obispo de Puebla reunía representantes de las familias ricas de sus diócesis para llamarles la atención a la creciente influencia de nuestra obra”.⁵² Sin embargo el mismo año, en su informe anual, el director subrayaba que “mucho de nuestro material nos viene de los hogares humildes y lo mejor de nuestra obra es hecho generalmente entre los pobres”.⁵³

En 1910 se inauguraron en la ciudad de Puebla los nuevos edificios del colegio, concebido como futura universidad metodista. Ofrecía primaria, secundaria, comercio, departamento de música, departamento normal y escuela de teología. Tenían dormitorios para 140 alumnos y un cuerpo docente de 18 profesores y 4 ayudantes. En el discurso inaugural, su director, Pedro Flores Valderrama, consideraba que, como los libertadores de 1810 lucharon por la independencia material de México, “nosotros como fieles descendientes de ellos, hemos trabajado y estamos trabajando por la independencia moral y religiosa del país, para ver al país enteramente libre de la ignorancia, la superstición, la inmoralidad y el pecado”.⁵⁴

El director del colegio metodista de Querétaro, Benjamín N. Velasco, planteó aún con mayor firmeza los propósitos del sistema educativo metodista de México. Se trataba de “promover y fomentar la educación popular, dando oportunidad a los jóvenes de posiciones humildes pero de aspiraciones levantadas y de promesa para el porvenir, y a los descendientes de nuestra raza indígena, para que con el estudio y el trabajo puedan formarse los hombres ilustrados y dignos que en el taller, la cátedra o la tribuna contribuyan al bienestar doméstico y social”.⁵⁵ El semillero de estos “nuevos libertadores”,

⁵² AMAC, 1900, p. 34.

⁵³ AMAC, 1899, p. 74.

⁵⁴ AMAC, 1910, p. 76.

⁵⁵ AMAC, 1906, p. 88.

que luchaban por la regeneración del pueblo, se encontraba en la red de escuelas primarias que acompañó la formación de las congregaciones metodistas. La escuela de Miraflores en 1889 contaba con tres departamentos (pre-primaria, primaria e instrucción superior), 250 alumnos que “proviene[n] de 9 pueblos circunvecinos”, y 7 maestros.⁵⁶ En Oaxaca, estas escuelas “gozan de mayor prestigio que las municipales, tanto por la moralidad de nuestros profesores como porque la enseñanza es más práctica y completa”.⁵⁷ El mayor número de escuelas primarias metodistas se hallaban en los estados de Tlaxcala y Puebla, donde en 1908 había 22 de ellas con 1 387 alumnos en 22 pueblos (sin contar los dos institutos de la ciudad de Puebla).⁵⁸ Los maestros eran pastores de las congregaciones locales o egresados de los institutos metodistas. La congregación metodista local les daba “cierta cantidad semanal en dinero efectivo y cierta cantidad de semillas para su subsistencia”.⁵⁹ Estos pastores maestros, como los hermanos Ángel y Benigno Zenteno o José Trinidad Ruiz, consideraban la escuela y el templo metodista como el espacio conquistado fuera del control de la iglesia católica. Por otra parte, reforzaban al club liberal local para combatir al partido clerical. El gobernador de Tlaxcala, el día de la inauguración del nuevo salón de la escuela metodista de Panotla, les llama “los progresistas protestantes”.⁶⁰ En un país en donde, según los misioneros, existían cuatro grupos ideológicos en pugna: “los papistas, los paganos, los patriotas y los protestantes”,⁶¹ ellos son en cada comunidad los aliados de los patriotas liberales. Son intelectuales populares arraigados en la comunidad rural que desempeñan un papel importante en la formulación simbólica del rechazo a las estructuras de dominación en el agro y del dominio del partido clerical católico. Recibieron con beneplá-

⁵⁶ AMAC, 1889, p. 40.

⁵⁷ AMAC, 1897, p. 43.

⁵⁸ AMAC, 1908, p. 52.

⁵⁹ AMAC, 1905, p. 65.

⁶⁰ AMAC, 1906, p. 52.

⁶¹ BROWN, 1900.

cito la noticia de la convocación del Congreso liberal de San Luis Potosí en 1901, “deseando que de dicho Congreso resulte algún bien práctico para las masas que más que floridas y animadas discusiones y discursos necesitan una ayuda práctica bien definida”.⁶²

Esta red de intelectuales populares protestantes piensan que “los jóvenes cristianos deben trabajar en unión del club liberal. . . para hacer más potente la voz de la libertad mexicana; y que muy pronto a través de esta lucha veremos el Pabellón de los libres ondear por los aires y los monumentos erigidos a la libertad, levantados muy alto sobre las columnas indestructibles de la justicia y del derecho”.⁶³ Rumbia fue uno de ellos, como maestro de escuela primaria en Río Blanco e iniciador de una escuela para los presos de la cárcel de Orizaba. En septiembre de 1906, unos meses antes de la huelga de Río Blanco, en el momento de recordar la Independencia, en un sermón publicado en *El Abogado Cristiano* constata que “la condición de millares de mexicanos manifiestamente dice que la obra gloriosa de nuestros padres es nula en muchos pueblos”. Según él, “estamos en la génesis de nuestra emancipación”. Rumbia distingue varias causas que hasta ahora han impedido la emancipación: la primera es la “falta de disposición en los hombres de cultura y de saber para enseñar, para hacer eficaz propaganda de buenas ideas en favor de la clase que llamamos pueblo”. La segunda se encuentra en el capital extranjero, “en cuyas manos están las grandes fábricas, las minas que se explotan, los ferrocarriles, las grandes empresas de sociedades anónimas” y en el capital nacional, “pues, la verdad es que con nuestros capitalistas pasa como con nuestros científicos e ilustrados que son más avaros que patriotas, que todo lo quieren para sí aunque se pierda todo el mundo”. Y termina su prédica con un llamado a la unión de los verdaderos patriotas.⁶⁴

⁶² *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 14 de febrero de 1901, p. 52.

⁶³ Magdaleno, 1901, p. 42-43.

⁶⁴ RUMBIA GUZMÁN, 1906, pp. 302-203.

Sin duda este discurso difiere de el de los misioneros que hasta entonces habían alabado al régimen. Difiere también de otra facción de metodistas nacionales que opinaban que “los evangélicos no pueden representar el papel de revolucionarios y descontentos, provocando odios y dificultades”; “inspirados en otros sentimientos e ilustrados por otro criterio enteramente distinto, los obreros verdaderamente evangélicos serán, siempre y donde quiera, hombres de orden, disciplinados y honestos de los cuales no pueden desconfiar ni maestros, ni patrones”.⁶⁵ Así pues, el metodismo mexicano de los años que preceden a la Revolución esta dividido entre una cúpula que legitima el orden y el progreso, y la mayoría de los pastores-maestros rurales y urbanos que se adhieren al movimiento liberal según su interés de clase, rebasando el mero conflicto con la Iglesia católica. En este sentido, estoy de acuerdo con la opinión de Alan Knight, sobre la coincidencia de los protestantes con los intelectuales de la revolución mexicana:

El protestantismo podría representar el aspecto religioso de la disidencia política; podría destacar con el liberalismo progresista e ilustrado; y podría reflejar de manera más concreta el esfuerzo educativo de las iglesias protestantes. De ahí la tendencia entre los dedicados a la educación y los que procuraban ascender socialmente a volverse hacia el protestantismo al mismo tiempo que hacia la protesta política.⁶⁶

CONCLUSIÓN

El metodismo surge en el país junto con el proceso de industrialización dependiente del capital extranjero, y establece sus congregaciones cerca de los ferrocarriles, las minas y las fábricas textiles. Esta expansión económica abre nuevas perspectivas de movilidad social y permite que adquiriera preeminencia una ideología que justifica el desplazamiento, y que

⁶⁵ “Los evangélicos y las huelgas”, Editorial, *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 14 de junio de 1906, p. 212.

⁶⁶ KNIGHT, 1981, p. 25.

centra su discurso en la auto-disciplina y los valores ligados al trabajo industrial. En este sentido el metodismo contribuyó a forjar un trabajador dócil, puntual y responsable que necesitaba la empresa capitalista.⁶⁷

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

En el caso del metodismo podemos hablar de una religión laica que desencantaba el mundo, que reducía el número de

⁶⁷ Se entiende la importancia de una ideología secularizadora de la vida del trabajador en un contexto socio-cultural cuyo ritmo del trabajo está constantemente interrumpido por las fiestas. Así, por ejemplo, “un autor estadounidense se quejaba en 1906 del gran número de días de descanso que disfrutaban los mineros. De acuerdo con él, en la explotación minera no se invertían más de 200 días al año. Se descansaba los domingos y los lunes, los días de fiesta nacional, los días prescritos por la Iglesia, el día del Santo Patrón de la hacienda, los días de santos patronos de las villas cercanas a la mina, el cumpleaños del patrón o del administrador, los onomásticos de los miembros de la familia, también cuando había bautismos, bodas y funerales de familiares”, LEAL y WOLDEMBERG, 1980, p. 31.

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

Los obreros de las fábricas textiles de Tlaxcala o de Orizaba *mutatis mutandis*, encontraron en la sociedad religiosa metodista una forma de sociedad de socorros mutuos. Era una asociación a la que el individuo se adhería libremente y, que si bien no creaba cajas de ahorro, desarrollaba el espíritu de economizar rechazando todo derroche. En este sentido también se oponía a la fiesta religiosa católica como gasto suntuario o quema del excedente. Al contrario las sociedades metodistas fomentaban la creación de bibliotecas y de escuelas y buscaban mejorar física y moralmente a sus miembros. Funcionaban, además, como verdaderas escuelas de aprendizaje democrático basado en la igualdad de derechos y obligaciones dentro de la congregación local. Este contra-modelo no sirvió solamente para persuadir a nuevas capas sociales y hacerlas penetrar en el aparato de producción capitalista, sino que fue un espacio de transición entre la sociedad tradicional rural o urbana de estructura piramidal y autoritaria y el movimiento obrero organizado. José Rumbia, Andrés Mota y las congregaciones de Orizaba, Río Blanco y Santa Rosa fueron buenos ejemplos de esto. Aunque su militancia en la huelga de 1907 haya sido un caso aislado y quizá extremo entre los líderes protestantes mexicanos, en los estados de Tlaxcala y Puebla, donde se enlazaban el sector agrícola tradicional y la incipiente industria textil, la red de pastores-maestros metodistas fue un instrumento de difusión de ideas liberales anti-oligárquicas. El misionero norteamericano es cierto, legitimó el orden porfirista, pues necesitaba del apoyo estatal para asegurar la existencia misma del metodismo; pero el modelo de autogestión de comunidad religiosa igualitaria que proponía y las prácticas.

democráticas de las asambleas anuales metodistas, no solamente rompían con la práctica autoritaria de la iglesia católica, sino más bien ofrecían un punto de referencia crítico contra el orden social vertical y represivo del Porfiriato.

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

SIGLAS Y REFERENCIAS

- AMAC Archivo de la Iglesia Metodista Episcopal de México, *Actas de las Conferencias Anuales de la Iglesia Metodista Episcopal en México*, México, Imprenta Metodista Episcopal, 1884-1910.
- AMAR Archivo de la Iglesia Metodista Episcopal de México, *Annual Reports of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, New York Printed for the Society, 1873-1910.

Archivo del General Porfirio Díaz

1956 México, Editorial Elede, S.A.

ARZAC, José Ramón

1877 *Catecismo para uso del pueblo en que se hace una ligera comparación del Protestantismo con el Cato-*

licismo y se combaten las leyes que el gobierno liberal ha dado en México contra la Iglesia Católica, Guadalajara, Antigua Imprenta Rodríguez.

BRACK, Gene M.,

1975 *Mexico views manifest destiny, 1821-1826, An essay on the origins of the Mexican war*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

BROWN, Hubert

1909 *Latin America*, New York, Young People Missionary Movement.

BOURDIEU, Pierre

1971 "Genese et structure du champ religieux", en *Revue Française de Sociologie*, pp. 295-334.

BUTLER, John Wesley

1894 *Sketches of Mexico*, New York, Hunt and Eaton.

1918 *History of the Methodist Episcopal church in Mexico. Personal reminiscences, present conditions and future outlook*. New York-Cincinnati, The Methodist Book Concern.

BUTLER, William

1892 *Mexico in transition, from the power of political romanism to civil and religious liberty*, New York, Hunt and Eaton.

BUVE, Raymond Th.J.,

1972 "Protesta de obreros y campesinos durante el Porfiriato: unas consideraciones sobre su desarrollo e interrelaciones en el este de México central", en *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 13, pp. 1-20.

1976 "Peasant movements, caudillos and land reform during the Revolution (1910-1917) in Tlaxcala, México", en *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 19, pp. 112-152.

COERVER, Don M.

1979 *The Porfirian interregnum: the presidency of Manuel González of Mexico, 1880-1884*, Fort Worth, The Texas University Press.

DALE, James G.,

- 1910 *Mexico and our mission*, Lebanon, B. Sowers Printing Co.

GARCÍA DÍAZ, Bernardo

- 1981 *Un pueblo fabril del porfiriato: Santa Rosa, Veracruz*, México, (SEP/80, 2).

HERNÁNDEZ, Salvador

- 1980 "Tiempos libertarios, el magonismo en México: Cananea, Río Blanco y Baja California", en *La clase obrera en la historia de México*, t. 3. México, Siglo XXI.

HOBBSAWM, Eric J.,

- 1979 *Trabajadores; estudios de historia de la clase obrera*, Barcelona, Grijalbo.

KNIGHT, Alan

- 1981 "Intellectuals, in the Mexican revolution". Ponencia presentada en la VI Conferencia de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, Chicago, 8-12 de septiembre de 1981, (inérita, mimeógrafo).

LEAL, Juan Felipe y José WOLDEMBERG

- 1980 "Del estado liberal a los inicios de la dictadura porfirista", en *La clase obrera en la historia de México*, t. 2. México, Siglo XXI.

MADURO, Otto

- 1980 *Religión y conflicto social*, México, CRT.

MAGDALENO, Miguel

- 1901 "Deben los jóvenes cristianos trabajar en unión del Club Liberal", en *El Testigo*, Guadalajara, 15 de febrero de 1901, p. 42-43.

"El Nigromante"

- 1898 *El partido liberal y la reforma religiosa en México, trabajo que su autor dedica a los dignos miembros del partido liberal quienes por medio de la tribuna, de la prensa o de las armas, han luchado en bien de la institución política social o religiosa*. México.

ORMAECHEA Y ERNAIZ, Juan Bautista

- 1877 *Carta pastoral sobre protestantismo y francmasonería que dirige a sus diocesanos el Illmo. Sr. Obispo de Tulancingo, México.*

ROSS, William

- 1922 *Sunrise in Aztec land*, Richmond, Presbyterian Commission of Publication.

ROSSAINZ RUMBIA, Siul

- 1962 *Datos biográficos del profesor José Rumbia Guzmán*, Tlaxcala, mimeógrafo.

RUMBIA GUZMÁN, José

- 1906 "Y dijo Dios: Sea la luz y la luz fue", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 13 de septiembre de 1906, pp. 302-303.

SALMANS, Levi B.,

- 1919 *Medico-Evangelismo in Guanajuato*, Guanajuato.

TOVAR, Remigio,

- 1887 *El Catolicismo y las corridas de toros, opúsculo escrito para la esclarecida diócesis de Puebla y ofrecida respetuosamente a su dignísimo obispo y venerable clero*, México, Tipografía Berrueco Hermanos.

TROELTSCH, Ernst

- 1956 *The social teaching of the Christian churches*, London, George Allen and Unwin Ltd, 2 vol.

WEBER, Max,

- 1964 *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.

WELLS, David

- 1887 *A study of Mexico*, New York, Appleton and Co.

WINTON, George B.

- 1905 *A new era in old Mexico*, Nashville, Methodist Episcopal Church South Publishing House.
- 1913 *Mexico today, social, political and religious conditions*, New York, Missionary Educational Movement of the United States and Canada.

WILLEMS, Emilio

1967 *Followers of the new faith*, Grand Rapids. Vanderbilt University Press.

WOOD, Thomas

1900 "South America as a mission field", *Protestant missions in South America*, New York, Student Volunteer Movement.

PERIÓDICOS

El Abogado Cristiano Ilustrado, México, D.F., 1877-1910.

El Testigo, Guadalajara, 1901-1911.

El Evangelista Mexicano Ilustrado, México, D.F., 1878-1910.