



**“Liberales, misioneros y conversos. Entre la disidencia católica y
la conformación de la Iglesia presbiteriana en Villa de Cos,
Zacatecas, 1846- 1876”**

TESIS

**Que para obtener el grado de
Doctor en Historia**

Presenta

Christian Manuel Barraza Loera



**“Liberales, misioneros y conversos. Entre la disidencia católica y
la conformación de la Iglesia presbiteriana en Villa de Cos,
Zacatecas, 1846- 1876”**

TESIS

**Que para obtener el grado de
Doctor en Historia**

Presenta

Christian Manuel Barraza Loera

Director de tesis

Dr. Juan Carlos Ruíz Guadalajara

AGRADECIMIENTOS

La elaboración y desarrollo de este trabajo no sólo queda en manos de quien redacta, sino también en quienes de manera directa o indirecta aportaron en la creación del mismo, por ello me permito agradecer y dedicarles esta empresa.

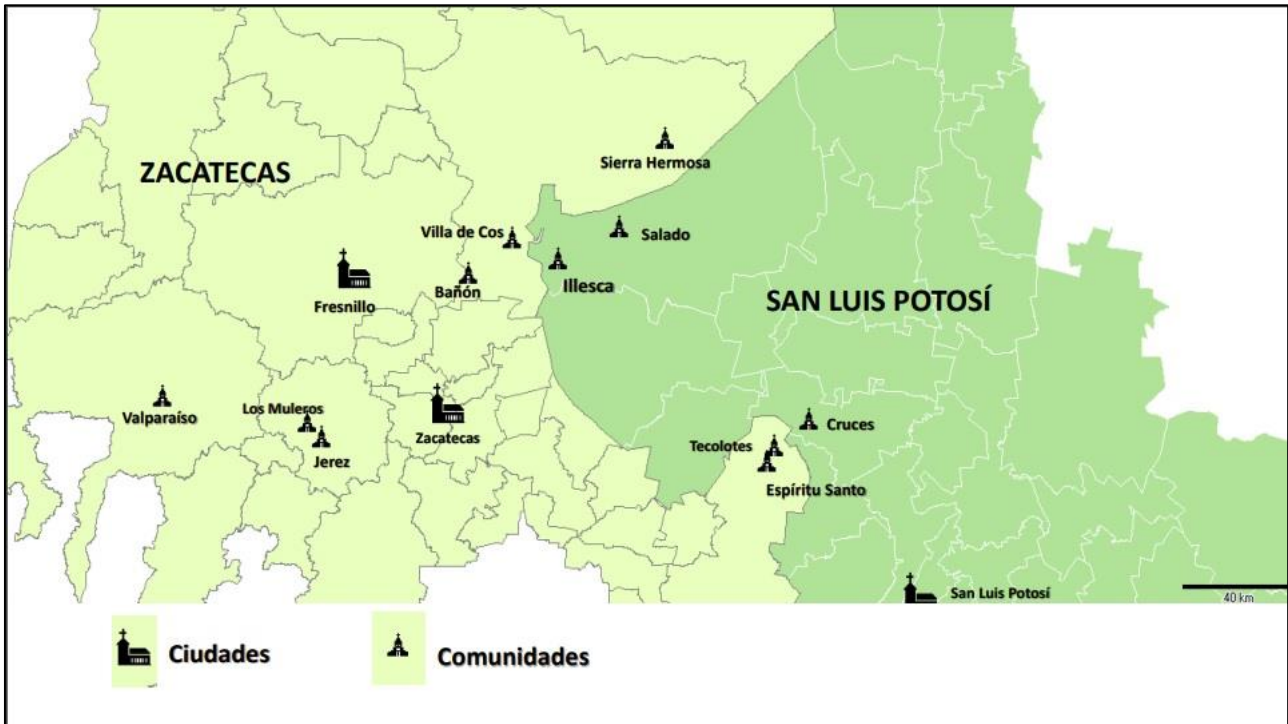
Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), por otorgar el apoyo necesario que permitiera llevar a cabo los estudios de doctorado en El Colegio de San Luis, A.C., al igual que lo hiciera para llevar a cabo el desarrollo de la investigación que ahora se presenta como tesis doctoral.

A las autoridades del Colegio de San Luis, A.C. y en especial a los docentes que fueron parte de mi formación doctoral. Al Dr. Armando Hernández Soubervielle, coordinador del Doctorado en Historia, por su apoyo incondicional; a mi director de tesis, el Dr. Juan Carlos Ruíz Guadalajara por sus consejos, observaciones y lecturas recomendadas que permitieron ampliar y mejorar esta investigación. De igual manera agradezco a mis lectoras, la Dra. Alma Dorantes por su acompañamiento desde los primeros seminarios, y a la Dra. Gabriela Díaz Patiño por el tiempo dedicado a la lectura de este trabajo. Para todos, mi respeto y profundo agradecimiento.

Dedicatoria personal a mis padres por su apoyo incondicional incluso después de haber finalizado la redacción de esta tesis, por su comprensión en cada decisión que he tomado y por estar ahí en cada logro. A mis hermanas y a mi sobrina Clementina.

A mis amigos, hermanos y maestros.

Christian Manuel Barraza Loera



Índice

Introducción	I
1. El triunfo liberal y la secularización de los espacios. La antesala a la libertad de cultos	1
1.1. Liberales, radicales y anticlericales en Zacatecas	12
1.1.1. Ramón Valenzuela. Padre liberal y constitucionalista	26
1.2. Lecturas ilustradas para lectores liberales. Censura de libros en la Biblioteca Pública de Zacatecas en 1854	35
1.3. El liberalismo de Juan Amador visto desde <i>El apocalipsis o despertar de un Sansculote</i>	49
1.4. Censura a la imprenta y al radicalismo del Sansculote	67
1.5. De la tradición a la libre interpretación. Secularización del libro sagrado	72
2. La Iglesia católica ante el liberalismo. Una lucha por el monopolio y la legitimación	89
2.1. Discursos en torno a la tolerancia religiosa	91
2.1.1. Temor a extranjeros protestantes y a la tolerancia religiosa en Zacatecas.....	97
2.1.2. Propuestas y disertaciones sobre la tolerancia religiosa en tiempos de reformas....	117
2.2. Libertad de cultos y oposiciones	127
2.2.1. La excomunión como amenaza para liberales y disidentes católicos	138
2.3. Sin diezmo, sin control. Presencia liberal y persecución clerical en el semi- desierto zacatecano	144
2.4. La nueva silla episcopal en Zacatecas	155
3. El entorno zacatecano ante la presencia de liberales, extranjeros y misioneros protestantes 1868- 1873	166
3.1. La restauración de la República. El liberalismo zacatecano.	169
3.1.1. La constitucionalización de las Leyes de Reforma y encuentro con los no católicos	180
3.2. El surgimiento de las misiones cristianas	184
3.3. Incursión de la American Bible Society y la iglesia Evangélica de Villa de Cos, Zacatecas	189
3.4. “Muerte a los protestantes”. Motín en contra de los conversos de Villa de Cos, 1869	208

4. La Iglesia presbiteriana: su organización y presencia en Zacatecas 1872- 1876	224
4.1.El primer encuentro. La congregación evangélica de Cos y la labor misionera de la Iglesia presbiteriana del Norte	237
4.2. Un viaje de calamidades. La labor evangélica de Paul Pitkin	241
4.3. Trabajos por la evangelización y la denominación cristiana	265
4.4. Espacios de culto protestante. Entre lo tangible y lo etéreo	286
4.4.1. La Iglesia presbiteriana y su espacio en Zacatecas	292
5. Hacia la construcción de una moralidad cristiana. El Tránsito a la conversión	301
5.1. La moralidad zacatecana, entre lo religioso y lo cívico	303
5.2. El impreso evangelizador. La Antorcha Evangélica	314
5.3. Matrimonios por conveniencia, por moralidad y por evangelización	322
5.4. La educación necesaria para el proyecto liberal. La educación necesaria para la conversión cristiana	334
Conclusiones	356
Fuentes	363
Anexo	370

Introducción

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la nación mexicana vivió una serie de coyunturas enmarcadas por las Leyes de Reforma; con ellas se abría un camino al proceso secularizador que intentaba separar a la Iglesia del Estado, unidos en el México Independiente por el Plan de Iguala que dejó instituido al catolicismo como religión de Estado, sin tolerancia de otra. Desde entonces, Iglesia y Estado comenzaron un embate por la hegemonía de las conciencias.

Poco tiempo después de lograda la independencia, fue menester crear las condiciones necesarias para que inversionistas extranjeros reactivaran la economía, o que poblaran los vastos territorios deshabitados en el norte del país. Sin embargo, estas pretensiones eran disonantes en una nación con religión oficial, pues los inversionistas que eran principalmente extranjeros no practicaban el catolicismo, lo que promovió debates sobre los beneficios o problemas que su presencia podía acarrear a la nación, discusión que se mantuvo a lo largo de la primera mitad del siglo XIX.

Pese a las prohibiciones, los extranjeros no católicos comenzaron a tener mayor presencia en la capital del país, los puertos y zonas mineras como Zacatecas. Ahí, su estancia se limitaba al comercio o extracción minera por poner un ejemplo, ya que la ley era clara advirtiendo que no habría tolerancia religiosa, de modo que no podrían pregonar o visibilizar sus prácticas religiosas.

Los grupos políticos de tinte liberal mantuvieron discusiones sobre la “necesaria” presencia de extranjeros; advirtieron que la presencia y atracción de capital foráneo ayudaría a poblar la zona norteña y poner un alto a las “hordas” de indígenas que seguían atacando las poblaciones más lejanas; también, era urgente legislar sobre la tolerancia religiosa para que se brindara respaldo a quienes se adentraran en el país.

Legislar sobre la tolerancia religiosa y la presencia de extranjeros practicantes de otras religiones, no sólo dependía de las discusiones que llevaran a cabo los legisladores, pues había que enfrentar la postura del clero católico. Grupos de conservadores y demás feligreses en diferentes partes de la nación, se mostraban celosos ante la presencia de forasteros, más, si se trataba de un no católico (protestante). Esto se debía en gran medida, a la educación católica nacional por haber jugado un papel determinante, pues, se cargaba con símbolos peyorativos a todo aquel que no compartiera los ritos de la fe católica, considerándolos parias en la población. Aunado a esto, el partido liberal apuntaba que, la constante intervención del clero católico en las decisiones políticas, daba como resultado una mengua para el desarrollo económico, político y social de la nación.

A partir 1856, comenzaron a darse de manera directa los primeros intentos para concretar el proyecto que desvanecería a la Iglesia católica quitándole exclusividad, evidenciando este proyecto a partir de la Ley de Libertad de Cultos decretada el 4 de diciembre de 1860. La separación entre Iglesia y Estado reafirmó la resistencia y postura del clero, provocando una defensa en pro de la religión y la institución eclesiástica, por ejemplo, los sermones, circulares y pronunciamientos en oposición al liberalismo y la inminente presencia protestante.

Así, en la década de 1860 y ante el triunfo liberal, quedó legalizada la libertad de culto que respaldó la integridad de cualquier extranjero que quisiera adentrarse al país y que, ante la ley, no podría ser molestado por sus creencias o prácticas religiosas. Sin embargo, la legalización no legitimó dichas prácticas, pues la abierta presencia protestante reactivó acciones y símbolos que el pueblo católico había utilizado en contra de los cismáticos europeos.

Asimismo, se evidenciaron las ausencias físicas y morales que el cuerpo eclesiástico tuvo en los pueblos alejados de las capitales, y que según algunos liberales habían sido la causa para que otros mexicanos disintieran del catolicismo y aceptaran a misioneros protestantes y su fe. Un ejemplo de esto sucedió en el municipio de Villa de Cos, Zacatecas, un lugar encontrado en el semidesierto y que gracias a sus salinas abastecía de sal a las principales minas de la región, como las de Fresnillo. Ahí, un zacatecano publicó en 1856 un folleto que no sólo causó revuelo en este estado, sino también en los vecinos, dando pie a un proceso secular y disidente.¹

El autor fue Juan Amador, uno de los liberales radicales y anticlericales que apoyó fervientemente el triunfo liberal y la Constitución de 1857, mismo que encabezaría al grupo disidente y evangélico años más tarde; esto último pudo lograrlo a partir de las herramientas legislativas que permitían la libre asociación, las cuales utilizaron para reunirse en torno a la lectura bíblica. Para el año de 1863 la congregación del semidesierto zacatecano, era conocida por misioneros estadounidenses establecidos en Brownsville, Texas y Monterrey, Nuevo León. Desde entonces, comenzó una relación bilateral entre estos liberales y “colportores”.²

¹ Secularización puede ser entendida como la separación que tiene el Estado de la religión, encargándose principalmente de implementar reglamentos cívicos en espacios públicos, mientras que los preceptos religiosos podían tener injerencia en los espacios privados. La secularización se presenta como un proceso de larga duración, ya que permitió en esta separación legal que la religiosidad comenzara a concientizarse de manera individual. La disidencia es entendida como la libertad que tiene un individuo de cuestionar, rebelarse o rechazar una ley, un reglamento o una costumbre si es que van en contra de lo que él cree, el carácter de disidente será otorgado principalmente por la autoridad de la que se ha disendido.

² Colpotor o colporteur, se refiere a un vendedor ambulante o distribuidor de biblias que llevaba colgado en su cuello la carga: “hombres que, a juzgar por sus informes han probado y visto que el Señor es misericordioso, y que se ocupan de la circulación de la Biblia, con la firme convicción de que de ese trabajo fluye una corriente santa para la limpieza y sanidad de las naciones, que Dios bendice para el bien de muchas almas”, <https://www.bibliatodo.com/Diccionario-biblico/colporteur>; también, “del inglés *call- porter*, que significa portador de la llamada o de la buena nueva”, es decir, de quien propagaba el Evangelio a través de la oralidad o escritura. Rubí Barocio Castells, *Inicio de los Bautistas en México. Una mirada desde la vida y legado de Teófilo Barocio*, México, Mundo Hispano, 2018, p.233.

Ya en la década de 1860, Villa de Cos se dio a conocer por la agrupación que presentaba una nueva alternativa religiosa y que poco a poco buscaba nuevos adeptos en los pueblos cercanos; también, por la política liberal que imperaba en el lugar y su pretensión por cumplir y hacer cumplir las leyes que separaban al poder cívico del religioso, lo que motivó a la Iglesia católica a no escatimar en llevar a cabo resistencias en contra de aquellos cismáticos; incitó a los feligreses que atentaran contra los extranjeros y los conversos.

Hacia la década de 1870 se ubicó la llegada de religiones cristianas a Zacatecas también conocidas como protestantes, lográndose una mayor conversión al cristianismo. El año de 1872 es coyuntural para el inicio de los trabajos misioneros que realizaron las iglesias cristianas que provenían de Estados Unidos: metodistas, bautistas, presbiterianos y congregacionalistas. La llegada de distintas iglesias protestantes al país fue posible por el respaldo y el marco legal liberal que habilitó a los misioneros para que llevaran a cabo su quehacer evangélico. Estos hicieron uso de las herramientas que el liberalismo había otorgado, a saber: la tolerancia religiosa, la libertad de cultos y la libertad de imprenta por mencionar algunas.

Es así como este puede considerarse un punto de partida para la incursión de misioneros presbiterianos a la entidad zacatecana, quienes desempeñaron una labor efectiva -evangélica y moralizadora- que se apegaba a los principios cristianos; además, fungieron como un grupo que se legitimó a través del apego a la Constitución. Estos protestantes no fueron los primeros en arribar a Zacatecas, pero sí quienes realizaron un trabajo a largo plazo, pues con el paso del tiempo fundaron una Iglesia de importancia regional y nacional. El trabajo evangelizador, por parte de estas iglesias comenzó por lo menos una década antes de la llegada de las misiones presbiterianas, dando por resultado experiencias político- religiosas que provocarían un eco en poblados y ciudades vecinas.

Ante este panorama, nos surgen una serie de preguntas que dimensionan la prosperidad de una congregación protestante en Zacatecas, la cual se favoreció bajo el mando de agentes bíblicos que, posteriormente fueron misioneros afiliados a la Iglesia presbiteriana. Entonces, ¿cuáles fueron las razones que llevaron a personas del semidesierto zacatecano a disentir de la religión católica y posteriormente a la conversión religiosa? ¿Qué acciones tomó la Iglesia católica ante la “invasión” de agentes externos y de creencias alternas al espacio que había ostentado como propio?

Dada la contundente disidencia al catolicismo ¿cuáles fueron los factores endógenos y exógenos que propiciaron la instalación de agentes bíblicos y presbiterianos en Zacatecas? Y por último ¿cómo se relacionaron los misioneros estadounidenses en la entidad zacatecana? Es decir ¿con qué se encontraron y a qué se enfrentaron durante su labor evangélica?

Para dar respuesta a estas preguntas, nos hemos propuesto como objetivo general analizar la disidencia al catolicismo en Villa de Cos, Zacatecas y el tránsito que debieron enfrentar estos disidentes para lograr la conversión al Evangelio, y después, para formar parte de una iglesia con denominación cristiana como la presbiteriana.

De manera más específica se pretende analizar la relación que hubo entre la apertura liberal con el establecimiento de colportores y misioneros presbiterianos; se descifrá si la presencia de los últimos correspondió a la política nacional, estatal, o, a las intenciones inherentes de estos evangelizadores y finalmente, se buscará trazar las rutas utilizadas por los misioneros y conversos al presbiterianismo.

El estudio de las propuestas liberales permitirá un detenido análisis de la libertad de culto y de imprenta, como herramientas que permitieron concebir a una sociedad secular en Zacatecas. Textos como: *El Apocalipsis o Revelación de un Sansculote* de Juan Amador, que

mostró su radicalismo anticlerical utilizando citas de filósofos ilustrados y de la Revolución Francesa; así como el impacto que tuvieron los impresos en la difusión del protestantismo, por ejemplo: *La Antorcha Evangélica* que encabezó igualmente Juan Amador y Severo Cosío. El análisis también retoma la incursión de extranjeros, principalmente estadounidenses, a Zacatecas. Mientras que las reseñas del impacto social, político y económico nos permitirán vislumbrar un complejo contexto del trabajo misionero.

Los supuestos que dirigen esta investigación están enfocados al caso de un grupo de liberales en el municipio de Villa de Cos, su disidencia al catolicismo y su relación con protestantes estadounidenses. Por lo tanto, es de interés precisar qué fue lo que promovió dicha separación y qué fue lo que atrajo a estos extranjeros no católicos a establecerse en Zacatecas, para ello se proponen dos perspectivas: unas endógenas y otras exógenas.

La primera visión subraya el ascenso del liberalismo y el alejamiento de la sede episcopal, que tuvo como consecuencias la poca presencia de eclesiásticos en municipios rurales como Villa de Cos, Zacatecas, permitiendo que se abriera un hueco de poder que terminó favoreciendo,

1. La circulación de ideas y lecturas ilustradas que alimentaron la postura liberal de algunos políticos, que verían con beneplácito la libertad de imprenta para permitir la difusión de nuevas opiniones y lecturas, favoreciendo más tarde a la Libertad de Cultos, que dio como resultado las nuevas propuestas religiosas.
2. La ausencia del clero católico en zonas rurales, condujo a que algunos liberales buscaran saberes y símbolos necesarios que les permitieran una nueva interpretación religiosa, que abonaría a la transición entre los disidentes que abandonaron el catolicismo tradicional y, comenzaron con la lectura individual del evangelio.

3. La apertura religiosa permitió un contrapeso al poder simbólico del catolicismo, y construyó un nuevo campo político- religioso que legitimó al nuevo poder político que buscaba la secularización del Estado.
4. La organización interna de la Iglesia presbiteriana, ofreció a la congregación evangélica de Villa de Cos un gobierno democrático. Las aportaciones morales de esta Iglesia favorecieron a las pretensiones del liberalismo.

La visión exógena destacó la presencia de un agente externo establecido en Zacatecas tras la guerra entre México y Estados Unidos, lo que favoreció la conversión de un grupo liberal al cristianismo. Por lo tanto,

1. El Dr. Grayson (Julio) Mallet Prevost, fue el primer agente externo que, tras establecer un importante capital político, difundió sus creencias religiosas y estableció una red de misioneros con el apoyo de los liberales de la entidad.
2. Los agentes bíblicos primero, y los misioneros de la Iglesia presbiteriana después, encontraron en Villa de Cos y sus alrededores un terreno fértil para la evangelización y la moralización cristiana al estilo estadounidense.

A estas propuestas –endógenas y exógenas- se suman las acciones del cuerpo eclesiástico y sus feligreses, quienes, para detener los avances del liberalismo y la propagación protestante, realizaron actos de intolerancia política y religiosa. Para ello, la Iglesia católica buscó estrategias que mantuvieran a sus creyentes alejados de cualquier idea cismática u opuesta a lo que dictaminaba la tradición religiosa; la resistencia que llevaron a cabo, generó pautas para el avance evangélico y la transformación del campo religioso; sus acciones ejecutadas y escritas, permitieron que los misioneros y conversos planearan las rutas que habrían de seguir.

El trabajo parte de 1846, año en que inició el conflicto entre Estados Unidos y México, coyuntura que evidenció los temores del sector católico por la formación de una fuerza protestante que, según la Iglesia católica, representó una amenaza a la unidad nacional. Esta perspectiva trajo como consecuencia la publicación de sermones y pronunciamientos en contra de la tolerancia religiosa.

Una vez trazada una línea temporal, es relevante reflexionar en torno a los años posteriores al Plan de Ayutla (1854) por considerarse un momento coyuntural, además porque fue el momento en que Juan Amador apareció en el escenario político con su radicalismo y postura anticlerical que quedaron expresadas en sus impresos. Dentro del periodo de estudio se retoman otros momentos históricos como el Segundo Imperio y la República restaurada que, pese a no contar con la suficiente información documental en el caso de la primera, se obtuvieron datos de la postura política que tomó el Imperio con respecto a la libertad de cultos y que se apegó a la tolerancia religiosa; mientras tanto, en el caso republicano se logró contextualizar el entorno en que se desarrollaron las futuras misiones.

El trabajo se extiende hasta 1876, cuando Porfirio Díaz llegó a la presidencia; concretamente, nos interesa la crisis política que frenó de manera parcial la labor de los misioneros, pues los obligó a replantearse la postura que debían asumir ante el nuevo gobierno. En lo que respecta a la labor misionera, referiremos asuntos posteriores a 1876 por la importancia de este trabajo dentro de la congregación.

El trabajo pondrá atención a tres sujetos de estudio: en un primer momento, los liberales que respaldaron la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma, sobre las que se ciñeron los disidentes al catolicismo para adherirse al Evangelio, es decir, a un dogma basado en la lectura de los textos bíblicos; posteriormente, en un segundo momento, serán los

evangélicos entendidos como una agrupación apegada al estudio bíblico sin un denominación cristiana, y los misioneros de la American Bible Society, también conocidos como *colportores*, quienes ocupen nuestra atención; y finalmente, en un tercer momento serán los misioneros de la Iglesia presbiteriana y los conversos que se sumaban a ésta.

El aporte historiográfico de esta investigación se concentra en el entorno político, social y religioso en el que surgió la disidencia al catolicismo, la conversión y la difusión del Evangelio en Zacatecas, se presenta el triunfo liberal como un parte aguas donde la Iglesia católica evidenció su resistencia hacia la nueva política, mientras que los conversos al cristianismo se apegaron a ella para legitimar su libertad religiosa.

Aquí se presentan las tensiones políticas, religiosas y culturales sucedidas principalmente en Villa de Cos, Zacatecas, cuyos habitantes demostraron que su posición geográfica no los limitaba para formar parte de la política nacional e internacional. Por otro lado, mientras que los feligreses de esta Villa se aferraban a los símbolos de la religión católica que los legitimaba como mexicanos, participaron en la nueva política liberal y dialogaron entre la consciencia y las costumbres. Por su parte, los conversos acataron nuevas formas de relacionarse con la comunidad y la política, conocieron la moralidad cristiana apegada al estilo estadounidense a la vez que buscaron legitimar su mexicanidad a través de las leyes.

La visión de los misioneros extranjeros -agentes bíblicos y presbiterianos-, aportará a esta investigación por medio de sus reportes anuales la evidencia de ese contexto político y religioso en que se encontraba la población zacatecana. Con estos se enriqueció la construcción de los espacios, los hechos y las formas en que se llevó a cabo la evangelización y la conversión.

Estado de la cuestión

Los trabajos enfocados en la investigación de las disidencias y conversiones religiosas durante el siglo XIX, han ido ocupando, sin duda, la historiografía mexicana. Sin embargo, los análisis se han centrado en el triunfo de la política liberal y sus efectos, por ejemplo: la apertura religiosa y su relación con los procesos políticos y sociales que enmarcan la secularización, desde los cuales se pueden explicar las coyunturas entre Iglesia y Estado; igualmente, la caída del Segundo Imperio y el apego que mostró el liberalismo mexicano a la política norteamericana, permiten tomar este punto como un parte aguas para explicar el inicio de la diversidad religiosa.

No obstante, encontramos ausencias al momento de explicar las razones que llevaron a ciertos mexicanos a disentir del catolicismo, es decir, no se han encontrado las voces de los disidentes que expliquen sus por qué y cómo. Aun así, no podemos desestimar los trabajos realizados que señalan al liberalismo como un punto de partida, pues ciertamente hay una relación entre éste y la incursión protestante, aunque no sea la única.

Para ser más precisos, **Jean Pierre Bastian**, señala el año de 1872 como el momento en que inició la disidencia al catolicismo y la labor evangélica encabezada por agentes externos en la nación mexicana. En su obra *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México 1872- 1911*,³ argumenta que el establecimiento de las misiones protestantes partieron de los factores endógenos y exógenos. Entre los primeros, localizó el triunfo liberal y las condiciones de pobreza que vivían algunos sectores de la sociedad, como punto que favorecieron el trabajo evangélico de los protestantes ante el abandono del catolicismo; entre los segundos, argumentó el expansionismo estadounidense renovado en 1870.

³ Bastian, Jean- Pierre, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México 1872- 1911*, México, FCE/ COLMEX, 1989.

Por su parte, **Alma Dorantes** cuestiona en su tesis doctoral: *Protestantes de ayer y de hoy en una sociedad católica: el caso jalisciense*,⁴ que la presencia de protestantes se haya debido al expansionismo estadounidense, sino que, se debió a la formación que tenían los misioneros de una u otra congregación cristiana, quienes tenían por objetivo expandir el Evangelio como parte de una labor asimilada. Su trabajo estuvo delimitado al estudio de episcopales y algunas iglesias históricas como: metodistas, bautistas, luteranos y presbiterianos. Menciona además que otros grupos como los pentecostales, neo-pentecostales y paraprotestantes, comenzaron a difundirse desde el siglo XX, distinguiéndose de los episcopales.⁵

Aunque su trabajo se enmarca en el siglo XX, retoma algunos eventos de intolerancia religiosa en que se vieron inmersos los primeros misioneros. Por otro lado, Jean Pierre Bastian profundiza en el cisma de la Iglesia y el Estado tras las Leyes de Reforma, características que facilitaron las relaciones y asentamiento de las nuevas sociedades religiosas, a saber: “el conjunto de mediaciones sociales y culturales”.⁶ También advirtió que la ruptura entre ambas instituciones, generó el momento idóneo para que sectores de obreros se relacionaran con las iglesias con denominación cristiana, encontrando en estos un espacio donde difundir su religiosidad.

⁴ Dorantes González, Alma, *Protestantes de ayer y de hoy en una sociedad católica: el caso jalisciense*, Tesis, Doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS Unidad Occidente. 2004

⁵ Las iglesias pentecostales basan su creencia en el descenso del Espíritu Santo sobre los seguidores de Cristo y, que se recibe a través del bautismo; mientras tanto los neopentecostales, llevan a cabo doctrinas que van más allá de las establecidas por los evangélicos, es decir, crean sincretismos entre lo que encuentran en la Biblia y otros sitios como la psicología y la metafísica; los paraprotestantes son grupos que se basan en las Reformas protestantes y toman a alguno de los profetas como base fundamental .

⁶ *Ibíd.* P. 15

Mientras que Bastian encontró en el liberalismo uno de los factores para la disidencia y marca el año de 1872 como inicio de la difusión protestante, **Daniel Kirk Crane**⁷ advierte en su tesis de maestría un movimiento disidente desde 1859, el cual consistió en la separación de clérigos católicos a la iglesia romana. Su trabajo permite observar la disidencia que sacerdotes católicos realizaron a su propia institución, esperando formar una Iglesia Nacional Mexicana que apoyaría al Estado para recobrar la autoridad política, que según el proyecto liberal, sería imposible si la Iglesia católica continuaba con poder dentro del juego político. De acuerdo con esto, una iglesia controlada por el Estado y no por Roma permitiría organizar una defensa en caso de un intento de reconquista o invasión.

La tesis de Kirk hace un recorrido por el liberalismo que propuso la Iglesia Nacional que, según el autor, no prosperó por su radicalismo; aun así, su presencia tuvo impacto al legislar la tolerancia religiosa y la Ley de libertad de cultos, generando, de alguna manera, un equilibrio social. Los “Padres Constitucionalistas” fueron quienes promovieron el movimiento religioso, mismo que no obtuvo éxito y que los llevó a buscar propuestas religiosas en el protestantismo.

Ambos trabajos presentan al triunfo liberal –de 1856 y 1867- como factor endógeno que permitió la disidencia y la incursión de misiones protestantes; el de Kirk enfocado a una disidencia eclesiástica y, el de Bastian a una disidencia social, aunque específicamente a los sectores de obreros.

El trabajo de **Gabriela Díaz Patiño**. *Católicos, liberales y protestantes. El debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848- 1908)*,⁸ permite

⁷ Kirk Crane, Daniel, *La formación de una Iglesia Nacional Mexicana 1859- 1872*, <http://132.248.9.195/pd2001/287844/Index.html>, consulta diciembre de 2017.

⁸ Díaz Patiño, Gabriela, *Católicos, liberales y protestantes. El debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848- 1908)*, México, COLMEX, 2016.

abordar el contexto político en que se desarrolló la Iglesia católica en el proceso secularizador. La autora destaca los cambios de las devociones, para apuntar cuáles surgieron como respuesta a las Leyes de Reforma. Igualmente se ocupó de la incursión protestante a partir de las políticas liberales que proponían a las religiones no católicas una herramienta para luchar en contra del catolicismo. La postura liberal presentó al catolicismo como la continuidad del régimen monárquico español, por lo que era necesario restarle poder para avanzar en la construcción de una nación secular y próspera como Estados Unidos.

Díaz Patiño argumentó, que no fue fortuito que la incursión protestante iniciara durante y después de la guerra con Estados Unidos, pues los agentes bíblicos que acompañaron a las tropas estadounidenses formaron círculos de lectura en ciudades del norte; además de que la inestabilidad política en México permitió la difusión de ideas diversas y contrarias al catolicismo en esos años. Comparto la propuesta hecha por Díaz, de que el Evangelio se difundió tan pronto terminó la guerra entre ambas naciones debido a la incursión que tuvieron varios agentes religiosos y políticos, militares e inversionistas por el norte del país, además venían cargados de biblias y dispuestos a difundir su moralidad cristiana.

La propuesta anterior se complementa con el trabajo de **John Pinheiro**, *Religion without restriction: anticatholicism, all Mexican, and the treaty of Guadalupe Hidalgo*, quien mostró la visión de un grupo de políticos estadounidenses que prefirieron detener el avance militar hacia México, por miedo a la influencia que el catolicismo tenía en la política del país, decidiendo buscar elementos para educar a los mexicanos en la moralidad cristiana protestante y así, cumplir con sus pretendidas intenciones e influir sobre la nación a la vez que cumplían con las propuestas del Destino Manifiesto.

Bajo esta línea, **Daniel Sánchez Espinosa** en su tesis, *La influencia calvinista en México*,⁹ analizó el trabajo hecho por la Iglesia presbiteriana en el norte de México, entre los estados de Nuevo León, Tamaulipas, Coahuila, Durango, San Luis Potosí y Zacatecas. El autor propuso que las relaciones económicas creadas por la minería, el ferrocarril y la industria, permitió mantener una relación directa y cercana con Estados Unidos.

La incursión del presbiterianismo en 1872, según Sánchez, se debió a sus metas políticas. Para él, se trató de un cuerpo no homogéneo, es decir, un conglomerado de tendencias y personalidades unidas bajo el amparo de un Ser Supremo. Asimismo, hace mención de algunos personajes icónicos para el desarrollo de la Iglesia presbiteriana en Zacatecas (Grayson Mallet Prevost, Paul Pitkin y Maxwell Phillips).

Las obras de valor documental que narran el contexto de esa época y las dinámicas a las que se enfrentaron los misioneros, son la de **Melinda Rankin** *Veinte años entre los mexicanos*¹⁰ y **Apolonio Vázquez** *Los que sembraron con lágrimas*.¹¹ Cada una muestra en perspectiva el trabajo evangélico. Por ejemplo, Rankin describe su estancia en la frontera norte, donde se movía desde Brownsville hasta Matamoros y Monterrey; sus percepciones sobre esta región de México están mediadas por su posición como “el otro”: una religión considerada “idólatra”, una economía dañada por las guerras, inseguridad y una amplia necesidad moralizante. Cabe resaltar que mientras Rankin desempeñaba sus labores en el norte, también mencionó el trabajo evangélico que se estaba desarrollando en Zacatecas, por

⁹ Sánchez Espinosa, Hugo Daniel. *La influencia calvinista en México. El protestantismo en el norte del país, formas de la propagación y subsistencia, 1872- 1888*. México, UNAM- FFLCH, 2010.

¹⁰ Rankin, Melinda, *Veinte años entre los mexicanos. Narración de labor misionera*, México, El Faro.

¹¹ Vázquez, Apolonio C., *Los que sembraron con lágrimas. Apuntes históricos del presbiterianismo en México*, México, El Faro, 1985.

lo que pidió ayuda a la Sociedad Bíblica y a la Iglesia presbiteriana del Norte –quienes la auspiciaban- para enviar colportores.

Vázquez recuperó información sobre las primeras personas en apoyar la disidencia en todo México, desde la década de 1869 hasta iniciado el siglo XX. A través de fuentes orales y archivos privados se construyó el contexto en que los diferentes misioneros nacionales se aventuraron a la evangelización, entre los que resalta el caso de la congregación en Villa de Cos y su temprana conversión. Es importante retomar estos trabajos porque presentan desde su temporalidad, nacionalidad y adscripción religiosa, la propagación del protestantismo en un país que era considerado, al menos hasta ese momento, puramente católico.

Jean- Pierre Bastian en, *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*,¹² señaló que la difusión de los movimientos protestantes y la pérdida del monopolio por parte de la Iglesia católica, contribuyó a la modernidad religiosa de América Latina. Esto mediante la diversidad de prácticas religiosas que tuvieron como común denominador tres principios: “*sola fe, sola gratia, sola scriptura*”.¹³ Bajo este lema, las sociedades protestantes interpretaron la biblia de una manera; incluso con mayor apertura que los católicos, quienes delimitaron esta facultad al cuerpo eclesiástico.

El objetivo de Bastian fue redactar la historia de los protestantismos en América Latina, subrayando

“los efectos sociales de las ideas protestantes en estos países, [haciendo] una historia de los actores y de las sociabilidades protestantes, [...] desde la herejía luterana, hasta el problema de la tolerancia religiosa, desde las sociedades de

¹² Bastian, J.P. *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, FCE, 1994.

¹³ *Ibíd.* p. 7

ideas liberales, hasta las sectas contemporáneas [y] los nuevos movimientos religiosos”.¹⁴

Aun así, aseguró que las asociaciones bíblicas no tuvieron un fuerte impacto porque estaban controladas por una política liberal moderada, a la vez que el clero actuó de manera fuerte en su contra. También aseguró que la introducción de biblias tuvo por función la ilustración de las masas (tal y como lo había hecho la iconografía católica).

Según Bastian, las sociedades en tensión: artesanos, obreros, comerciantes, empleados, pequeños propietarios rurales, etc., fueron quienes buscaron formas alternas de asociarse en comparación a las comunes basadas en el corporativismo católico, surgiendo clubes o sociedades masónicas.

Bastian aseguró que los constantes conflictos entre la Iglesia católica y el Estado, dieron como resultado la laicización del escenario político en América Latina para gestionar —a través de la ley—, el control a la población y los espacios en los que se desenvolvía; aun así, no debemos perder de vista que la Iglesia católica mantiene su influencia sobre los espacios públicos y privados por medio de acciones fuera de la regularización del Estado. En la obra, *La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada*, es posible comprender la modernidad religiosa a través de la ruptura con la tradición católica dominante. En su conjunto, la obra “pretende abordar el problema de las relaciones entre religión y modernidad a partir de la tensión estructural en un espacio geopolítico determinado”.¹⁵

¹⁴ *Ibíd.* pp. 9- 12

¹⁵ Bastian, J. P. (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004, pp. 7- 8

Marco teórico-conceptual

La disidencia al catolicismo y la conversión religiosa durante el siglo XIX en el estado de Zacatecas no ha sido un tema fácil de abordar, pues afrontar el acontecimiento desde el campo político, económico y social, abre las posibilidades de estudio para observar la transición religiosa; por ello, nos proponemos abordar el fenómeno desde diferentes ángulos, por ejemplo: los debates que buscaban la tolerancia religiosa para incrementar la inversión extranjera y la posible colonización de tierras norteñas; también, desde el triunfo liberal (1854) que promovió la secularización del Estado; la demandante presencia de eclesiásticos en zonas rurales, las necesarias enseñanzas morales que buscaban pobladores alejados de las zonas urbanas, la presencia de extranjeros no católicos y la difusión del Evangelio que favorecería la conversión a una religión no católica.

Por lo tanto, se debieron encontrar las herramientas teóricas que ayudaran a ensamblar este periodo histórico que tiene por objetivo, explicar y analizar la disidencia y conversión religiosa en Zacatecas.

El primer concepto que propongo es secularización. Su familiaridad con la historia del siglo XIX en México permitió explicarlo como un proceso de separación entre la Iglesia y el Estado. Un evento que sin duda fue complejo por implicar la privatización de la religión, admitiendo la separación de esferas sociales, políticas y religiosas. Dicho de otro modo, el proceso secularizador permitió la “disminución progresiva de lo religioso [en el espacio público] ante el avance de la modernidad, la industrialización y la urbanización”.¹⁶

¹⁶ Blancarte, Roberto J. (coord.). *Los retos de la laicidad y secularización en el mundo contemporáneo*, México, COLMEX/ Centro de Estudios Sociológicos, 2008, p. 12

Durante el siglo XIX, o al menos en la segunda mitad, la secularización empezó a tener mayor presencia en las diferentes esferas sociales, remitiendo a las prácticas religiosas al espacio íntimo o privado; en este proceso comenzó a “perderse” la conciencia religiosa en instituciones civiles, de manera que la Iglesia católica fue perdiendo el dominio en el espacio público al dejar fuera los símbolos religiosos que presumían hegemonía, dando pie a que la sociedad utilizara su capacidad racional para programar sus proyectos.

La libertad de imprenta permitió la difusión de cualquier idea que favoreciera la libertad de conciencia, respaldando las críticas hechas al papel social y político que desempeñaba el clero, señalando sus errores y desacralizando su imagen. Por otro lado, también se podían distribuir y generar opiniones respecto a la ideología política liberal, por ejemplo: Tocqueville y Bentham inspiraron intervenciones legislativas y acciones políticas, lo que según Reyes Heróles era una línea política que dominaba en provincia, aunque de manera pura o radical.¹⁷ Mientras tanto, para François Xavier Guerra, fue el intercambio de ideas y la generación de opiniones los que conformaron una realidad en conjunto para sus integrantes, nutriendo a una sociedad establecida en un grupo social, geográfico y religioso.¹⁸

Además del valor informativo que tenían los impresos -libros, panfletos o periódicos-, también permitieron una amplia circulación y difusión de ideas entre los espacios privados o clubs de lectura, motivo por el que las autoridades civiles y eclesiásticas debieron censurarlos durante la primera mitad del siglo XIX en un afán de controlar cualquier tipo de noticias u opiniones adversas al *status quo*.

En un contexto político donde conservadores y liberales lucharon por el control ideológico, es importante señalar el impacto que tuvo la imprenta en el proceso secular, pues,

¹⁷ Reyes Heróles, Jesús, *El liberalismo mexicano. La sociedad fluctuante*, T. II, México, FCE, 1994, p. 433.

¹⁸ Guerra, François- Xavier, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, México, FCE, 2012, p. 159

cuando las prácticas y símbolos religiosos perdieron su derecho a presentarse en el espacio cívico o público, los impresos ocuparon ese lugar. De este modo, se convirtieron en un medio democrático que además de informar, favoreció la libre agrupación, el uso de la voz y la razón.

Así, se presentan los impresos como herramientas de secularización que favorecieron y se favorecieron de las medidas liberales de la época. Por tanto, es importante explicar su efecto en la disidencia y la conversión religiosa, pensando en el lugar donde circularon los textos y su carga ideológica, y cómo se presentaban desde la lectura individual, y luego, en una lectura colectiva.

Para abordar la importancia de los impresos, Roger Chartier define los espacios y esferas donde circulaban por su capacidad de difundir ideas opuestas al orden establecido. El *espacio público* lo define como el lugar donde se enunciaba la democracia, o sea, donde todos los individuos tenían la misma connotación ante la ley, aunque no tuvieran la oportunidad o capacidad para discernir los espacios donde se podían debatir temas políticos. En este espacio se difundía y promocionaba la opinión pública, el hombre se convertía en la corte de justicia y con mayor autoridad que cualquier otra; mientras que los hombres de letras eran los nuevos jueces por el poder de la palabra.¹⁹

Para Chartier, la opinión pública está centrada en la tesis de Habermas, de donde retoma la “esfera pública política” o también conocida como “esfera pública burguesa” que según la visión política: es “un espacio de discusión y de crítica sustraído a la influencia del Estado”; mientras que para lo social: “se diferencia de la corte, que pertenece al dominio del

¹⁹ Chartier, Roger, *Espacio público, crítico y desacralización en el S. XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, España, Gedisa, 1995, p. 44

poder público, como del pueblo, que no tiene acceso alguno al debate crítico: por eso se le puede calificar de burguesa”.²⁰

En este sentido la esfera pública acapara, principalmente, sectores letrados que se reúnen en espacios públicos en torno a las ideas que circulan en los impresos, de tal manera que personas privadas hicieran uso público de la razón, llevando sus opiniones a un debate dentro del espacio público.

Para Jürgen Habermas, los individuos que se reunían de manera libre, “sin presiones y con la garantía de poder manifestar y publicar libremente su opinión, sobre las oportunidades de actuar según intereses generales”,²¹ conformaron el *espacio público* que se llevaba a cabo en salones o cafés, permitiendo la interacción entre dos sectores de la población: burgueses y aristócratas. Así, mientras se llevaban a cabo estas reuniones se construía la opinión pública; cuando se trataba de un público mayor se requerían otros medios como el periódico para transmitir su influencia. Habermas asegura que los primeros periódicos, también conocidos como periódicos políticos, circulaban junto a los comerciantes que dejaban de lado la información política para difundir cuál era su mercancía o bien, las noticias que informaban asuntos internos y externos “acerca de ideas, [...] de la llegada de personalidades extranjeras, sobre fiestas, solemnidades de la corte, nombramientos, etc.”²²

Para Habermas, los periódicos estaban ligados a la *opinión pública* debido a que su lectura podía generar opiniones compartidas entre otros lectores, quienes al debatir sus ideas

²⁰ Ibid. P. 33

²¹ Boladeras Cucurella, Margarita, *La opinión pública en Habermas*. Barcelona, Universidad de Barcelona, Facultad de Filosofía, 2001, p. 53

²² Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gil, 1981, p. 59

replanteaban lo dicho y creaban nuevos supuestos basándose en la colectividad; estos debates permitían a los lectores y escuchas generar nuevas afirmaciones.²³

Así, el espacio público que solía estar libre de vigilancia, se convirtió en el lugar idóneo para la propagación de la opinión pública. No obstante, las autoridades se sirvieron de ésta para informarse de cualquier subversión o plan en su contra, convirtiéndola en una herramienta mediadora en situaciones adversas entre la sociedad y las autoridades.²⁴

Por ello, Chartier asegura que en estos espacios difusores de ideas se lograba la democracia, aunque eso incluyera únicamente a quienes podían circular u ocupar dichos espacios, pues advierte que la opinión pública estaba encabezada principalmente por lectores, dejando fuera a los analfabetas. Entonces, ¿cómo podían formar parte de la opinión pública aquellos que no sabían leer? El autor lo resuelve al proponer que los espacios de sociabilidad como cafés, clubes y salones, también quitaron el monopolio de la opinión pública a las autoridades tradicionales, pues eran las conversaciones que permitían la confrontación y oposición de ideas, las que transmitían el conocimiento a quienes no podían acceder a él por medio de la lectura, algo así como lo hecho por la lectura en voz alta. De igual forma, para Kant, el leer suponía la responsabilidad de criticar y difundir esa crítica a través de la escritura, de manera que ésta y la lectura, fueran más allá de los espacios de sociabilidad, es decir, a través de los debates que realizaban estos grupos, se difundían entre los escuchas diferentes opiniones.²⁵

Por ejemplo, uno de nuestros sujetos de estudio -Juan Amador-, utilizó un folleto para dar a conocer lo que había sido hasta entonces su opinión privada, convirtiéndolo en algo

²³ *Ibíd*, p. 23.

²⁴ Boladeras Cucurella, M., *op. cit.*, p. 53

²⁵ Chartier, R., *op. cit.*, p. 40

visible, debatible y al alcance de todos mediante un lenguaje posible de leer entre sus pares. Por un lado, convirtió al impreso en un mediador entre la población y sus autoridades, aunque esa no fue la intención; el documento no sólo evidenció lo que sucedía en Villa de Cos, Zacatecas, sino también, lo hacía respecto a las discusiones que se realizaron entre algunos pobladores, permitiendo que la opinión pública se transformara en un actuar político. Además, la censura del texto en diferentes espacios como el religioso, promovió su difusión, pues no había texto más llamativo que el prohibido.

Hanna Arendt define las esferas como el campo donde se desarrolla y distingue la vida familiar de la vida política, la primera corresponde a la esfera privada y la segunda a la esfera pública, de ahí se identifican las esferas doméstica y la social.²⁶

La esfera doméstica pertenece al entorno familiar donde cada integrante se encuentra sujeto a otro “por sus necesidades y exigencias”, de manera que la libertad individual quedaba a expensas del buen funcionamiento interno. Esta esfera se caracterizó por la dominación de los individuos a través de la fuerza y la violencia, ya que fueron los medios utilizados por sus integrantes para lograr la libertad.²⁷ Para la autora, sólo la cabeza de familia podía considerarse libre, pues tenía la oportunidad de abandonar el hogar e integrarse a la esfera política.

La esfera privada, según Arendt, tiene un “carácter monolítico”²⁸ por tener un solo interés y una sola opinión, que se convierte en realidad mientras el individuo se mantenga inmerso en dicha esfera; cuando la opinión se expresaba en público tomaba otro sentido de verdad y, se tornaba en una especie de materialización en las dos esferas. La esfera pública

²⁶ Arendt, Hanna, *La condición humana*. México, Buenos Aires, Barcelona, Paísós. 2009, p. 55

²⁷ Ibid. P. 57

²⁸ Ibid. P. 68

permite que las cosas surjan del interior, arbitrando “lo que es considerado apropiado, digno de verse u oírse, de manera que lo inapropiado se convierta automáticamente en asunto privado”.²⁹

Los eventos públicos que son considerados inapropiados, deben remitirse a lo privado: expresiones, ideologías o personas, más aún si se corre el riesgo de que se propaguen por el espacio público, por ello, la religiosidad extranjera o contraria a la dominante debía ser callada, remitida a espacios donde pocos o nadie pudiera escucharla o experimentarla, manteniéndose encerrada entre sus participantes; el espacio público se convertía en un espacio peligroso por la propagación de ideologías que debían ser controladas y resguardadas. Sin embargo, el comportamiento público de los impresos permitió que la información inapropiada ocupara diferentes espacios y se discutiera en esferas privadas.

Entonces consideramos que las esferas estuvieron conectadas por redes familiares, lectores o clubes. Así, el tránsito que tuvieron las personas entre una esfera y otra dependía de su función; la social compartió diferentes códigos y condiciones como: creencias, ideas, religión, economía, gustos, etc. Esto también dio sentido al espacio en que se movía. La participación conjunta de sujetos y sus esferas privadas, hacía que sus acciones se transformaran a la esfera pública; fue así como sus acciones individuales y grupales hicieron uso de los espacios para legitimar prácticas de una u otra institución.

Por ejemplo, algunos lectores de Villa de Cos, Zacatecas, pudieron desde el uso íntimo de la razón, interpretar y tomar una postura respecto al contexto político y religioso. Dichas ideas fueron compartidas con otros individuos en espacios generalmente dominados por la Iglesia católica, provocando que las autoridades eclesiásticas prefirieran mantener las

²⁹ Ibid. P. 72

ideas subversivas en lugares invisibles, donde no fueran escuchadas y no pudieran crear posturas revolucionarias. Quienes compartían la opinión de aquellos lectores, se reunieron en espacios privados que conformaron una esfera social, desde la cual pudieron discutir temas afines en torno a impresos como: libros, prensa, folletos o la Biblia, logrando transformar esferas tradicionales a través de la opinión entre sus integrantes.

De esta manera la secularización, los espacios y las esferas permitieron explicar la disidencia religiosa a partir de las ideas liberales que se oponían al *status quo* y dominación de la Iglesia católica, siendo los impresos la principal fuente que permitió la difusión y circulación de posturas opuestas entre las instituciones civiles y eclesiásticas. No obstante, la decisión de disentir de la religión católica y transitar a la conversión de una nueva interpretación religiosa, no puede ser explicada únicamente desde la historia política, las clases dirigentes o por quienes se movían entre redes visibles, es decir, desde un sector capaz de recibir y emitir opiniones.

En México la religiosidad solía practicarse generalmente en público, las interpretaciones o asimilaciones de estas también correspondieron al fuero interno, de manera que la disidencia y conversión religiosa debieron analizarse desde una propuesta enfocada al fenómeno religioso que permitió estudiar las relaciones de poder, las coyunturas y la formación de nuevos grupos y entes sociales dentro de las comunidades religiosas, para ello encontré principal apoyo en el concepto de *campo religioso* expuesto por Pierre Bourdieu y, el *sistema religioso* de Elio Masferrer Kan. Este último me permitió observar las producciones ritualistas que mantienen la unidad entre las congregaciones religiosas que, en todo caso cuando hay ausencia de estos símbolos, es probable la fragmentación de los grupos por la necesidad de encontrar interpretaciones que satisfagan principalmente al individuo. Bourdieu también propone una explicación para dicho tránsito, lo hace pensando en las

necesidades que tienen los sujetos por hacerse del conocimiento religioso, para desmonopolizarlo y compartir el poder ideológico, es decir, lo hace pensando en la necesidad por obtener símbolos que legitimen su existencia aprovechando las relaciones políticas y sociales.

Para Bourdieu el fenómeno religioso debe ser analizado como un lenguaje simbólico que posee funciones sociales y que puede transformarse en una función política. La política surge cuando se da la competencia entre los productores de prácticas religiosas que buscan establecer un monopolio ideológico. Por consiguiente, quien se abandera como el único administrador de fe, es quien conserva el orden social y legitima el poder político a través de su lenguaje.³⁰

En el *campo religioso* de Bourdieu participan agentes especializados en el conocimiento y saberes secretos para la administración de la fe: siendo estos quienes cuentan con el capital religioso. Para Elio Masferrer, el *sistema religioso* es definido como “un sistema mítico- ritual- simbólico relativamente consistente [y] desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o sub cultural”; éste da vital importancia a la producción y reproducción de rituales simbólicos que internalizan los *sistemas religiosos*.³¹

Sabemos que la población decimonónica de antiguo régimen tenía necesidades religiosas como, la presencia de especialistas en el capital simbólico religioso que reafirmaran y dieran continuidad a sus creencias. El dominio de estos saberes, le permitía ser aceptado y reconocido de manera colectiva como el administrador de culto, ya que podía

³⁰ Bourdieu, Pierre, *La eficacia simbólica. Religión y política*. Argentina, Biblos, 2009.

³¹ Masferrer Kan, Elio, *Religión, poder y cultura. Ensayo sobre la política y la diversidad de creencias*. México/Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2009, p. 32

instruir y reproducir los conocimientos necesarios como: bautizos, comunión, matrimonio y defunción, convirtiéndose en parte del *sistema religioso* que legitimaba y monopolizaba los rituales y las operaciones institucionales.³²

Por otro lado, el terreno del *campo religioso* era compartido con los *laicos o profanos* quienes, aun subordinados legitimaban el ejercicio de los agentes; en este proceso de legitimación adoptaban la visión que les ofrecía la religión sobre el mundo y la existencia humana. Lo anterior refleja la integración sistemática de su conducta cotidiana que explica o justifica su posición social; además de demandar por el conocimiento que no poseían.

El *campo religioso* abarca el surgimiento de nuevos agentes que discuten la legitimidad de los especialistas institucionales: “estos nuevos discursos responden a las necesidades simbólicas inmediatas de un colectivo de creyentes que ya no encuentran en las iglesias tradicionales las respuestas que necesitan para su vida cotidiana”.³³ Estos son los disidentes al catolicismo que buscaron nuevos elementos que dieran sentido a sus necesidades.

Felipe Castro Gutiérrez dice que la disidencia es una conducta de transgresión que se aleja del orden establecido, que en muchos de los casos, surge de la misma autoridad a la que critica, ataca o intenta reformar, o dicho de otro modo, los disidentes pueden surgir desde la misma organización de un grupo político, religioso o social; por ello su definición dependerá del espacio donde lleve a cabo su acción.³⁴

³² Castro Gutiérrez, Felipe y Marcela Terrazas (coord.), *Disidencia y disidentes en la historia de México*. México, UNAM, 2003., p. 39

³³ Hugo José Suárez, “Pierre Bourdieu y la religión: Una introducción necesaria”, en: *Relaciones* 108, otoño 2006, Vol. XXVII, p. 24- 25; Bourdieu, Pierre, op. cit., p. 61.

³⁴ Castro Gutiérrez, F. y Marcela Terrazas (coord.), op. cit., p. 8

Además de quebrantar las normas establecidas por la ley o por la tradición, los disidentes no son vistos como delincuentes momentáneos, sus acciones llegan a modificar la identidad personal y el entorno social debido al impacto que tienen sus acciones; suelen cuestionar la utilidad y legitimidad de las instituciones o autoridades, “se vincula con las ideas contrapuestas acerca de lo que es justo e injusto, moral o inmoral en un contexto dado”.³⁵

Los discursos que el o los disidentes dirigían, iban acompañados de “encendidas emociones: reprobación, cólera, adhesión o entusiasmo”,³⁶ provocando en sus receptores la confianza de alguien que “defiende los recursos, las tradiciones y los derechos colectivos frente a una amenaza que viene desde fuera y desde arriba del orden social”,³⁷ legitimándose así frente a sus seguidores. De ello nos daremos cuenta más adelante cuando se analicen las publicaciones realizadas por los principales desertores de la religión en Zacatecas, quienes encontraron eco entre algunos pobladores de la comunidad al señalar las faltas morales de la Iglesia católica.

Para Elio Masferrer, esta ruptura o pérdida hegemónica surgía cuando un sistema no proveía de símbolos necesarios a sus feligreses, de tal manera que “los creyentes tienden a relacionarse con las distintas denominaciones en la medida que les son útiles para configurar un sistema religioso propio y en condiciones de operar”.³⁸ Por lo tanto, entendemos que un disidente religioso surge a partir de la necesidad por encontrar símbolos que le den identidad en cuanto a sus creencias, abandonando las anteriores a causa de los posibles vacíos morales

³⁵ Ibid. p. 11.

³⁶ Idem.

³⁷ Ibid. p. 12

³⁸ Masferrer Kan, Elio, *Religión, política y metodología. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. México, Libros de la Araucaria, 2013, p. 33.

ocasionados por la ausencia de un sistema religioso que no les permitió reconocer el capital simbólico de la institución hegemónica.

En específico, podemos llamar como disidentes católicos a los grupos separatistas de Villa de Cos, Fresnillo, Jerez, Zacatecas y otros ranchos vecinos que comenzaron por formar un nuevo sistema religioso tras su acercamiento con el Evangelio; este primer momento, podemos ubicarlo como de transición por haber pertenecido única y exclusivamente a la disidencia católica pues, con el tiempo las acciones disidentes pudieron ser de cualquier otra religión gracias a que se mantuvo e institucionalizó la libertad de culto.

Aun así, para las instituciones y el resto de la sociedad, los transgresores podían ser vistos como un ejemplo del desvío moral que atentaba contra las tradiciones, así que eran señalados con temor por la comunidad que proyectaba en ellos todo tipo de resentimientos, siendo mayor entre las élites que tenían el poder de “exigir respeto y obediencia en la vida cotidiana”.³⁹ El disidente como hemos dicho, no era señalado o rechazado como si se tratara de un delincuente ocasional, sino como alguien a quien debía evitarse por el fuerte impacto que sus ideas o forma de vida tenían en la sociedad; vivía conforme a “sus propias normas y [estaba] dispuesto a desafiar las consecuencias”,⁴⁰ podía ser admirado o detestado pero nunca ignorado.

De las principales transgresiones que los disidentes religiosos tuvieron hacia las normas establecidas por la Iglesia católica, fue la lectura del evangelio; dicho acto no pudo ser posible sin las herramientas que ofrecía el liberalismo: la libertad de imprenta y la libre asociación. Éstas permitieron que los integrantes se reunieran a leer y discutir temas en

³⁹ Castro Gutiérrez, F., y Marcela Terrazas (coord.), op. cit., p. 16

⁴⁰ Idem.

común como la Biblia y la educación moral sin importar quien dirigiera al grupo, bastaba con tener voz, opinión y análisis racional sobre los textos del evangelio.

Ante los eventos de transgresión religiosa, los conflictos entre ciudadanos y creyentes no se hicieron esperar: algunos mostraron tolerancia, otros evidenciaron su resistencia a la neófito lectura bíblica; otros, aunque en menor grado, tuvieron una asimilación simbólica o “aculturación”⁴¹ que promovía una nueva forma de convivencia.

Por ejemplo, los disidentes de Villa de Cos, Zacatecas, habían comenzado a relacionarse con un agente extranjero que vio la oportunidad de compartir su conocimiento bíblico, con miras a crear más tarde una aculturación religiosa. Puede suponerse que este proceso se dio con mayor agilidad debido a lo receptivo que se encontraba la comunidad disidente a las nuevas propuestas religiosas, sin embargo ¿qué sucedió en esta población para que un extranjero protestante pudiera establecerse en dicha sociedad?

El triunfo de una religión alterna a la dominante dependía, según Masferrer, de la definición de objetivos claros en el mercado religioso, es decir, que la nueva propuesta religiosa debía encontrar un sector dónde pudiera implantar de manera adecuada, congruente y pertinente, su organización denominacional y sistema religioso.⁴² Por ello, la población conversa o en tránsito a su conversión encontró: primero, los medios para crear una nueva significación de los ritos; segundo, la herramienta necesaria para la producción de nuevos símbolos en la comunidad religiosa, es decir, el Evangelio. Veremos además que la organización denominacional establecida en Zacatecas no sólo ofreció nuevas

⁴¹ Para Masferrer la aculturación era el “proceso de adaptación de una cultura, o de recepción de ella, de un pueblo por contacto con la civilización de otro más desarrollado. Masferrer Kan, Elio, Religión, política y metodología, op. cit., p. 32

⁴² Masferrer Kan, E., Religión, poder y cultura, op. cit. p. 40

interpretaciones religiosas, sino un sistema democrático que satisfacía viejas peticiones hechas por el cabecilla de la comunidad disidente.

Así, aunque se manifestara una sub- cultura religiosa con un nuevo *sistema religioso*, podría guardar “un conjunto de elementos comunes que traspasan las estructuras denominacionales eclesiásticas y organizativas”,⁴³ esto es, aun cuando surgiera una nueva congregación o se implantara una estructura denominacional, esta debía o podía en un primer momento, adaptarse al entorno aunque se opusiera a su propia organización. Por ello, cuando una iglesia con denominación y carga simbólica institucionalizada debía adaptarse a los ritos y símbolos de un nuevo espacio, podía entrar en conflicto con los orígenes denominacionales, corriendo el riesgo incluso, de romper los lazos con su matriz.

No obstante, las rupturas también les permitían relacionarse de manera independiente con la población y generar mejores estrategias de evangelización acordes al entorno, sin dejar de lado el conocimiento teológico adquirido. Por ejemplo, cuando los misioneros estadounidenses arribaron a la nación debieron encontrar formas de relacionarse con los lugareños, poniendo varias veces en jaque su relación con los dirigentes de la asociación misionera.

Mientras que la Iglesia católica veía menguar el “*monopolio* del ejercicio legítimo de poder” y los símbolos utilizados para legitimar su hegemonía, se presentó en el *campo religioso* un juego por el *control* de la producción y reproducción del sistema de pensamientos y acciones generadoras de esquemas perdurables, lo que Bourdieu define como *habitus*.⁴⁴

⁴³ Ibid, p. 35.

⁴⁴ Bourdieu, P., op. cit., p. 22

En México, el *habitus religioso* puede entenderse a través de los funcionarios de Antiguo Régimen, quienes solían realizar juras bajo símbolos y representaciones religiosas como: la cruz, misas y *te deum*, lo cual legitimaba el puesto que servía para administrar las leyes terrenales. Las proyecciones de estos símbolos solemnizaban las ceremonias aun cuando fueran cívicas, dando a la población una percepción de respaldo mutuo y unidad entre las instituciones.

Así como los católicos crearon unidad entre el poder cívico y religioso a través de los símbolos, los disidentes en tránsito a la conversión religiosa hicieron lo propio sumando la lectura del evangelio y la Constitución de 1857, generando alianzas entre la sociedad protestante y la institución política, legitimando de manera bilateral la producción y reproducción de un *habitus*. No obstante, la apertura de las nuevas interpretaciones generó entre quienes ostentaban el monopolio religioso, todo tipo de resistencias políticas, económicas y sociales, o, dicho de otro modo, evidenciaron y sin pudor todo tipo de actos acordes a la intolerancia religiosa donde algunos católicos prohibieron a protestantes y sus seguidores, cualquier tipo de servicios públicos llegando a cometer actos delictivos como robos y asesinatos.

Encontramos entonces una relación entre las estructuras sociales y políticas con las estructuras mentales, o bien, donde el Estado y sus leyes estaban relacionados con la religión católica portadora del poder simbólico. Pero la religión debía apoyarse de un grupo que permitiera su mutua legitimación: por su parte, los “antagonistas” opositores que permiten la legitimación del otro debieron buscar apoyo en otras formas simbólicas que les legitimaran⁴⁵,

⁴⁵ Ibid. p. 49.

como lo hecho por los liberales y disidentes al intentar implementar un nuevo uso simbólico que reconociera su poder político.

Podemos observar que la religión, en cualquiera de sus acepciones, cumplía con una función de cohesión social y política, pues la vemos como parte de un campo donde confluyen diferentes elementos de análisis; cumple entonces con una *función social* para la sociedad en su conjunto: mientras que cumple con una *función política* para las diferentes clases sociales.⁴⁶ Por ejemplo, la *función política* que la religión católica tenía, al menos hasta 1856, era mantener un orden público que cumpliera con el *status quo* y se apegara al Antiguo Régimen. La Iglesia católica como institución favoreció a las diferentes corporaciones, al tiempo que difundió en la población la fe católica, en cumplimiento de su *función social*. Del mismo modo, las iglesias con denominaciones cristianas buscaron captar a los sectores insatisfechos con el catolicismo.

Visto así, el *campo religioso* permite estudiar la relación que hay entre religión y política, partiendo del control que solían imponer las autoridades religiosas. En especial, la intención de mantener un *orden simbólico* disfrazado por un *orden social* que legitimaba el *orden político*.

De esta manera utilizaremos las herramientas de Bourdieu y Masferrer para explicar el proceso de disidencia al catolicismo, el tránsito que tuvieron algunos habitantes de Villa de Cos hacia la conversión religiosa y la fundación de la Iglesia presbiteriana. El *campo religioso* nos permitió abrir el abanico a las cuestiones políticas, sociales y religiosas, de tal manera que cada una presentará su postura dominante y los vacíos que debieron ser ocupados por los sujetos de estudio; con el *sistema religioso* igualmente se logran identificar los vacíos

⁴⁶ Ídem.

y necesidades ritualistas que dejaron cada uno de los campos y que debieron ser ocupados por los liberales, disidentes y misioneros.

Metodología y corpus

Debido a la naturaleza de este trabajo fue necesario rastrear documentación que permitiera construir la historia de la disidencia, conversión y trabajo misionero de la Iglesia presbiteriana. Para ello, debió rastrearse primero en archivos y hemerotecas documentos que permitieran erigir el escenario donde los disidentes y conversos debieron moverse.

Los archivos nacionales permitieron contextualizar el entorno político y religioso en que se encontraba el país, además de ofrecernos datos necesarios sobre la presencia de extranjeros y el impacto que tuvo el movimiento disidente del municipio de Villa de Cos, Zacatecas. Archivos como: Archivo General de la Nación (AGN), Archivo de Relaciones Exteriores (ARE), Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara (AHAG), la Hemeroteca Nacional (HN) y la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco (BPEJ), dieron paso a entender que el fenómeno religioso protestante fue un suceso de peso nacional, motivado por la circulación de folletos, periódicos, sermones, circulares, pronunciamientos, etc. Llevando el conflicto espiritual al terreno político por cuestiones de orden público.

Aunque la información que arrojaron los archivos locales y nacionales fue valiosa, no era posible tener un amplio panorama sobre el espacio donde se desarrolló la disidencia, la conversión y movilidad de los misioneros, por ello, tras esta búsqueda documental fue necesario consultar archivos extranjeros que terminaron por aportar información valiosa para la creación de esta tesis. Sin embargo, su naturaleza –por ser manuscritos del siglo XIX y en idioma inglés- hizo que el trabajo se ralentizara, pues debieron invertirse más horas en el trabajo de traducción y paleografía por no tener amplios referentes culturales que permitieran la identificación de algunos conceptos, corriendo el riesgo de omitir o no identificar aspectos

importantes. Aun así, sí permitieron tener una visión externa del entorno nacional: su política, economía e incluso prácticas de la vida cotidiana.

Así, archivos estadounidenses -como la American Bible Society (Sociedad Bíblica Americana) y la Presbyterian Historical Society (Sociedad Histórica Presbiteriana), permitieron tener mayor conocimiento de los movimientos realizados por los disidentes zacatecanos para tener contacto con los misioneros americanos, igualmente se pudo conocer la percepción que éstos tuvieron al llegar a México y su trabajo evangélico.

El corpus del texto se puede entender en dos fases: la primera, muestra las luchas y tensiones entre liberales y conservadores, imponiéndose los primeros sobre los segundos y sobre la Iglesia católica. Se proyectó una faceta donde la hegemonía católica comenzó a verse afectada por las nuevas disposiciones, transitando de una postura legitimista a través de sus ritos, a ser una opción entre las legítimas libertades que otorgaba la ley. La segunda parte presenta un entorno político y social donde se fueron desarrollando las nuevas interpretaciones religiosas, un campo religioso donde se disputó un sistema que legitimaba el poder temporal.

El primer capítulo nos ayuda a contextualizar el entorno liberal zacatecano a través de sus participantes políticos, intelectuales y opositores católicos. Se convierte en un viaje por las diferentes opiniones impresas que ocuparon los espacios públicos y privados. Las principales fuentes que permitieron este apartado fueron las impresas: con ello, se pretendió entender los alcances que buscaba el liberalismo, los que iban más allá del triunfo político y la implantación de un sistema republicano y democrático. Textos como *El Apocalipsis o despertar de un Sansculote*, dieron muestra del escenario en que habrían de desarrollarse los conflictos político- religiosos que dejarían huella para la apertura religiosa.

El segundo capítulo señala algunas discusiones sobre la tolerancia religiosa que ocuparon los diferentes espacios públicos. Igualmente, señala la aplicación de la ley del 4 de diciembre de 1861, la de Libertad de Cultos y la creación del obispado en Zacatecas, que, aunque correspondió a la elevación de arzobispados señala el interés por retomar el control sobre los feligreses.

Será a partir del tercer capítulo cuando se encuentre la información obtenida de los archivos extranjeros, a través de los cuales se pudieron identificar a los sujetos y las rutas que utilizaron para llevar a cabo su trabajo evangélico en la entidad y en los estados vecinos. Los reportes que colportores y misioneros dejaron por escrito nos ayudaron a concebir el entorno en que se movieron, así como los embates que debieron enfrentar. A través de la información obtenida de estos documentos, se pudieron establecer relacionar y confrontar las diferentes posturas políticas y religiosas.

Desde el tercer capítulo se pueden encontrar las primeras relaciones entre factores endógenos y exógenos; pues comienza por explicarnos el entorno en que se fue suscitando la incursión de extranjeros protestantes al territorio nacional que permitió una mayor distribución de biblias y textos evangélicos en lengua vulgar, lo que estaba prohibido por las autoridades católicas; se puede entender el impacto que debió tener la incursión de los agentes bíblicos al igual que se explican los objetivos que tenían los misioneros y, posteriormente las relaciones que entablaron con los liberales zacatecanos quienes ya tenían una congregación formada y encabezada por Juan Amador y Grayson Mallet Prevost (doctor que acompañaba a las tropas norteamericanas), quien se encargó de realizar las primeras conexiones entre Villa de Cos y las agencias bíblicas de Filadelfia y Nueva York.

En el cuarto capítulo se trata la estructura de la Iglesia presbiteriana. Abarca la llegada de los misioneros presbiterianos y la manera en que debieron organizarse en el país. El

primero en llegar a Zacatecas fue Paul Pitkin, quien debió trasladarse desde Colombia; su estancia poco afortunada debió establecer nuevas relaciones entre la comunidad cristiana, el Estado y la Junta de Misiones en el Extranjero de la Iglesia presbiteriana, con la que presentó problemas para establecer las cantidades a las que debían sujetarse los misioneros, siendo esta la causa que marcaría su trabajo misionero; sin embargo, Pitkin hizo una descripción del entorno que nos permite entender de alguna manera el contexto social, económico y geográfico al que se enfrentó.

El quinto capítulo se enfoca a los diferentes trabajos realizados por los misioneros de la Iglesia presbiteriana, que buscaba hacerse de más adeptos: educación en primeras letras que permitiera la comprensión bíblica y la educación moral que acercara al mexicano a un estilo de vida semejante al de los cristianos de Estados Unidos. Estas labores evangélicas permitieron en la mayoría de los casos, que estos zacatecanos transitaran de la disidencia o de la conversión al Evangelio, a la formación de una iglesia con denominación cristiana, a saber: la Iglesia presbiteriana.

La vasta documentación nos permitió abordar el tema desde diferentes aristas; sin embargo, ante la amplitud de ésta se debió elegir solamente la que aportara mayor información sobre los “protestantes” –llamados así de manera general durante el siglo XIX-, mismo adjetivo que permitió localizar documentos e impresos necesarios para el desarrollo de la investigación, vinculándolos con la presencia de extranjeros. De esta manera, las fuentes primarias permitieron reconocer que el adjetivo “protestante” se trataba de una alusión peyorativa en contra de todo aquel que no formara parte de la nación, pues se entendía que el ser mexicano era sinónimo de ser católico. Así, conforme avanzó el siglo XIX la presencia de extranjeros y protestantes en los diferentes documentos comenzó a ser visible, permitiendo –gracias al adjetivo- su localización en archivos nacionales.

Cabe resaltar que las pesquisas hechas en archivos estadounidenses arrojaron una vasta información para la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX, sin embargo, fue oportuno para esta investigación, detenernos hacia 1876 debido a la amplitud y dificultades ya dichas, aunque la documentación queda pendiente para futuros trabajos de investigación, pues el tema abre nuevas vetas que habrán de ser exploradas.

1. El triunfo liberal y la secularización de los espacios: la antesala a la libertad de cultos.

Desde su independencia, México presentó un liberalismo *in crescendo* que buscaba el establecimiento de una nación moderna que pudiera asemejarse a otras como la estadounidense o las europeas. Sin embargo, asumir una república federal -al estilo de Estados Unidos- generaba división entre las ideologías políticas, pues (obligaba a que la nación rompiera con los lazos del Antiguo Régimen) según la postura conservadora, se trataba de un modelo “ajeno al de la tradición colonial” que evidenciaba el desequilibrio de poder, riqueza y prosperidad para México.⁴⁷

Aun así, el ejemplo a seguir en la política liberal siguió siendo la cultura anglosajona por su tendencia racionalista y científica, cuyo objetivo consistía en reformar el ambiente natural en beneficio del hombre. Estaba fundamentada en un programa de acción y libertad individual bajo un cristianismo reformado de rígida moralidad y de exaltación al trabajo.

Con esta política se pretendía romper de tajo con el tradicionalismo arrastrado desde la Colonia y representado por el partido conservador, quien mantenía “una visión providencialista de la historia”, es decir: una vida escrita que designaba un ritmo tradicional y continuo. En oposición, los liberales veían que el hombre tenía el poder de su propio devenir, por lo cual podía haber unos –individuos o naciones- más adelantados que otros. Este sentido progresista de la historia⁴⁸ fue subrayado por O’Gorman al considerar que “la diferencia básica entre la tesis conservadora y liberal está en sus respectivas premisas: el providencialismo católico y el progresismo ilustrado”,⁴⁹ en donde el primero se apegaba a la

⁴⁷ O’Gorman, Edmundo, México. *El trauma de su historia. Ducit amor patriae*, México, CONACULTA, 1977, p. 11.

⁴⁸ Guerra, Francois- Xavier, México: del Antiguo Régimen a la Revolución, México, FCE, 2012, p. 35

⁴⁹ O’Gorman, Edmundo, México, *El trauma...*, op., cit., p. 42

espera de un reino después de la muerte y el otro, a un reino que esperaba crear en la tierra, aunque ambas posturas imitaba a otras naciones pretendían adaptarse o adecuar el modelo según las circunstancias.

Entonces, los liberales buscaban que las naciones modernas logaran libertades que otras no tenían como: la libertad de imprenta, que permitiría la difusión de ideas y la democratización del conocimiento; la libertad de conciencia y la secularización del pueblo que mitiga el poder del cuerpo eclesiástico, construyendo una sociedad de “individuos iguales, una ficción, el ‘pueblo’, que únicamente se hace real cuando el individuo abstracto se convierte en un ser real por el voto”,⁵⁰ es decir en un ciudadano constituido por leyes y no en un súbdito vasallo del monarca.

Los conservadores criticaron el proyecto liberal por no encajar con la población mexicana que había sido educada bajo preceptos católicos ajenos a posibilidades como la Ilustración, la modernidad y la tolerancia religiosa. Por esta razón, los liberales advertían que la tradición católica mantenía al país “estancado” pues: “la transmisión de valores, de normas de conducta, de legitimidades y, en el nivel más elevado, el de la religión”,⁵¹ estaban en manos de un magisterio o grupo eclesiástico inquisitivo y vigilante del entorno social.

Para el liberalismo, la democracia e igualdad legal podían lograrse a través de una sociedad civil y secular en la que se abolieran fueros y privilegios entre el clero y milicia. Del mismo modo, para los liberales era primordial restar a la iglesia el manejo ideológico y administrativo, que estaba en manos del cuerpo eclesiástico; asimismo, señalaron que la regulación de los sacramentos y del sector educativo debía estar a cargo del Estado, pudiendo promover la libertad de conciencia. Otra característica era el sistema democrático desprovisto

⁵⁰ Guerra, Francois- Xavier, México: del Antiguo Régimen..., op. cit., p. 165

⁵¹ *Ibíd.* p. 163.

de nobleza, aspecto que también se oponía a la tradición latina: esta última continuaba basándose en un ideal religioso y monárquico que buscaba “la unidad ecuménica en los valores de la verdad católica, creída y vivida como vigencia absoluta y eterna”,⁵² pues la tradición religiosa que no se había enfrentado durante más de trescientos años a otras interpretaciones se había presentado como única e inmutable, mientras se educaba a la sociedad bajo un sentido servil donde el cuerpo eclesiástico y unos cuantos civiles, ocupaban los altos estratos sociales interpretándose a sí como parte de una nobleza.

Pese a la tradición política monárquica y un pasado inmediato de recurrentes movimientos armados, el partido en el poder eligió como ejemplo de país moderno a Estados Unidos por su industrialización e instituciones liberales. Sin embargo a causa de las tradiciones que México mantenía del Antiguo Régimen, los estadounidenses consideraban a esta sociedad como idolatra, papista e intolerante, características arraigadas en una sociedad llena de vicios.⁵³ Considero que esta visión se debía principalmente a la proyección caótica que México daba al país vecino del norte. Por otro lado, los ataques que sufrían los estados fronterizos a causa de los indios ponía de frente la necesidad por atraer inversiones, industria y control, de manera que algunos políticos liberales pugnaron por la apertura a extranjeros que pudieran asentarse en esta región, sumando la tolerancia y la difusión del protestantismo, del que creían podía ayudar a purgar a la nación “de las lacras que recibieron como legado de la larga noche en que los sumió el despotismo, la ignorancia y la superstición de los gobiernos metropolitanos”,⁵⁴ refiriéndose principalmente al clero y su educación que aún tenía un eco entre los políticos de antiguo régimen.

⁵² *Ibíd.*, p. 18, 30

⁵³ *Ibíd.* p. 55

⁵⁴ Guerra, F. X., *op. cit.*, p. 56.

Por otra parte, el país norteamericano fue severamente criticado por sus constantes intervenciones en países latinoamericanos y que justificaba, según decía, por las inversiones que había emprendido en estos espacios. La separación de Texas del territorio fue un aliciente para que las autoridades civiles y eclesiásticas emprendieran abiertamente una campaña de desprestigio a las ideas políticas que aludieran de algún modo a la reproducción de formas de gobierno norteamericano. Para ello, la Iglesia católica lanzó reglamentos preventivos esperando que la sociedad se alejara de cualquier idea simpatizante con el liberalismo, al que relacionaban con la política expansionista del país vecino y su religión protestante,⁵⁵ temiendo quizá que la frontera religiosa corriera el mismo riesgo que la geográfica.

Mariano Otero explicó los motivos que llevaron a la separación de Texas en su *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política*.⁵⁶ El autor resalta como factor principal la falta de unidad nacional que volvía vulnerable al país, en caso de una invasión extranjera. Señala a Santa Anna como causante de estos efectos, pues este personaje ofreció apoyo desmedido a las clases privilegiadas como: clero, militares y clases altas, evidenciando la ausente presencia del gobierno en otros espacios y rubros necesarios para la nación como la industria, de manera que era necesario identificarlos para poder lograr las reformas necesarias.⁵⁷

El clero por ejemplo no sólo contaba con una fuerte influencia social, sino también con la riqueza económica y subordinados que conformaban una amplia red clientelar. Para

⁵⁵ Encontramos en los discursos conservadores que hablan del protestantismo como uno sólo; la diversidad religiosa de Estados Unidos significaba para el católico mexicano, una creencia opuesta a la suya, con un mismo origen y una misma descripción, por lo tanto, peyorativa. El protestante refería al otro, al diferente, al que no era igual por pertenecer a una cultura y religión diferente, y que, además, era señalado desde la constitución de 1824.

⁵⁶ Otero, Mariano, *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana*. México, 1842. Páginas Escogidas. PDF

⁵⁷ Villegas Revueltas, Silvetre, *El liberalismo moderado en México 1852- 1864*, México, UNAM, 2015, pp. 25-26.

Otero, esto podía fácilmente confundirse con la política, pero este poder no parecía perfecto ni duradero.⁵⁸

Los problemas de unidad nacional fueron constatados durante la guerra con Estados Unidos, cuando no hubo defensa efectiva del territorio. Por ello, en 1847 Otero publicó *Consideraciones sobre la situación política y social de la República Mexicana*, donde criticó a la corporación eclesiástica por considerarla “un factor que pesaba en contra de los esfuerzos de integración: [ya que] era propietaria de las tres cuartas partes del territorio nacional, tierra que en su mayor parte se mantenía ociosa”.⁵⁹

Durante esta guerra, Otero enfatiza que la población de Veracruz no mostró mayor interés por el bombardeo que sufrió la ciudad, haciéndolo ver como si se tratara de otra tierra. Misma actitud que tomaron otras entidades que se negaron a enviar ayuda militar cuando el gobierno intentaba evitar su derrota total.⁶⁰ Tal fue el caso de Zacatecas, que se limitó en enviar lo necesario a las tropas que defendían Chihuahua: sólo apoyó cuando vio invadida la región norte del estado. La razón por la que el gobierno de Zacatecas se había limitado a enviar apoyo, había sido por la fuerte derrota que había sufrido frente a Santa Anna en 1835, quien lo desarmó militar y económicamente, siendo estas algunas de las justificaciones: el escaso parque con que contaba el estado y que consideraba sólo era para defender su territorio en caso de ser necesario.

Otra de las observaciones que hizo Otero y que retomaron algunos liberales, fue la ausente labor evangélica en zonas alejadas de los centros urbanos como: villas, ranchos y zonas despobladas de los estados norteros, donde un pueblo y otro se encontraban a

⁵⁸ Otero Mariano. Op., cit., p. 56

⁵⁹ Fernández Santillán, José, *El pensamiento político de Mariano Otero*, pdf., p. 15.

⁶⁰ Villegas Revueltas, S., op. cit., p. 28.

distancias considerables, argumentaba también que el clero se encontraba en las capitales de las diócesis y cerca de los servicios que ofrecía la clase “aristocrática”, retomando una cita de Humboldt, quien también había criticado al cuerpo eclesiástico por la concentración de “conventos [...] en las poblaciones, en vez de diseminarse sobre los campos, donde hubieran ejercido mucha influencia sobre la propiedad territorial aquellos asilos en los cuales, la hospitalidad religiosa tiende en el Asia y en Europa una mano benéfica y consoladora”.⁶¹ Aparentemente la vida y labor eclesiástica en México distaba de lo que solía ser en otras regiones de América o el mundo, por ejemplo, en Estados Unidos el clero católico mantenía dinámicas evangelizadoras similares a los de otras religiones, pues su posición *no exclusiva* la mantenía en competencia con otras, utilizando las herramientas necesarias que la legitimaran en un campo de diversidad religiosa.

Aunque la vida de Mariano Otero fue corta, sus intervenciones como político liberal no lo fueron: dejó un precedente para otros liberales que compartieron no sólo una ideología, sino también un contexto al cual oponerse, como el régimen centralista y la influencia que tenía el clero en las decisiones políticas.

Melchor Ocampo expresó, como Otero, su intención por reformar al clero. Desde Michoacán, mostró preocupación por la influencia que la institución católica tenía sobre la sociedad. Además, buscó controlar los ingresos de ésta a la hora de otorgar los sacramentos, los que consideraba eran administrados de manera desigual; el cobro que se hacía no debía ser el mismo para ricos que para pobres. Esto se veía reflejado cuando el clero negaba los sacramentos a quien no tenía la capacidad de pagarlos, principalmente en las defunciones.

⁶¹ Fernández Santillán, J., op. cit., p. 60

Por esta razón, Ocampo propuso que el Estado interviniera en la institución eclesiástica a través de las leyes civiles para mitigar el poder económico e influencia social que manejaba esta institución. De modo que el Estado pudiera administrar parte del trabajo hecho por el clero como la educación y todo lo referente a la familia.⁶²

Ante las propuestas de Ocampo, el clero michoacano mostró preocupación por la posibilidad de que el Estado regulara sus ingresos: “reconocido hoy el natural derecho que cada hombre tiene para adorar a Dios según las intuiciones de su conciencia”,⁶³ expresión que no sólo despojaba al clero de su función social, sino que abría brecha para una libre interpretación.

Por esta razón, el cura de Maravatío publicó una impugnación considerando el escrito como una “detestable herejía”, que terminaría por rematar con la libertad de cultos o libertad de conciencia: “programas tan impíos como funestos, que actualmente sirven de estandarte al socialismo de Europa, y que si por un castigo de Dios, llegaran a cundir entre nosotros, es seguro que la devastación universal sería nuestro paradero”,⁶⁴ pues, la religiosidad que se había establecido en México desde la colonia había hecho a modo defensivo, construir una muralla que defendiera a la población de cualquier idea sediciosa, es decir, crearon una sociedad bajo la idea de “un catolicismo puro” y apegado a los ritos e imágenes religiosas que mostraban a los no católicos como bestias o demonios. Entonces, era entendible suponer que la presencia de éstos pintara un escenario caótico entre los mexicanos.

La propuesta de obvenciones parroquiales de Ocampo, desató un largo conflicto con el clero michoacano. Sin embargo, en 1855 -durante el destierro que tuvo éste en

⁶² Ocampo, Melchor, *Obras completas. Polémicas religiosas*, Tomo I, México, Biblioteca Reformista, 1900, p. 12

⁶³ *Ibíd.* p. 1

⁶⁴ *Ibíd.* p. 41, 42.

Brownsville, Texas- volvió a retomar dicho preámbulo para fijar un proyecto de Ley sobre la libertad de cultos, en la que se leía:

Todos los hombres tienen el derecho natural e imprescriptible de adorar a Dios todo poderoso según las inspiraciones de su conciencia. Nadie puede ser molestado o contrariado en su persona, su libertad o su estado por haber reverenciado o adorado a Dios según la inspiración de su conciencia ni por su profesión o sus sentimientos religiosos, siempre que él no turbe la moral y la paz pública y que no contraríe a los demás en sus prácticas religiosas; y todas las personas que se conduzcan pacíficamente y como buenos miembros de la República estarán igualmente bajo la protección de las leyes. Ninguna preferencia será concedida a una religión o secta sobre otra por ley o decreto: y no se exigirá juramento religioso para el desempeño de empleo, oficio o destino. Todas las sociedades religiosas en la República sin que ellas sean formadas en corporación o no tendrán el derecho de nombrar sus ministros y de arreglarse con ellos para sus necesidades o existencia.⁶⁵

Para entonces, la libertad de cultos era inconcebible en la nación. El debate principal seguía centrado en la tolerancia religiosa; no obstante, las propuestas que realizaron Otero y Ocampo para reformar las leyes, desplazaban los privilegios y regulaba la estructura social, intentando lograr con ello el desarrollo y unidad que tenía el vecino país del norte.

Ambos ocuparon el espacio público a través del impreso; propusieron leyes y discusiones que vislumbraban las intenciones de llevar a cabo una separación entre iglesia y Estado; generaron un eco que pudo expandirse en diferentes regiones del país. El pensamiento de Otero se vio influenciado por filósofos ilustrados como “Voltaire o D’Alambert, registrando también la influencia de Montesquieu, Rousseau, Madame de Sàle, Constant y Sismondi, además de Tocqueville”, identificándose incluso como parte de los que seguían los ideales de la modernidad.⁶⁶

⁶⁵ *Ibíd.* pp. 392- 393.

⁶⁶ Fernández Santillán, J., *op. cit.*, p. 17

Se puede considerar que las propuestas de Otero y Ocampo, fungieron como antesala ideológica para que algunos liberales llevaran a cabo sus propuestas radicales y anticlericales, las que habrían sido imposibles sin un marco legal. Es entonces que la libertad de imprenta jugó un papel importante en el contexto liberal, pues, sin ésta habría sido imposible la circulación y difusión de algunos puntos que pusieron en jaque las prácticas de la institución católica.

Por otro lado, aunque el triunfo liberal del Plan de Ayutla se mantuvo en el liberalismo moderado hasta poco después de iniciado el constituyente de 1856- 1857, cuando comenzaron a radicalizarse las posturas sobre los derechos individuales que otorgaban al sujeto una libertad que antes no poseía: como elegir en qué trabajar. Dicha legislación buscaba evitar cualquier señalamiento o castigo contra la manifestación libre y pública de ideas: aun cuando se opusieran al “orden establecido”, dejando fuera de esto a las autoridades judiciales y eclesiásticas.

El artículo 7 de la Constitución de 1857, que hablaba sobre los derechos del hombre, establecía como “inviolable la libertad de escribir y publicar escritos sobre cualquier materia. Ninguna ley ni autoridad puede establecer la previa censura, ni exigir fianza a los autores o impresores, ni cuartar la libertad de imprenta, que no tiene más límite que el respeto a la vida privada, a la moral, y a la paz pública [...]”⁶⁷. La libertad de imprenta era el primer paso para otorgar derechos similares al de “países modernos”, las opiniones eran un elemento fundamental para generar ciudadanos libres y conscientes de su entorno político, de tal manera que las críticas que antes habían sido censuradas o castigadas no podrían serlo más, sus únicas limitantes eran no hacer acusaciones inciertas o, en un primer momento, no atacar

⁶⁷ Villegas Revueltas, S., *Antología de Textos...* op. cit., p. 64.

a la religión. Aun así, los temas en boga que estuvieron en discusión por mucho tiempo, fueron las cuestiones religiosas y las reformas civiles.

A raíz de haber legalizado un conjunto de libertades individuales enfocadas principalmente a mitigar el poder político, económico y social de la Iglesia católica, se aplicó paulatinamente al resto de la república. Gobernantes, políticos e intelectuales encontraron en el papel periódico un medio de difusión para todo aquello que no habían podido expresar hasta entonces.

La libertad de imprenta retomó su legitimidad con un decreto emitido por Benito Juárez en 1861, el cual establecía lo ya citado en el artículo 7 de la Constitución. Incluía expresiones artísticas como la pintura, grabado, litografía y otras; además, le atribuía al autor de las obras teatrales la misma responsabilidad que la del autor de un impreso, ya fuera que se presentaran dentro de la república o fuera de la misma. En el caso de los periódicos extranjeros que fueran denunciados, se castigarían solamente con la pérdida de los ejemplares que contuvieran la obra en cuestión.⁶⁸

Para quienes faltaran a la vida privada, la moral y la paz pública, podía abrirse un juicio encabezado por un jurado capaz de calificar lo sucedido y otro que aplicara la ley. Esto tendría alcance en cualquier Ayuntamiento que contara con una imprenta, los puestos sería ocupados sólo por quienes supieran leer, escribir y que tuvieran profesión u oficio, siempre y cuando pertenecieran al estado seglar.⁶⁹ La separación entre Iglesia- Estado se encontraba en su punto más complicado. Los liberales buscaron protegerse, por lo que desaparecieron las sanciones para aquellos que criticaran al clero o la religión católica. Por ello se estableció

⁶⁸ Decreto del gobierno sobre libertad de imprenta, 2 de febrero de 1861, en Téllez G. Mario A y José López Fontes (comp.); La legislación mexicana... T. IX. p. 34- 35.

⁶⁹ Ídem

que ninguna otra autoridad que no fuera mencionada en este decreto podía intervenir en asuntos de imprenta y librería, para dejar claro que el cuerpo eclesiástico no tendría mayor presencia en las censuras.

Así fue como el Estado liberal buscó el legítimo control y monopolio de la fuerza, en acciones estratégicas como la proclamación de normas jurídicas y la observación de que fueran cumplidas. Con este sistema se pretendió separar el espacio público del privado, es decir, mientras que el Estado se ocupaba del orden público, el ciudadano tenía la obligación de acatar una actitud cívica que despojara el entorno público de cuestiones corporativistas que pasaban a ocupar el ámbito individual. De este modo el primero garantizaba que el segundo pudiera ejercer sus libertades.⁷⁰

Según Caridad Velarde, la política liberal fue una estrategia que ayudó a la convivencia de una sociedad que comenzaba a tener diferencias “fundamentalmente de orden religioso”,⁷¹ comenzando a circunscribir a la esfera pública en sus límites y alcances, a la par que alimentaba el espacio privado donde podían llevarse a cabo expresiones de ámbito ideológico sin la irrupción de otras esferas. Durante los primeros años de la década de 1850, los debates religiosos se mantuvieron en el espacio privado de la esfera pública, es decir, no llegaron a salir de los recintos políticos y religiosos, hasta que la presencia de extranjeros no católicos comenzó a ser frecuente en la población; igualmente, el discurso comenzó a ocupar las esferas públicas con el fortalecimiento del liberalismo. Así ambos –extranjeros protestantes y liberales- permitieron la generación de nuevos espacios donde pudieran

⁷⁰ Caridad Velarde, “Tolerancia y libertad. Una vuelta a los valores fundamentales del liberalismo”, en: *La libertad religiosa. Memoria del IX Congreso Internacional de Derecho Canónico*, México, UNAM, 1996, p. 868

⁷¹ *Ibíd.* p. 873

congregarse diferentes asociaciones con la necesidad de discutir en privado temas de religión o política.

1.1. Liberales, radicales y anticlericales en Zacatecas.

El Plan de Ayutla tenía entre sus objetivos destituir la dictadura santanista, considerada como “un constante amago para la independencia y libertad de la nación”. Además, denunciaba la pérdida de territorio norteño durante este mandato y el empobrecimiento del pueblo, que contrastaba con el enriquecimiento de los allegados al régimen.

Los que apoyaron dicho plan veían en las instituciones liberales la única alternativa, tras la fallida política centralista con pretensiones monárquicas⁷². Sus discursos y sus acciones fueron encaminados al debilitamiento del poder político de Santa Anna. Para ello, debía reorganizarse un gobierno interino elegido por cada representante de los departamentos o territorios, mediante una convocatoria a un congreso extraordinario. De este modo perderían vigencia las leyes que habían sido expedidas en contra del sistema republicano; al tiempo que se daba la opción de modificar partes del plan, si alguien lo creía conveniente.⁷³

En Zacatecas, el gobierno santanista encabezado por el general Francisco Pavón, mandó tropas y autoridades a los diferentes partidos para que se pronunciaran en obediencia al presidente; pero, al poco tiempo, Santa Anna fue vencido en el centro y sur del país. En agosto de 1855, el general Victoriano Zamora se pronunció a favor del plan y tomó la plaza en la capital zacatecana: desconoció al gobierno y trató como “enemigos de la independencia nacional, [a] todos los que se opusieran a los principios que [quedaban] consignados”.⁷⁴

⁷² Silvestre Villegas Revueltas, Plan de Ayutla reformado en Acapulco, 11 de marzo de 1854, en: *La Reforma y el Segundo Imperio (1853- 1867)*, UNAM, México, 2016, p. 13-14.

⁷³ *Ibíd.* pp. 15-16

⁷⁴ Amador, Elias. *Bosquejo Histórico de Zacatecas*. Zacatecas: Ayuntamiento Villa de Cos, 2010, p.438; Silvestre Villegas Revueltas, *El liberalismo moderado en México, 1852- 1864*, México, UNAM, 2015, pp. 45-46

Para reorganizar al gobierno, Victoriano Zamora apostó por los hombres que mostraban mayor ilustración, patriotismo, honradez y principios progresistas. Buscó apegarse a los principios liberales con la reimposición del reglamento sobre la libertad de imprenta (1846) por órdenes de Ignacio Comonfort.⁷⁵ Al tiempo que reabrió la Biblioteca Pública del Estado, que había permanecido cerrada a causa de intervención eclesiástica respaldada por la dictadura de Santa Anna”.⁷⁶

Otro liberal que se levantó en contra del gobierno santanista y que adoptó el Plan de Ayutla fue el general Santiago Vidaurri, gobernador de Nuevo León. En 1856 intentó dar un golpe en contra del Gobierno General, apoyado por otros liberales de los estados vecinos de Zacatecas y San Luis Potosí. Su propósito era enviar agentes desde aquel estado para que se reunieran con simpatizantes del movimiento y dispuestos a desconocer el gobierno de Victoriano Zamora para después, hacerlo con el de la República.⁷⁷ En Zacatecas, el plan sería firmado en el municipio de Villa de Cos, poblado inmerso en el semi-desierto sobre la ruta que conecta con Saltillo y la región norte de San Luis Potosí. Ahí un grupo de liberales encabezados por Juan Amador esperaban al emisario del gobernador nuevoleonense; no

⁷⁵ Primero. Que la facultad de expresar el pensamiento por medio de la imprenta, es uno de los primeros del hombre, y la libertad de ejercerlo, una de las más preciosas prerrogativas que reconoce en los ciudadanos el sistema representativo. Segundo. Que los escritos pueden abusar de la imprenta, empleándola en desahogar pasiones innobles, en incitar a la desobediencia y en subvertir el orden social; y los encargados del poder pueden también encadenarla para acallar la voz de la opinión que les pide cuenta de sus actos, y levantar así el edificio de la tiranía sobre la ruina de la libertad civil; Tercero. Que, si bien es muy difícil acertar con los medios verdaderamente eficaces de combinar la libertad de la prensa con el respeto que se debe a las autoridades, y la consideración que merecen los ciudadanos, es también indispensable establecer una norma, que al paso que garantice al pueblo el ejercicio de aquel derecho, arme al gobierno con el poder necesario para reprimir los abusos; Cuarto. Que la cámara de diputados del año anterior aprobó y pasó al senado un reglamento, en el que, si tal vez se encuentran defectos, se consigna también la principal garantía de la libertad de imprenta, que es el juicio por jurados [...] Decreto del gobierno. Reglamento de la libertad de imprenta. Decreto del gobierno. Reglamento de la libertad de imprenta. 14 de noviembre de 1846, en Téllez G. Mario A y José López Fontes (comp.); La legislación mexicana... T. V. p. 186.

⁷⁶ Amador, E., op., cit., p. 450

⁷⁷ *Ibíd.* pp. 454- 455

obstante, la reunión fue frustrada y se obligó a que los firmantes se retractaran, llevando dicho plan al fracaso.

Según el Bosquejo Histórico de Elías Amador, Juan Amador no se retractó por creer plenamente en las posibilidades que tenía Vidaurri de ser presidente, llevándole esta actitud a prisión en la capital del estado. En ese lugar permaneció, hasta que algunos conocidos influyeron para que fuese liberado bajo advertencia de llevar una vida pacífica;⁷⁸ sin embargo, éste ya se había apoyado del restablecimiento de la libertad de imprenta para dar muestras de su radicalismo.

En 1856, Amador publicó un ensayo apasionado que criticaba la estructura social mexicana, principalmente a quienes representaban el Antiguo Régimen como: la presunta nobleza, el ejército y, con especial énfasis, al cuerpo eclesiástico y a las corporaciones defendidas por el partido conservador.

Su texto *El apocalipsis o revelación de un Sansculote*⁷⁹ mostraba a Vidaurri como un digno representante para el gobierno de la República, evidenciando las relaciones políticas que tenía con éste y las posibles razones para apoyarle en su fallido golpe contra el gobierno local y general.

Según Jean Pierre Bastian, Amador fue un actor clave en la lucha liberal “sirviendo no sólo con su fusil y bayoneta, sino también con las armas de las ideas, la palabra y la

⁷⁸ Ídem. Elías Amador quien es reconocido como historiador decimonónico, era hijo de Juan Amador; Por otro lado, fue el Gral. González Ortega quien influyó para que se le diera libertad condicionada a Amador, le regaló una pequeña imprenta para que pudiera llevar a cabo su trabajo como periodista. Desde antes y, durante los años que siguieron, Amador entabló buenas relaciones con los políticos zacatecanos, quienes le confirieron algunos mandos y comisiones importantes en diferentes rangos, teniendo una importante participación durante la guerra de Reforma, al igual que lo hizo durante la guerra contra el imperio, en la que “Juárez le confió el mando de fuerzas auxiliares a guerrillas en los Estados de Zacatecas, Durango y Coahuila, con el grado de coronel”, El faro, T. XVIII, 1 de marzo de 1902, No. 5.

⁷⁹ Amador, Juan, *El Apocalipsis o revelación de un Sansculote*. Imprenta de Vicente G. Torres, México, 1856, en: Biblioteca Especial “José María Lafragua, Fondo Antiguo.

imprensa”.⁸⁰ Por otro lado, Silvestre Villegas Revueltas opina que textos sobre el Plan de Ayutla como *El apocalipsis*, eran una interpretación más del mismo –que muchas veces distorsionaban su espíritu-;⁸¹ mientras tanto, el texto de Amador destacó el contexto local que advertía las condiciones geográficas, sociales y religiosas del territorio zacatecano.

La propuesta de Amador no sólo se oponía al gobierno de Santa Anna, sino también a los fueros militares y eclesiásticos. El texto se popularizó quizá por señalar contundentemente el liberalismo político y anticlericalismo, posturas que rompían con la franja moderada que esperaba un cambio paulatino. En cambio, ofrecían un radicalismo apegado a la completa separación de la Iglesia católica con respecto al Estado, mitigando su poder y dando mayor alce a los poderes civiles.

Mientras tanto, el gobernador Victoriano Zamora circuló en 1857 un folleto que invitaba al análisis de las condiciones existentes en la sociedad, religión y política. Esto debido a un disturbio ocasionado por “los enemigos” de su gobierno que, según él, excitaron al fanatismo para crear desorden. Por ello, el gobernador cuestionó la forma en que la iglesia seducía a los creyentes para que fungieran como instrumento de ataque y defensa, manipulándolos para que acusaran a las autoridades de pretender destruir a la religión.

Zamora escribió lo siguiente: “Los intereses de los hombres que así mismo se llaman religiosos, no son la religión: todos somos religiosos y todos creemos en el Dios del cielo y de la tierra y en el dogma que nos dejó el Divino fundador del cristianismo”.⁸² Así, con estas palabras, pidió se recordaran a los hombres que se decían religiosos y defensores; pero que

⁸⁰ Jean Pierre Bastian, Prologo en: Cervantes- Ortiz, Leopoldo, *Juan Amador, Pionero del protestantismo mexicano*, CUPSA/ CENPROMEX, México, 2015.

⁸¹ Villegas Revueltas, S., *El liberalismo moderado...* op. cit., p. 68

⁸² Archivo Municipal Sombrerete (A.M.S.). Fondo: Impresos, *El gobierno constitucional del estado a los habitantes de esta capital*. 30 de agosto de 1857.

habían encabezado el nombre de Santa Anna en Zacatecas. Además, hacía una serie de preguntas como: “¿habéis olvidado que esos hombres mandaban asesinar y llevar a los patíbulos a vuestros compatriotas sin forma de causa, sin garantía ninguna de justicia? ¿Queréis volver al régimen de hierro de los hombres de la religión y fueros? ¿Queréis restablecer aún a costa de nuestra sangre el despotismo y la tiranía?”⁸³ El folleto parecía un reflejo del interés por librarse de la opresión clerical y sus defensores, es decir: el partido conservador.

Tras la renuncia del gobernador Victoriano Zamora en 1858, ocuparon el puesto dos sustitutos: Vicente Hoyos y, posteriormente, José María Castro. Ambos predecesores de Jesús González Ortega, quien se ocupó de publicar y hacer efectivas las leyes, por más liberales que éstas fueran. En noviembre del mismo año publicó una serie de artículos de la constitución general para que fueran acatados en el estado, tales como el artículo 2º:

Se considerarán en lo sucesivo como conspiradores y traidores a la Constitución de 1857, los eclesiásticos que se nieguen a administrar los sacramentos, o exijan retractación pública, con motivo del juramento de obediencia a la misma Constitución, presentado por los empleados civiles y militares dependientes del gobierno general, o de los gobiernos de los Estados.⁸⁴

Santos Degollado era el verdadero autor de este decreto, el cual amenazaba con una multa de trescientos a seiscientos pesos a cualquier clérigo o político que desde el púlpito expusiera ideas conspiradoras o que trastornara el orden público, con la puntualización de que dicha ley sería aplicada principalmente a los eclesiásticos.

⁸³ Ídem.

⁸⁴ A. M. S. Fondo: Impresos. Jesús González Ortega, gobernador constitucional del Estado de Zacatecas, a sus habitantes, sabed: Que el Excmo. Sr. Secretario de Estado y del despacho de guerra y marina, y general en jefe del ejército federal, me ha comunicado el decreto siguiente: noviembre 23 de 1858.

Pero ¿por qué el juramento al acta constitutiva se convirtió en un punto de conflicto? Recordemos que este acto tenía por finalidad dar solemnidad, legalidad y reconocimiento al poder del cuerpo eclesiástico como representante del poder divino en la tierra; mientras que este proceso había coronado a reyes en Europa, en la República mexicana legitimaba cualquier puesto político.

Sin embargo, la Constitución de 1857 se convirtió en el reflejo de la separación entre la Iglesia y el Estado. A partir de entonces se llevaron a cabo omisiones al simbolismo religioso en los espacios públicos y políticos, como un intento de presentar con ello una nación secular. Las ceremonias que legitimaban el poder civil fueron las primeras en presentar cambios: por ejemplo, la presencia del clero dejó de ser relevante, al igual que los elementos de distinción y pompa como misas y cantos de *Te deum*.

El clero reaccionó interviniendo con los recursos necesarios para oponerse a un acto que dejaba fuera su autoridad. Algunas de sus armas fueron la excomunión, los confesionarios y el púlpito -espacios que podían manipular al pueblo para que rechazaran la carta magna- o bien, quienes mostraran lealtad a la Constitución cometerían el primer acto de desacato a la Iglesia nulificando su poder simbólico, mientras que abrían paso al cívico.

Otra de las acciones tomadas por la institución religiosa en contra de los que juraran el acta, fue la negación a confesarlos, a sepultarlos, o bien, a officiar misa en donde lo hubieran hecho. El cura Miguel Ramírez de San José de la Isla (Genaro Codina) se rehusó a confesar al C. Juez municipal hasta que éste se retractara; en Vetagrande, el Licenciado Francisco Miranda atendió la amenaza y llevó a cabo su retractación: mientras que, en Saucedá, la asamblea municipal en conjunto no quiso jurar la Carta Magna.⁸⁵

⁸⁵ Vidal, Salvador, *Bosquejo Histórico de Zacatecas*, T. III, Aguascalientes, 1959, p. 46

A partir de entonces la Iglesia tomó un papel activo en defensa de lo que por tradición “le correspondía”. El 29 de mayo de 1856, un cura de Zacatecas comunicó desde el obispado de Guadalajara que los sacerdotes evitaran secularizarse bajo ninguna circunstancia, según lo dictaminaba el decreto del 26 de abril; si así lo hacían, sufrirían como castigo la suspensión de su cargo, lo que se traduciría como la inhabilitación para officiar misas en sus templos y la administración de los sacramentos.⁸⁶

Hacia el 21 de marzo de 1857, el obispo de Guadalajara dio a conocer las razones por las que no estaba de acuerdo con las leyes que desconocían el poder de la Iglesia, explicando que estaba preparado desde que se había anunciado el proyecto de la nueva Constitución; con esto, advirtió sobre su conducta en caso de que un artículo se opusiera a la doctrina católica y los derechos de la congregación,⁸⁷ tal y como sucedió. El pronunciamiento⁸⁸ que hacía la diócesis en contra del juramento a la Constitución no era en sí por la acción, sino por las formas en que eliminaban todo simbolismo religioso. Lo que iba en contra de los intereses de la Iglesia, que consideraba los juramentos como un acto religioso:

la invocación del nombre de Dios, y ningún poder alcanzar a despojarlo de este carácter esencial. Ni Zacatecas, ni toda la República, ni el mundo entero variarán jamás las esencias de las cosas. Sea cual fuere la materia sobre que recaiga el juramento, espiritual o temporal, pública o privada, de las más graves consecuencias o de ninguna; nunca dejará de ser un acto de religión, y en consecuencia es y no puede menos de ser del conocimiento de la autoridad espiritual.⁸⁹

⁸⁶ A. P. Z. Área: Disciplinar, 29 de mayo de 1856.

⁸⁷ A. P. Z. Área: Disciplinar, 21 de marzo de 1857.

⁸⁸ Sobre el pronunciamiento, Fausta Gantús advierte que es un elemento utilizado para levantarse en armas contra la autoridad y es “promovido por un jefe o miembro del ejército o por algún caudillo”. También era utilizado en la esfera pública como una herramienta para manifestar el “descontento político y social”. “La inconformidad subversiva: entre el pronunciamiento y el bandidaje. Un acercamiento a los movimientos rebeldes durante el tuxtepecanismo, 1876- 1888”, en: Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, N. 35, enero- junio 2008, p. 50.

⁸⁹ A. P. Z. Área: Disciplinar, 21 de marzo de 1857.

Mientras que los eclesiásticos y conservadores hacían pública su oposición a la Carta Magna, el partido liberal buscaba desplazar al clero hacia las actividades de carácter espiritual que, según los liberales, debían desempeñarse en el ámbito privado e íntimo de los individuos.

Radicales como Juan Amador se pronunciaron a favor de que el acto mantuviera la solemnidad. Aseguró que las autoridades, en representación del pueblo, harían lo propio ante la imagen de Cristo, elemento que por tradición había legitimado el poder ante el pueblo y la Iglesia. Aunque, en ese momento, la aprobación de la imagen de Cristo ya no era tan requerida como lo era la cruz, la cual seguía siendo considerada como un elemento de unión entre los hombres. A diferencia de lo que había hecho el partido conservador al convertir el culto de la cruz en mera idolatría, orgullo, egoísmo y fanatismo, provocando derramamiento de sangre y división⁹⁰ entre los mexicanos.

Amador invitaba a que los vecinos de Villa de Cos tomaran la carta de 1857 como el código de garantías individuales frente a la emancipación del pueblo. Advirtió que los “déspotas y opresores” señalarían el acta como “impía” y “herética”, por no establecer la exclusividad religiosa; además de que pretendía la desamortización de los bienes de manos muertas y el castigo de sacerdotes delincuentes, como se hacía con los individuos de la sociedad que infringían la ley.⁹¹

Para Amador, votar por la exclusividad religiosa significaba estar a favor del fanatismo que sólo había dejado tristes y dolorosas experiencias. Él la defendía no sólo por su espíritu de libertad, sino porque se apegaba a la religión cristiana y el Evangelio que todos profesaban; aconsejaba a los sacerdotes para que guiaran a su rebaño con suavidad y no con

⁹⁰ Discurso dirigido al pueblo de Villa de Cos en la solemnidad del juramento de la constitución en: Leopoldo Cervantes- Ortiz, Juan Amador. Pionero del protestantismo mexicano, op., cit., p. 99

⁹¹ *Ibíd.* pp. 100- 101

amenazas o por la fuerza, con lo que buscaban terminar con los abusos que presentaba el cuerpo eclesiástico, al que consideraba como verdaderos enemigos de la nación y la Constitución: tanto los militares como los hacendados o reyezuelos, quienes estaban más interesadas en la ruina del país que en su progreso.⁹²

En este discurso, el propio Amador mostró un patriotismo apegado a las ideas liberales; al igual que lo hizo hacia la religión, pero desde el evangelio. En otras palabras, mostró una Constitución separada de la Iglesia como institución religiosa, mas no de la religiosidad. Al finalizar su peroración, el autor agregó: “¡Viva la religión cristiana depurada de los abismos de la corte de Roma! ¡Viva la memorable Constitución de 1857! ¡Viva el soberano congreso constituyente! ¡Viva la democracia! ¡Viva el pueblo libre y soberano! ¡Vivan los cazadores de la guardia nacional de Villa de Cos!”⁹³

Por su parte el Gral. Jesús González Ortega, gobernador de Zacatecas, utilizó el decreto de expropiación de bienes piadosos como acto liberal y simbólico, impidiendo que el clero hiciera uso de estos bienes para sustentar la lucha conservadora. Esto debido a que los católicos contaban con el respaldo del alto clero; en contraste con el partido liberal, que carecía de recursos necesarios para reprimir a los facciosos.

Otros problemas que se intentaban solucionar con el movimiento liberal y las diferentes reformas fueron: el estancamiento agrícola, el comercio y ramos industriales. En caso de que estos problemas se prolongaran, González Ortega temía que se viera afectada la riqueza pública.⁹⁴ El gobernador definió su postura sobre separar la institución eclesiástica del gobierno: decretó y obligó la aplicación de las leyes de registro civil; reglamentó sobre

⁹² *Ibíd.* pp. 102, 108

⁹³ *Ibíd.* p. 110

⁹⁴ A. M. S. Fondo: Impresos. Enero 26 de 1859.

el orden público en los espacios cívicos e impresos; implementó castigos a quienes disturbaran el orden mediante publicaciones, circulares o sermones, así como a quienes pidieran la retractación de los juramentos; en cada caso la sanción era la muerte.

El principal reglamento que el gobernador dirigió al clero se expresaba de la siguiente manera:

Que en atención a los graves males que han causado a la República, las continuas revueltas políticas, que bajo pretexto religioso ha promovido y fomentado el alto clero, sin otra mira, que la de satisfacer su sed de oro y de dominación, mediante el apoyo que siempre ha encontrado en el corrompido ejército permanente, y en una corta fracción de individuos, que aumenta su riqueza con el sudor y sacrificio del pueblo, cuyas clases, auxiliadas de gentes ignorantes e infelices, a quienes han logrado fascinar, forman el partido que hoy se llama conservador; partido hipócrita y sanguinario⁹⁵.

Este fragmento corresponde solamente a la introducción de la Ley Penal que presentó González Ortega, en el que mostró una postura extremista contra el partido conservador y contra quienes lo apoyasen.

Después de haberse dictaminado y publicado estas normas, algunos integrantes del clero –tanto secular como regular- abandonaron la capital y otros puntos del estado. Por lo que el gobernador hizo uso de sus facultades extraordinarias debido a las necesidades del momento y aplicó medidas represivas, como la apropiación de los conventos por parte del gobierno, “dejándose sólo las piezas necesarias para que en los templos anexos a los primeros, se siga dando el culto a la Suprema Divinidad, prescrito por la religión cristiana”.⁹⁶

En 1859 una carta pastoral advertía de los ataques que padecía el clero en Zacatecas debido a la ley penal del mismo año. El obispo de Guadalajara aseguraba que desde hacía años circulaban entre calles y plazuelas impresos que promocionaban doctrinas erróneas,

⁹⁵ *Ibíd.* junio 16 de 1859.

⁹⁶ A. M. S. Fondo: Impresos. Julio 15 de 1859.

momento en que comenzaron a ser comunes las expresiones de “¡Muera el Papa! ¡Muera el Clero!”, señalando a los “herejes, impíos y libertinos”⁹⁷ como culpables por inspirar el odio contra los sacerdotes. Al mismo tiempo, el partido en el poder culpaba al clero de provocar la guerra en defensa de la religión.

El obispo afirmó que, en Zacatecas, y en cualquier otro lado, lo único que se buscaba era defender la religión católica; según él, quienes en verdad distorsionaban el orden público eran los que exigían el juramento a la Constitución, lo que era pecado. El obispo señaló a González Ortega por haber ordenado la pena de muerte a quienes habían exigido la abjuración de la Constitución, así como a quien se había negado a dar los sacramentos a los que presentaron su respeto al acta. Esta ley penal también comprendía los sermones, cartas pastorales y cualquier documento subversivo al orden; por lo cual serían considerados como conspiradores los que así lo hicieran y condenados a la pena de muerte, ya fueran sacerdotes o individuos cómplices.⁹⁸

González Ortega fue identificado como uno de los radicales que dio continuidad a las leyes expedidas por Benito Juárez, mismas que gradualmente fueron marcando la separación entre las instituciones. Por ejemplo, la ley que presentó sobre registro civil establecía lo siguiente:

Considerando que: para perfeccionar la independencia en que deben permanecer recíprocamente el Estado y la Iglesia, no puede ya encomendarse a ésta por aquel el registro que había tenido del nacimiento, matrimonio y fallecimiento de las personas, registros cuyos datos eran los únicos que servían para establecer en todas las aplicaciones prácticas de la vida, el estado civil de las personas.⁹⁹

⁹⁷ A.H.A.G. Sección Gobierno, Serie: Cartas pastorales, 1859, Caja 2, “Carta Pastoral que el Illmo. Sr. obispo de Guadalajara dirige a sus diocesanos con motivo de la Ley penal publicada en Zacatecas en 16 de junio del presente año de 1859”.

⁹⁸ *Ibíd.* Pp. 8-9

⁹⁹ A. M. S. Fondo: Impresos. Agosto 31 de 1859.

Refugio Vázquez, interino de González Ortega, mandó circular una nota donde explicaba algunos incidentes ocurridos con el clero. Mencionó que algunos miembros de este sector se habían unido al partido “enemigo de la libertad” y al “desmoralizado ejército de nuestra patria”, con tal de no perder su fuero¹⁰⁰. Estos eventos fueron denunciados públicamente debido a los levantamientos contra los “defensores de las instituciones legales” en Zacatecas, ciudad que Refugio Vázquez describió como: lugar “de la libertad bien entendida”.¹⁰¹

Pese a que estaba prohibida la publicación o lectura de opiniones “facciosas” al liberalismo, un eclesiástico decidió expresar públicamente y “sin limitarse al ejercicio de sus sagrados deberes” una pastoral subversiva. Entonces, Refugio Vázquez explicó que el párroco era merecedor de castigo, así que sería entregado al tribunal para que fuera juzgado.¹⁰²

El caso se dio a conocer en el periódico *La sombra de Robespierre*, diario oficial del Gobierno del Estado, que acusó al sacerdote de apoyar con dinero a las tropas conservadoras. El cura al igual que los liberales, utilizó el medio impreso para aclarar la situación:

Y por lo que mira al contenido de la introducción de la mencionada circular, tengo la satisfacción de asegurar a V. S. en mi conciencia, y delante de Dios, que está muy lejos de mí y de todos y cada uno de los individuos que componen el clero de esta ciudad, procurarnos arbitrios por medio de las limosnas de los fieles, para fomentar la guerra que por desgracia destroza actualmente a nuestra amada patria; y si alguno o algunos de los del clero mexicano hubiere que directa, o indirectamente, influyan en cosa tan odiosa y detestable, desde luego repruebe solemnemente su conducta criminal como reprobada por el Evangelio y doctrina de nuestro Salvador, que por su misericordia profesamos; y como opuesta abiertamente y a todas luces a los principios de la sana moral, considerada ésta en el hombre aún sin la luz del Evangelio; y últimamente, repruebo aquella conducta como contraria a los principios todos necesarísimos y propios a la existencia y conservación de la

¹⁰⁰ A. M. S. Fondo: Impresos. Refugio Vázquez. Abril 25 de 1859.

¹⁰¹ Ídem.

¹⁰² Ídem.

sociedad. Dios y Libertad. Mayo 31 de 1859. Antonio de Santiago. Felipe Gamboa. Excmo. Sr. Gobernador del Estado.¹⁰³

La respuesta que recibió este cura por parte del gobierno parecía benevolente, porque aparentaba comprender “los deberes de su ministerio, y la conformidad que tiene con las ideas del mismo gobierno, que no [llevaban] otra mira que asegurar la felicidad del Estado y sosteniendo hasta el último trance la causa de la razón y de la legalidad”¹⁰⁴. La respuesta gubernamental subrayó el valor de los sacerdotes que reconocían la autoridad civil, sin inmiscuirse en lo político; al tiempo que aclaró que el objetivo de esas publicaciones era “restablecer la observancia de multitud de disposiciones vigentes [laicas] que habían caído en desuso”.¹⁰⁵

Posterior a esta publicación, el 24 de agosto el mismo periódico anunció una lista de leyes que marcaría un antes y después en el proceso de secularización: no sólo por su función política, sino también por su impacto social que buscaba legitimar la separación entre instituciones religiosas y políticas: lo que era un paso importante hacia el Estado laico:

La nacionalización de los bienes del clero (Decretada);
Tolerancia de cultos (Decretada);
Extinción de las órdenes o comunidades religiosas, regulares establecidas hasta la fecha (Decretada);
Supresión absoluta de obvenciones parroquiales (Decretada);
Matrimonio civil (Decretada);
Residencia de los Supremos Poderes de la Nación en Aguascalientes u otro punto del centro;
Reforma absoluta del ejército;
Protección a la inmigración extranjera;
Protección del gobierno general a los Estados fronterizos para hacer la guerra a los bárbaros¹⁰⁶

¹⁰³ Archivo Parroquial Zacatecas (A.P.Z.). Áreas: Disciplinar. “La Sombra de Robespierre. Diario oficial del Gobierno del Estado”, T. I. Número 93, Zacatecas, 10 de junio de 1859, p. 2

¹⁰⁴ *Ibíd.* p. 3

¹⁰⁵ *Ídem.*

¹⁰⁶ *Ibíd.* Zacatecas 24 de agosto de 1859, p. 1.

Sin embargo, aun cuando fueron decretadas estas leyes, la sociedad mostró resistencia entre la población para que fueran aplicadas. Por una parte, se encontraba la tradición y apego a las costumbres religiosas y; por el otro, la influencia que la Iglesia mantenía entre sus feligreses.

En el mismo número que aparecieron las leyes, se publicó un artículo titulado: “El gobierno eclesiástico de Guadalajara. Falsos apóstoles”¹⁰⁷, que resaltaba la postura de algunos eclesiásticos al sólo provocar prejuicios entre el pueblo:

Si el clero se proclama único legítimo maestro de la doctrina de Jesucristo; ¿por qué no la observa? ¿Por qué con sus prácticas ridículas ha contribuido poderosamente a que el pueblo caiga en la indiferencia religiosa? No hay duda; ‘la fe humana se ha gastado en los espectáculos del fanatismo;’ y las conciencias tímidas, sin rumbo cierto que seguir, fluctúan indecisas en el mar borrascoso de la revolución de las ideas.¹⁰⁸

El fragmento señalaba las condiciones en que se encontraba la Iglesia católica, su crisis social y el conflicto político, pues era evidente que esta institución no sólo mantenía una lucha de poder, privilegios e influencias, sino también una lucha interna donde esperaba recuperar credibilidad y autoridad.

Además, comenzaron a señalarse las restricciones que debían existir al momento de llevar las expresiones religiosas al espacio público, las que clasificaron de “prácticas ridículas [y] espectáculos del fanatismo”, añadiendo a los dignatarios de la iglesia el abandonar con descaro a Cristo por el becerro de oro, es decir, por intereses económicos; aun así, se empeñaban en utilizar el púlpito para criticar e ir en contra de quienes esperaban una reforma a dicha institución.¹⁰⁹

¹⁰⁷ *Ibíd.* p. 2.

¹⁰⁸ *Ídem.*

¹⁰⁹ *Ibíd.* p. 3

En febrero de 1860, Refugio Vázquez, aún encargado del gobierno, publicó otra circular que daba a conocer el regreso de los liberales al poder¹¹⁰. En esta circular atacaba nuevamente a los conservadores que habían ocupado por corto tiempo el gobierno del estado, refiriéndose a ellos como: “facción de vándalos, que titulándose defensores de una religión de paz y caridad, esquilman y vejan la sociedad entera, atropellando las garantías individuales”.¹¹¹ De este modo justificaba la persecución que Jesús González Ortega había realizado contra la facción conservadora, y sobre todo, para concluir con la “guerra homicida” que arruinaba a la nación.¹¹²

Considero que la presencia política que los liberales zacatecanos tuvieron durante la década de 1850, conformó las bases legales para el amplio proceso secular de la población. Las restricciones que fueron implementando al cuerpo eclesiástico, se combinaron con la difusión de folletos y notas periodísticas que culpaban a los administradores de culto, como responsables del atraso económico y social. Por ende, periódicos como el oficial sirvieron de herramienta para que el partido liberal se enfrentara a la Institución católica.

1.1.1. Ramón Valenzuela. Padre liberal y constitucionalista.

El triunfo liberal significó en la mayoría de los casos, una constante e incisiva oposición de obispos y sacerdotes. Ellos enunciaban reiteradamente a sus feligreses los males que la Constitución de 1857 provocaría a la nación. Con esto, buscaban hacer frente al liberalismo, denunciándolo por dejar fuera a la institución católica y su grey.

Ante estos señalamientos, era difícil creer que surgiera un grupo de eclesiásticos organizados y defensores de la constitución que tenía por objetivo: “la observación verdadera

¹¹⁰ Cfr. Elías Amador para revisar la secuencia de gobernadores en este periodo.

¹¹¹ A. M. S. Impresos. 10 de febrero de 1860.

¹¹² Ídem.

de la santa y justa doctrina de Jesucristo y no reproducir la costumbre del clero y su disciplina que parece más bien una secta errónea”.¹¹³ La postura se sumaba a la inconformidad que tenían estos sacerdotes sobre el discurso manejado por la jerarquía eclesiástica en contra de las reformas liberales. Asimismo, estos sacerdotes difundieron que las reformas liberales no respetaban las escrituras, cánones y concilios.¹¹⁴

En 1854, unos padres reformistas proponían la formación de un regio patronato a cargo del gobierno mexicano. Dicho grupo se posicionó separado del gobierno eclesiástico que los dirigía desde Roma. Con lo que fue posible la fundación de la Iglesia Católica Mexicana que, además de tener una clara tendencia liberal, propuso en las sesiones del constituyente de 1856- 1857 la tolerancia religiosa.¹¹⁵

Los padres reformistas señalaron en su acta constitutiva que el arzobispo de México era el responsable de desprestigiar al clero mexicano; además de haber provocado la división entre fieles y ministros, a la par de la “desmoralización y desenfreno” de la sociedad. La propuesta que tenían estos clérigos era promover reformas y convocar a sacerdotes pacíficos para que reconocieran al supremo gobierno y se sometieran a la constitución.¹¹⁶ Los “padres constitucionalistas” se dieron a conocer motivando un eco en el resto del país.

A partir de entonces no sería la última crítica hecha al cuerpo eclesiástico, pero, sí de las primeras hecha desde su interior. Esto, amenazaba el poder simbólico de la institución católica debido a que los disidentes también poseían el saber religioso. Lo que condujo a que el cuerpo eclesiástico se pronunciara en contra de los sacerdotes liberales, como si se tratara

¹¹³ Martínez García, Carlos, *Manuel Aguas: de sacerdote católico romano a precursor del protestantismo en México (1868- 1872)*, México, CUPSA/CENPROMEX, 2016, p. 42

¹¹⁴ Ídem.

¹¹⁵ Kirk Crane, D., op. cit., <http://132.248.9.195/pd2001/287844/Index.html>

¹¹⁶ Ídem.

de cualquier otro político que mostraba su oposición al catolicismo: los señaló como cismáticos y heréticos por dar consentimiento para que pudieran llevarse a cabo incursiones de “sectas protestantes”, que buscaban acabar con el catolicismo visto como el único elemento de unidad nacional.

Al respecto del conflicto religioso, Bourdieu apunta que:

el conflicto por la autoridad propiamente religiosa entre los especialistas y/o el conflicto por el poder en el interior de la Iglesia, conduce a una contestación de la jerarquía eclesiástica que toma la forma de una herejía cuando, a favor de una situación de crisis, la contestación de la monopolización del monopolio eclesiástico por una fracción del clérigo reúne los intereses anticlericales de una fracción de los laicos y conduce a una contestación del monopolio en tanto que tal.¹¹⁷

Es decir, durante el conflicto político entre liberales y conservadores, un grupo de eclesiásticos vio oportuno promover una iglesia mexicana capaz de controlarse a sí misma. En este caso, fue apoyada por laicos simpatizantes, lo que creó conflictos de interés por el monopolio simbólico, o, dicho de otro modo, por el poder simbólico que guardaba la Iglesia católica. Sin embargo, el conflicto dejó de ser meramente religioso desde el momento en que los sacerdotes que se hicieron llamar constitucionalistas se percataron de que, apegados a la ley, podrían lograr esta separación y legitimación mutua. El eco de estos no se quedó sólo en la capital del país, sino que llegó a diferentes regiones del mismo.

En Zacatecas, el padre Ramón Valenzuela fue uno de los clérigos que de manera progresiva radicalizó su liberalismo y se apegó a la constitución. Su presencia se hizo visible tras los diferentes movimientos bélicos que dieron el triunfo a los seguidores del Plan de Ayutla. Como se mencionó, en 1856 el Gral. Vidaurri había intentado dar un golpe contra el Gobierno General apoyado por algunos simpatizantes potosinos y zacatecanos. Pero su plan

¹¹⁷ Bourdieu, P., op. cit., p. 75

fue frustrado y el Gral. Victoriano Zamora, envió una tropa a Mazapil, municipio ubicado al norte sobre el camino a Saltillo, para vigilar cualquier actividad hostil.

En diciembre de ese año, cuando recién volvían las tropas de Mazapil, surgió un pronunciamiento por la Religión y Fueros en San Luis Potosí. Fue encabezado por el Gral. José María Calvo y el coronel Juan Otón; a este último se unieron los generales Luis Osollo y Tomás Mejía, lo que llamó la atención de Comonfort y decidió enviar tropas desde Jalisco, Guanajuato, Zacatecas y Aguascalientes.¹¹⁸

En Zacatecas, el general Victoriano Zamora comandó las tropas que ascendían a 1,500 hombres, aproximadamente. Este grupo armado abasteció dos batallones de infantería, un escuadrón y una sección de artillería, entre los que se encontraban Ramón Valenzuela y Francisco Campa, en calidad de capellanes de brigada. Su objetivo era acompañar al ejército que pretendía disolver a los opositores de la constitución y defensores de la religión.

A raíz de esto, en el mes de julio del año siguiente los religiosos que acompañaban a los grupos armados fueron suspendidos de sus labores eclesiásticas; por lo que el Presbítero Ramón Valenzuela se vio en la necesidad de escribir al Gobierno civil pidiendo protección y apoyo para hacer frente a la autoridad eclesiástica, sumándose a la legalidad de las leyes que consideraba justas. En su escrito, señaló haber acompañado la brigada de guardia nacional en calidad de ciudadano y sacerdote para derrotar las facciones enemigas del orden y del gobierno, lo que suponía, era la razón por la que el prelado los suspendía de sus labores, considerando el acto como ilegal y opresivo.¹¹⁹

¹¹⁸ Amador, E., op.cit., pp. 458-459

¹¹⁹ Archivo General de la Nación (AGN), México Independiente. Justicia y Negocios Eclesiásticos. Justicia Eclesiástica. Vol. 181. Febrero 28 de 1857.

Valenzuela se apegaba más a la autoridad civil que eclesiástica, pues agregaba que su deber era inculcar la verdadera idea de la iglesia de Jesucristo como un “reino que el hijo de Dios vino a predicar a las naciones y que él no es de este mundo”.¹²⁰ Uno de los argumentos más utilizados en los debates sobre el poder de la iglesia, “al César lo del César”, funcionaba para dar a entender que el cuerpo eclesiástico no debía involucrarse en asuntos políticos.

Por su parte, el presbítero aceptaba y reconocía obedecer las potestades de la tierra; pues este tema lo había hecho pensar en alejarse de la ciudad en cierto momento debido a las discretas persecuciones por parte de “los enemigos del Estado”. Mientras tanto, el obispado señaló a Valenzuela como un clérigo que tenía una influencia inusual, de manera que le invitó a la ciudad de Guadalajara para que visitara la diócesis y llevara a cabo negocios personales como la penitencia.

El presbítero había recibido al menos tres invitaciones, a las que afirmó no haber asistido por cuestiones de salud y falta de recursos que lo permitieran. La excusa fue criticada por el cuerpo eclesiástico, pues se sabía de su participación en la brigada dirigida por Victoriano Zamora en su campaña contra los pronunciamientos en San Luis Potosí. Ante las acusaciones y el plan de retirarle su cargo sin un juicio previo, Valenzuela pidió apoyo al general Zamora: le advirtió que el atentado que se estaba cometiendo en su contra no debía pasar desapercibido por la autoridad civil.

Por otro lado, Valenzuela era consciente de su deber eclesiástico como súbdito del Pontífice, que consistía en estar sujeto a las órdenes y jurisdicción de los obispos. Pero, al mismo tiempo señalaba un punto importante al reconocerse como individuo de la sociedad

¹²⁰ *Ibíd.* ff. 434- 435

civil: “las leyes de este orden nos imparten protección siempre que nuestros superiores de cualquier clase y categoría que sean, tratan de oprimirnos”.¹²¹

Para Valenzuela, el castigo que pretendía aplicársele desde el obispado era una “opresión ominosa”. Si bien era consciente de una posible sanción y estaba de acuerdo con los castigos que debía realizar la iglesia en caso de un delito, defendía que no se estaba respetando un proceso que le diera tiempo de vindicarse. A sus ojos, parecía apresurado el señalamiento que le hacía la jerarquía eclesiástica, dado que faltaba por lo menos tres amonestaciones que le hicieran darse cuenta del error cometido, para poder repararlo.

Según él, no se le había hecho llegar ninguna amonestación ni citatorio sobre un juicio en el que pudiera defenderse de las acusaciones, delaciones o pesquisas en su contra; en cambio, esperaba que la razón y justicia se sobrepusieran a las pasiones de aquellos que tramitaban una causa en contra suya. Las irregularidades que Valenzuela planteaba lo justificaban para no acatar la suspensión que se le había marcado, además, se sentía protegido y favorecido por las leyes, aun cuando el conocimiento que tenía de estas fuera de sentido común. La acusación le parecía injusta y movida por la “pasión de venganza que el odio y la calumnia” habían podido sustraer en contra suya.

Por esta razón, pidió al gobernador del Estado que le diera la protección que las leyes le otorgaban.¹²²

Victoriano Zamora envió la petición de Valenzuela al Ministro de Justicia, quien habría de remitirla al presidente de la República para definir si podía o no brindar la

¹²¹ Ídem.

¹²² *Ibíd.* f. 436

protección solicitada por el presbítero; para, de esta manera, librarse de la persecución que demandaba, era encabezada por el obispado de Guadalajara.¹²³

Zamora justificó en el documento la presencia de Valenzuela en la campaña contra San Luis Potosí. En dicha participación, Valenzuela no sólo prestó servicios patrióticos y humanitarios, sino también como capellán por órdenes del general. Además, confirmó la persecución que el obispo de Guadalajara realizaba contra Valenzuela por las ideas políticas que profesaba, pese a la conducta prudente y evangélica que mantenía como ministro de la Parroquia.¹²⁴ Posterior a la denuncia, el párroco (Valenzuela) continuó practicando el ministerio sacerdotal. Aun cuando había sido suspendido, continuó siendo referido públicamente como liberal.

Por otro lado, el padre Francisco Campa, quien también se había involucrado en el caso, fue suspendido en el ejercicio del ministerio. Ante este hecho, se retractó e hizo ejercicio de penitencia en el Convento de Guadalupe; donde también se encontraba el obispo de San Luis Potosí, desterrado de aquella ciudad por el Gral. Santiago Vidáurri.¹²⁵

Aunque Valenzuela aseguró no haber recibido ninguna llamada de atención previa, sí había recibido en diciembre de 1856 una invitación a la ciudad de Guadalajara para que cumpliera los ejercicios espirituales. Dicha invitación después fue cancelada por el mismo obispo, al asegurar que su movilización no era necesaria debido a que había asuntos más importantes por atender en la ciudad.¹²⁶

¹²³ AGN, México Independiente. Justicia y Negocios Eclesiásticos. Justicia Eclesiástica. Vol. 181. Marzo 3 de 1857.

¹²⁴ *Ibíd.* abril 16 de 1857.

¹²⁵ Amador, E., *op. cit.*, p. 472

¹²⁶ A. P. Z. Área: Disciplinar. 1 y 15 de diciembre de 1856.

Ya en 1861, el obispo Pedro Espinoza y Dávalos, hizo llegar a Zacatecas las instrucciones que debían hacerse en el caso de Ramón Valenzuela. Este último había mostrado interés por apoderarse de la parroquia y mantenerla fuera de la autoridad eclesiástica, por lo que primero, el obispo habló con él para que desistiera de sus intereses. En la instrucción el obispo confirmó que Valenzuela sería tratado mientras tanto como cualquier otro fiel descarriado, con tal de no perjudicar la doctrina católica.¹²⁷

En el proceso, el obispo se aseguró de que su voz fuera la única escuchada, pues era considerado quien gobernaba la iglesia de Dios por disposición del Espíritu Santo. Buscó ver confirmada su autoridad y la palabra que lo legitimaba al nombrar que dicho poder celestial le permitía combatir la disidencia del presbítero Valenzuela. El obispo argumentaba que la voz de Valenzuela debía ser anulada y silenciada, mediante un discurso que convenciera a sus seguidores de lo necesario que eran los sacramentos en la sociedad.

En estos casos, Bourdieu asegura que las amenazas deben ser castigadas simbólicamente; por lo tanto, el clero proponía que Valenzuela se retractara delante de un sacerdote y dos testigos de confianza, lo que debía ser documentando y remitido al obispado. En caso de que esto no se realizara, serían culpados y juzgados como herejes.¹²⁸

Al haberse dado a conocer la postura del obispado, Ramón Valenzuela hizo pública la disposición de entregar la parroquia, bajo el supuesto interés de volver a la obediencia de la Iglesia católica. Por ello, el obispado de la Ciudad de México mostró su beneplácito y ofreció los fondos del curato para que Valenzuela viajara a la capital y diera explicación de lo sucedido.¹²⁹ Sin embargo, la emoción que había dado la posible retractación de Valenzuela

¹²⁷ Ídem.

¹²⁸ Bourdieu, P., op. cit., p. 74; A. P. Z. Área: Disciplinar, 11 de marzo de 1861.

¹²⁹ Ídem.

duró poco: todavía en 1864, año en el que se decía que el escándalo de la iglesia cismática había cesado, no se sabía el paradero del padre Ramón Valenzuela.¹³⁰

Jean Pierre Bastian y Apolonio Vázquez, señalaron que Ramón Valenzuela fue refugiado político en la casa del Dr. Grayson Mallet Prevost (cónsul de Estados Unidos) junto a otros extranjeros que “dieron eficaz ayuda a la obra de evangelización en la Ciudad”. En el año de 1868, Valenzuela llegó a ser secretario de gobierno y administrador del Hospital Civil, en donde se reunía algunas noches con sesenta u ochenta personas que formaban un club político, para discutir temas de política y religión¹³¹.

A finales de ese año, llegaron a la ciudad de Zacatecas los Sres. Santiago Díaz, Tomás y Enrique Westrup desde Monterrey, quienes se dedicaban a la venta de literatura evangélica. Ellos habían estado ya en contacto con el Dr. Prevost, quien los presentó con Ramón Valenzuela. La relación entre ellos fue amistosa y comercial, pues así como fue posible la venta de biblias al club, también se dedicaron a explicar su contenido al mismo que encabezaba este sacerdote disidente¹³².

El caso de Valenzuela evidenció el impacto de las políticas liberales y el poder que comenzaba a ostentar la autoridad civil. Así como este presbítero, otros habían comenzado a buscar la autonomía de la institución mexicana con respecto a la de Roma y, aunque no se logró tal efecto sí mostró la existencia de un amplio grupo interesado por reorganizar la Iglesia católica que se enfrentaba a nuevos retos, que no eran los mismos que había enfrentado durante el antiguo régimen.

¹³⁰ A. P. Z. Área: Disciplinar, 8 de marzo de 1864.

¹³¹ Bastian, J. P., *Los disidentes...* op. cit., p. 43. Vázquez, A. C., *Los que sembraron...* p. 308- 309.

¹³² Vázquez, A. C., Ídem.

1.2. Lecturas ilustradas para lectores liberales. Censura de libros en la Biblioteca Pública de Zacatecas en 1854.

A mediados del siglo XIX, la Biblioteca Pública de Zacatecas contaba con un acervo bibliográfico capaz de alimentar las ideas liberales y fomentar el radicalismo entre los lectores más asiduos, que se veían favorecidos por la ausencia o distraída vigilancia del clero católico.

A la par de los jóvenes y adultos que tenían acercamiento a los autores considerados perniciosos, también iban en aumento las críticas hacia el gobierno santanista.

Dichas críticas provocaban temor entre los políticos conservadores quienes culpaban a los liberales de proponer un sistema republicano federal que veían como copia del país vecinos, mismo al que veían como invasor y expansionista. Además, suponían que buscaba implantar ideas inconexas con las creencias de la nación (tales como la tolerancia religiosa y libertad de imprenta) que ponían en peligro la unidad nacional y religiosa. Por ello, era necesario cuidar que no se propagaran ideas perniciosas que amenazaran a las instituciones encargadas de mantener el orden público, de manera que debían vigilar las lecturas circulantes y a sus consumidores.

Se sabe que, durante el periodo novohispano el territorio mexicano se mantuvo relativamente libre de ideas y publicaciones que pudieran afectar las creencias políticas y religiosas; por ende, la circulación de lecturas nocivas para la moral cristiana hacia la década de 1850, era vista con preocupación por el clero católico y el grupo conservador. Cristina Gómez Álvarez y Guillermo Tovar de Teresa¹³³ señalaron algunos reglamentos y censuras,

¹³³ Gómez Álvarez, Cristina y Guillermo Tovar de Teresa, Censura y Revolución. *Libros prohibidos por la Inquisición de México (1790- 1819)*, España, Trama Editorial, 2009.

que permanecieron aún en la primera mitad de aquel siglo. Ellos agrupan las obras censuradas de la siguiente manera:

obras contrarias a la fe católica romana, escritas por herejes, cuando tratan cuestiones de fe, así como textos de Sagrada Escritura y de controversia, escritas en lengua vulgar; obras de nigromancia, astrología o que fomentan la superstición; libros que contienen propósitos lascivos, de amores, con daños a las costumbres de la Iglesia cristiana, aunque no se mezclen con herejías ni errores, mandando a los que las tuvieran fuesen castigados por los inquisidores severamente; obras publicadas sin nombre del autor, impresor, sin fecha y lugar de edición.¹³⁴

Los reglamentos que surgieron de la Inquisición siguieron publicándose en decretos y leyes, dentro de las diferentes constituciones mexicanas de la primera mitad del siglo XIX. Las variantes de los reglamentos consistían en los tipos de censura; mientras que, para la Inquisición, éstos debían combatir todo tipo de herejías. Por otro lado, debía tenerse cuidado con la filosofía política de la Ilustración, que proponía libertad, igualdad y tolerancia; lo mismo que las leyes de “libertad de imprenta”, convirtiendo las censuras en parte de la función política del clero.¹³⁵

Jean- Pierre Bastian señaló que, a fines del siglo XVIII se había creado una nueva persecución hacia los extranjeros. Principalmente eran los franceses por transmitir ideas de la Ilustración: “la lucha contra las nuevas ideas [se había concentrado] no tanto en las personas como en los libros”, de forma que “el tribunal pasó de la condenación religiosa a la denuncia política”.¹³⁶

La Iglesia católica se mantuvo como el órgano regulador del fuero interno, al igual que lo había hecho la Inquisición; es decir, de todo tipo de ideas, creencias e interpretaciones.

¹³⁴ *Ibíd.* p. 18.

¹³⁵ *Ibíd.* p. 19

¹³⁶ Bastian, Jean- Pierre, *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México, FCE, 1994, p. 62- 63

Es decir, debía cuidarse que la población y demás círculos de lectura no tuvieran contacto con la filosofía ilustrada. La propagación de las reformas protestantes que pregonaban la igualdad como proyecto político, se convertían en un peligro para los lectores que no podían concebir y entender los conceptos de igualdad.

Hablar de filosofía ilustrada provocaba el mismo temor que el republicanismo pues, según la iglesia, tenía los mismos fundamentos que el protestantismo. La aversión hacia este sistema tenía origen en el temor al cambio por parte del clero y políticos conservadores. Ellos señalaban y relacionaban directamente la lectura de estos textos con la divulgación de la revolución ideológica, razón suficiente para su censura.

Los temores implantados por la inquisición tuvieron su eco durante la primera mitad del siglo XIX. La estrecha relación Iglesia- Estado permitió que la legislación respaldara la censura a todo impreso que pareciera atentar en contra de cualquiera de estas instituciones. Los temas que sobresalían durante este tiempo eran los de Derecho, Historia y Letras: en primer lugar, se editaban los de religión; en menor medida, los de ciencias y artes. Por su parte, los de filosofía eran los más cuidados y censurados por promover la erosión ideológica e ideas revolucionarias.

Según Roger Chartier, estos libros de filosofía fueron los que permitieron la desacralización de los símbolos, porque deshacían los mitos sobre que los súbditos aceptaran la monarquía como algo legítimo.¹³⁷

Cuando terminaba la primera mitad del siglo XIX, el contexto político había llevado a las autoridades civiles y eclesiásticas a tener mayor cuidado con la circulación de nuevas

¹³⁷ Chartier, Roger, *Espacio público, crítico y desacralización en el S. XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, España, Gedisa, 1995, p. 96.

ideas entre la población. Lo que alentó la redacción de nuevos reglamentos que previnieran a la sociedad del expansionismo estadounidense y su religión protestante.

La difusión y circulación de ideas ilustradas en Zacatecas preocupó a las autoridades eclesiásticas cuando se evidenció la presencia de libros prohibidos en la Biblioteca Pública. Ésta, había sido parte de un proyecto nacional que buscaba el progreso y la formación de ciudadanos: se decía que, en un país regido por instituciones libres, debían multiplicarse los establecimientos donde las clases menores pudieran mejorar su instrucción para garantizar la libertad y el orden público.

La intención que tenían las bibliotecas era la de promover la lectura y el conocimiento, así como de fomentar el interés y debate por nuevas opiniones. Mientras tanto, la sociedad buscaba dinámicas para compartir en nuevos espacios las reflexiones de aquellas lecturas restringidas, creando salas o círculos de lectura.

Aparte de promover el conocimiento, también se señaló a las bibliotecas como espacios de ocio para quienes tenían tiempo libre y decidían dedicarlo a la instrucción. El decreto que establecía la creación de bibliotecas públicas, surgió en la capital de la República y esperaba hacer “honor a la cultura de sus habitantes”. En el caso de la capital, se buscaba colocar en este espacio los libros del Colegio de Todos Santos y de San Ildefonso, así como los encontrados en el Ministro de Relaciones Interiores y Exteriores. También los libros duplicados que se encontraran en las “bibliotecas públicas y privadas de comunidades religiosas, previo convenio con los poseedores”.¹³⁸

¹³⁸ Decreto. Sobre establecimiento de una biblioteca nacional. 30 de noviembre de 1846, en: Manuel Dublán, *La legislación mexicana de Manuel Dublán y José María Lozano*, 1ª ed., T. VIII, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación/ El Colegio de México: Escuela Libre de Derecho/ Estado de México/ Tribunal Superior de Justicia del Estado de México, 2004

Se convocó a los diferentes gobernadores para que se sumaran a la creación de bibliotecas públicas en sus estados. Para lo cual debían asignar los lugares idóneos para su establecimiento, así como los servicios y formación de fondos para su subsistencia y adquisición de obras. A quienes donaran material, se les daría el recibo correspondiente, con su nombre en el registro del establecimiento e inscrito en la obra entregada; además, dicho recibo debía ser publicado en el periódico oficial. Estos fueron sólo algunos de los argumentos y artículos usados para la creación de la Biblioteca Nacional.

Como he señalado, el reglamento para la formación de una Bibliotecas Pública en la ciudad de México se emitió en 1833. En Zacatecas se había mandado hacer lo propio por el Congreso del Estado un año antes, igualmente para promover el intelecto y la circulación de libros. Se buscó disminuir la alta tasa de analfabetismo,¹³⁹ para cumplir con preceptos liberales y democráticos que ponían a esta ciudad, en camino hacia la “modernidad” en la que avanzaba el país. Se trataba de educar a la población con el afán de crear ciudadanos o, como dice Chartier, era “a partir de sociedades literarias [que], [...] [se desarrollaron] formas de funcionamiento individual e igualitario”.¹⁴⁰

Volviendo a la década de 1850 y la preocupación por la evidente circulación de lecturas prohibidas, se encontró una denuncia hecha por el párroco José Ignacio Pérez a la Biblioteca Pública de Zacatecas por contener una serie de libros “perniciosos”.

Sobre la biblioteca dijo, se mantenía abierta todos los días de nueve de la mañana a las dos de la tarde, y desde las cuatro hasta el anochecer, un horario bastante amplio para

¹³⁹ Nava Sánchez, Josefina, *Historia de la Biblioteca “Elías Amador” de Zacatecas*. http://iibi.unam.mx/publicaciones/232/leer_tiempos_colonia_josefina_nava_sanchez.html

¹⁴⁰ Chartier, R., op. cit., p. 28

quien deseara estudiar ahí.¹⁴¹ Además, aseguró que este espacio era visitado por personas ávidas a la lectura, lo que era según él, el menor de los problemas.

Lo que verdaderamente ocasionaba conflicto era la posesión de obras señaladas en el *index*, así como la libertad que tenían para servirse de ellas como si fueran cualquier otro libro. Según el denunciante, los jóvenes eran los asiduos al espacio y a la lectura. En ocasiones sacaban los libros y no los regresaban, provocando que muchas obras se encontraran incompletas. Los temas más solicitados eran: “Jurisprudencia Canónica y Civil, Historia profana, Literatura y Medicina”,¹⁴² la mayoría obtenidos por donación.

Voltaire y Rousseau eran los autores prohibidos por antonomasia. Según la institución católica estaban plagados de subversión a la moral y eran funestos al orden político, pues su lectura no hacía más que reconocer a la Revolución Francesa. Estas eran lecciones peligrosas si se entendía el momento por el que pasaba el país, el cual no necesitaba una chispa que avivara la sublevación del pueblo que se encontraba en constantes luchas por el cambio de ideologías políticas.¹⁴³ El denunciante mostró preocupación por la libertad con que podían adquirirse las obras sin previa autorización o guía. Consideraba además que el espacio promovía el liberalismo y protestantismo, lo que ponía en juego la unidad nacional que encabezaba la religión católica.

La obra que pareció preocupar más al cura Ignacio Pérez fue “Comentarios sobre el evangelio”, de Lamennais. Según Pérez, esta obra atacaba “la tradición de los concilios, los pontífices y demás criterios”¹⁴⁴ de fe. Roberto Blancarte señala que Lamennais tuvo un fuerte

¹⁴¹ Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (A.H.A.G.) Sección: Gobierno, Serie: Secretaria/ Libros Prohibidos. Año 1851- 1859. Agosto 17 de 1854

¹⁴² Ídem.

¹⁴³ Ídem

¹⁴⁴ Ídem.

impacto entre las posteriores generaciones católicas. Posteriormente, su censura significó una derrota para el catolicismo liberal del siglo XIX,¹⁴⁵ pues éste proponía una separación entre Iglesia y Estado para que la primera pudiera “establecer el orden y autoridad que era el de la religión”.¹⁴⁶

Además, sobre el libro preocupaba que su remitente fuera desde Francia, pues mantenía grabado el correo del particular. Esto parecía formar parte de una suscripción periódica y vigente en Zacatecas, dando a entender que entre la población había lectores interesados.

Cuando iniciaron las pesquisas sobre la biblioteca, el Señor Teólogo Consultor Dr. D. José María Cayetano Orozco dio a conocer un dictamen donde mostraba un análisis sobre las obras prohibidas. Mencionó nuevamente la hecha por el clérigo francés Lamennais, a la que se refirió como una obra peligrosa por contener ideas heréticas y perniciosas; por lo que la Iglesia católica ya había pronunciado su condenación por decreto el 17 de agosto de 1846.¹⁴⁷

Estos eran sólo algunos ejemplos que daban los eclesiásticos para que se tuviera mayor vigilancia de los jóvenes que aprovechaban los beneficios de visitar la biblioteca, pero, previendo que el bibliotecario tuviera mayor cuidado y no los encaminara a las lecturas prohibidas, se había denunciado que éste inducía a los jóvenes hacía los libros perniciosos.¹⁴⁸

Fray Diego de la Concepción Palomar, bibliotecario del Colegio de Guadalupe, fue el encargado de llevar a cabo la exploración de la Biblioteca Pública. Aseguró no haber llenado a cabalidad el registro de obras prohibidas porque muchas se encontraban en otro

¹⁴⁵ Blancarte, Roberto J. “La doctrina social católica ante la democracia moderna”, en: Roberto J. Blancarte (coord.), *Religión, Iglesia y democracia*. México, UNAM, 1995, p. 26

¹⁴⁶ *Ibíd.* P. 27

¹⁴⁷ A.H.A.G. Libros prohibidos, 26 de diciembre de 1854.

¹⁴⁸ *Ibíd.* agosto 14 de 1854

idioma como: francés, inglés o griego, lo que hacía difícil encontrarlas en la lista de libros prohibidos. Éste agregó obras que no aparecían en el índice, porque sus autores le parecían sospechosos.

Fray Diego aseguró que la amplia cantidad de libros encontrados en la biblioteca ascendían a cerca de tres mil volúmenes, lo que volvía una tarea difícil el cumplimiento cabal de su verificación; por lo que revisaba sólo las caratulas con un análisis poco profundo. En el registro debía apuntar: materia, autor, idioma, tamaño, pasta, volumen y número de obras.¹⁴⁹

El primer registro de libros prohibidos constaba de aproximadamente 100 obras que sumaban 477 volúmenes. Los temas religiosos iban desde Concilios, Cartas pastorales, Derecho eclesiástico, Ensayos y temas polémicos sobre religiones no católicas. Además, contaba con libros de Ciencia, Derecho del ciudadano, Discursos de Gobierno, Instituciones Políticas, Enciclopedias, Historia y Filosofía, como ya se había hecho mención.

Entre los autores más conocidos estaban: Montesquieu “Cartas persas”, “De la historia de Francia”, “Enciclopedia metódica por una literaria” y “Espíritu de las leyes”; de Hume: “Historia de Inglaterra”; de Voltaire: “Diccionario filosófico, Diccionario de los cultos religiosos. Obras. Ensayos sobre las costumbres”; de Locke: “Gobierno civil”; además de otros autores como Descartes y Rousseau. Los idiomas en que se encontraban estas obras eran: castellano, francés, latín y algunas biblias en hebreo.

En la segunda lista incluyó los libros que según el fraile no se encontraba expresamente prohibidos en el índice, tales como: Biblias en hebreo, griego y francés, algunos otros temas religiosos y de administración religiosa.¹⁵⁰ Lo importante a resaltar, era

¹⁴⁹ *Ibíd.* noviembre 23 de 1854

¹⁵⁰ *Ídem.*

la existencia de biblias en lenguas vulgares y no en latín, evidenciando y remarcando el amplio flujo de libros traídos por extranjeros.

El Gral. Francisco Pavón se encargó de hacer un dictamen que pasó al R. P. Guardián del Colegio de Guadalupe y al obispo de Guadalajara, quien debía apoyarle para hacer el registro de libros y separar los prohibidos de los sospechosos. De esta manera, los libros encontrados en la lista quedarían en depósito del Colegio de Guadalupe en lo que el supremo Gobierno daba la aprobación para que el obispo de Guadalajara, Pedro Espinoza y Dávalos dispusiera de ellos.¹⁵¹ Mientras se llevaba a cabo esta primera revisión de libros, la iglesia aún tenía total respaldo del gobierno y el régimen de Santa Anna.

Por su parte el teólogo Dr. D. José María Cayetano Orozco continuó haciendo el análisis de las obras prohibidas. Resaltó las que trataban temas religiosos como: biblias adulteradas por las sociedades bíblicas o las que se encontraban en lengua vulgar como el francés.¹⁵²

Cuando Diego de la Concepción Palomar envió una carta al gobernador del Departamento de Zacatecas expuso lo siguiente:

Excmo. Señor. Se me ha informado que en la biblioteca pública que se ha abierto en esa Ciudad, y a donde concurren entre las demás clases los jóvenes que ahora están formando sus principios morales y políticas, eviten otras condenas por la Iglesia, [debido a] las herejías que contiene y otros errores de que están plagadas; subversión de la moral y funestos al orden político, tales como las [obras] de Voltaire, Rousseau y Bentham”.¹⁵³

En el mes de mayo de 1855, Fray Diego hizo notar al obispo de Guadalajara que, en ausencia de gobernador del Departamento extrajo de la biblioteca otros libros (no determinó cuáles ni

¹⁵¹ Ibíd. diciembre 2 de 1854.

¹⁵² Ibíd. diciembre 26 de 1854.

¹⁵³ Ibíd. agosto 17 de 1854

cuántos) para tenerlos asegurados. Igual lo había hecho tanto con los clasificados como con los “prohibidos”.¹⁵⁴

Por esta razón y ante el cambio de gobierno, el 24 de agosto del mismo año, el guardián del colegio Diego Palomar, volvió a enviar una carta al obispo Espinoza y Dávalos señalando, que desde el gobierno del estado le estaban exigiendo las obras extraídas de la Biblioteca Pública, respondiendo que: “los libros fueron separados de orden de V.E.I. (Vuestra Excelencia Ilustrísima),¹⁵⁵ con acuerdo del Supremo Gobierno de la Nación y con consentimiento del particular de Zacatecas”. Por ello, Palomar advirtió que no era a él a quien debían dirigirse, sino al obispo, a quien debían pedir “los expresados libros”.¹⁵⁶

El 12 de octubre del mismo año el fraile recibió nuevamente una carta exigiéndole la devolución de los libros. En ésta se confiaba el interés del actual gobierno encabezado por el Gral. Victoriano Zamora para reabrir el espacio que había permanecido cerrado “desde el entronizamiento [sic] de la dictadura de Santa Anna” y por el gobierno militar en turno que encabezaba el general Pavón.¹⁵⁷ Además, se pedía fueran restituidas todas las obras que, según el registro del bibliotecario D. Basilio de la Rosa, habían sido entregadas a dos reverendos padres del colegio, uno de ellos el R. P. Fray José María Romo. Entre las obras se encontraban “los libros que el insigne patricio D. Valentín Gómez Farías había vendido al Estado durante su destierro en los Estados Unidos” y algunos mapas.¹⁵⁸

El gobierno, decía, que se trataba de una reclamación penosa que esperaba fuera respondida por el padre guardián, para librarlo así de dos posibles consecuencias: responder

¹⁵⁴ *Ibíd.* mayo 26 de 1855.

¹⁵⁵ Vuestra Excelencia Ilustrísima se refiere al gobierno de Antonio López de Santa Anna, quién vuelve a ser nombrado en el caso de la Biblioteca Pública, pero, tras el triunfo liberal.

¹⁵⁶ A.H.A.G. Libros prohibidos, agosto 24 de 1855.

¹⁵⁷ Amador, E., *El bosquejo...*, T. II, op. cit., p. 450

¹⁵⁸ *Ibíd.* p. 451

económicamente por los libros o hacer público el evento como un acto de desacato cometido contra un establecimiento reconocido por su utilidad pública en todos los países civilizados. Se esperaba que esto sirviera para que fueran devueltos los libros pertenecientes a la Biblioteca del Estado, ya que según lo registrado, debían estar en posesión del Colegio; incluso los libros prohibidos que habían sido resguardados para que no se hiciera mal uso de ellos.¹⁵⁹

Aunque Fray Diego respondió asegurando que lo expuesto era cierto, también dijo que la extracción de los libros no había corrido a cuenta del Colegio. Fue por una comisión “de la Sagrada Mitra de Guadalajara”, la cual se encontraba en posesión de los libros. Por lo que pidió al gobernador se dirigiera con el señor obispo debido a que en sus manos no había nada que pudiera hacer.¹⁶⁰

El conflicto que en un primer momento correspondía a las autoridades civiles y eclesiásticas de la entidad, se transformó en una lucha política entre Iglesia y Estado, pues debió intervenir Benito Juárez quien ocupaba el cargo de ministro de justicia de instrucción pública, y el obispo de Guadalajara, Espinoza y Dávalos. Esto se debió a que el gobernador de Zacatecas, Victoriano Zamora pidió la intervención del gobierno general por el interés que tenía en reabrir la biblioteca desde que tomó el cargo.

Por su parte, Juárez escribió al obispo el 31 de octubre de 1855 diciendo lo siguiente:

[...] este acto de despojo sobre cosas que pertenecían al público se verifica con sentimiento de los zacatecanos, pero sin poder reclamarlo, porque las circunstancias eran tan tristes, que no había lugar para emitir las quejas más justas [...]. Sacaron de la biblioteca [libros que] jamás se han reputado como prohibidos, [a este detrimento se suma] el extravío de mapas, de otros libros que no aparecen en las listas y a más de varias figuras de antigüedad recogidas en diversos puntos del Estado.¹⁶¹

¹⁵⁹ A.H.A.G. Libros prohibidos, octubre 12 de 1855

¹⁶⁰ *Ibíd.* octubre 13 de 1855.

¹⁶¹ *Ídem.*

Así, pedía se sirviera mandar al padre presidente del Colegio Apostólico de Guadalupe, los libros que el gobernador reclamaba, para que fueran entregados inmediatamente.¹⁶²

El obispo Espinoza y Dávalos respondió con una reseña de lo que se había mandado hacer con los libros prohibidos. Dijo que empezó por organizar una creación de una comisión que levantó un censo; posteriormente, buscó la revisión por parte del teólogo y; finalmente, el recogimiento. Para el obispo, la acción tomada sobre la colección de libros prohibidos no se trataba de un despojo, pues la recuperación había estado a cargo de una comisión. Asimismo, el gobernador Pavón había estado de acuerdo e interesado por conservar ileso el depósito de la fe y las buenas costumbres. Esto para mantener la unidad religiosa a través de la religión que profesaban los mexicanos, misma que les daba felicidad.¹⁶³

Por otro lado, se escudaba en las leyes generales de la República como disposiciones canónicas y civiles, que ordenaban el recogimiento de libros prohibidos por parte de los obispos, a los que las autoridades civiles debían prestar ayuda. A esta explicación, le sumaba la constante preocupación de la Iglesia por prohibir la venta, lectura y circulación de libros que contuvieran errores en materia religiosa y moral;¹⁶⁴ al igual que remarcaba la estrecha relación y mutuo apoyo que acostumbraba haber entre las instituciones.

Sin embargo, aseguraba que, si era disposición del presidente de la República, no había objeción por que el gobernador de Zacatecas recogiera los libros. Aunque esperaba que se terminara a tiempo la revisión de los considerados libros perniciosos, para que no llegaran

¹⁶² Ídem.

¹⁶³ Ídem.

¹⁶⁴ Ídem.

a manos de los jóvenes: creían que estaban plagados de errores contra la religión, sin dejar de lado el perjuicio ocasionado a la moral y buenas costumbres.¹⁶⁵

Para la jerarquía de la Iglesia católica era evidente el intento por seguir conservando el *status quo* en que se encontraba, escudando sus privilegios en la Constitución de 1824 que señalaba a la religión católica como única y protegida por el Estado.

La situación de la Biblioteca Pública mostró aspectos relevantes primero, que correspondía y había llenado la necesidad de una sociedad interesada por la lectura y la cultura; segundo, satisfizo y promovió el interés por la circulación de ideas liberales, por ejemplo, cuando los diputados compraron los libros de Gómez Farías.

El espacio reflejaba no sólo el interés por educar a una sociedad que se encontraba relacionada e influenciada por el liberalismo, sino que también permitía la circulación de libros traídos por intelectuales extranjeros, que dejaron obras en idiomas diversos como aportación a la biblioteca para su lectura en los momentos de ocio.

La postura que tomó el obispado de Guadalajara pareció preventiva ante la política liberal que se avecinaba, centrandó su temor en la interpretación que pudieran hacerse de las lecturas. Aunque la limitada cercanía que tuvo la élite eclesiástica con el pueblo minero permitió la formación de grupos políticos e intelectuales que discutieron obras prohibidas. A la par, dieron pie a lo que temía la iglesia: los “males a la moral y las buenas costumbres” que se traducían en críticas, señalamientos y cuestionamientos en su contra, actos que habían sido reprimidos hasta entonces.

Finalmente, la biblioteca volvió a estar en pleno funcionamiento para el año de 1861, cuando el Congreso local dio a conocer las disposiciones de ésta.

¹⁶⁵ *Ibíd.* noviembre 13 de 1855

- 1) La Biblioteca Pública que existe en la Casa del Estado subsistirá en el mismo local.
- 2) Para surtir de libros al nuevo establecimiento erigido en el Instituto Literario, se trasladarán desde luego a él los del extinguido Colegio de Guadalupe y de los demás conventos de la Capital.
- 3) El Supremo Gobierno mandará recoger y colocar en la Academia o en el local más conveniente del mismo Instituto, las obras de pintura o escultura de dichos conventos que a juicio de perito, se califiquen de mérito artístico notable.¹⁶⁶

En cuanto a la recuperación de libros y acrecentamiento de la biblioteca, varios fueron sacados del Colegio Apostólico de Guadalupe para ser trasladados a la ciudad de Zacatecas, en carros abiertos. Esto propició la pérdida de muchos, “pues a cada sacudimiento de los vehículos, caían los volúmenes al suelo y eran recogidos por los viandantes a ciencia y paciencia del conductor, quien algunas veces alardeaba aún de mayor desprendimiento alargando con mano pródiga montones de volúmenes a cuantos le pedían”.¹⁶⁷

Finalmente, el proceso de los “libros prohibidos” de la Biblioteca Pública rompió con el reglamento del gobierno sobre la libertad de imprenta de 1846, debido a que este último dejó establecido que la denuncia debía hacerse a las autoridades políticas para que actuaran en consecuencia. Sin embargo, como ya se vio, fue el cuerpo eclesiástico quien actuó, fungiendo como juez y jurado el obispo de Guadalajara, para tomar las decisiones frente a un gobierno que representaba a la dictadura santanista y los intereses del clero.

Por otro lado, la circulación de estas lecturas dio muestra de una relajada presencia eclesiástica en la entidad, un tanto abierta a que la población se interesara por la lectura. Lo que tomó otro sentido con el incremento de la presencia liberal y de los textos promotores de un movimiento ajeno a la conveniencia del clero.

¹⁶⁶ Carreño Velázquez, Elvia. *Los libros en los senderos de la fe: Catálogo comentado de la Biblioteca del Colegio Apostólico de Propaganda Fide*. México, Adabi, p. 36

¹⁶⁷ *Ibíd.* p. 35

La Biblioteca como espacio dedicado al conocimiento cumplió con la función esperada en Zacatecas. Durante la segunda mitad del siglo XIX, el gobierno de postura liberal que abogaba por la libertad de imprenta, se hizo cargo de la biblioteca pública. Como consecuencia, no sólo comenzaron a circular entre la población libros o textos “prohibidos”, sino también biblias provenientes de asociaciones bíblicas que fomentarían la disidencia católica de algunos zacatecanos. Por otro lado, las políticas liberales dieron respaldo legal a la tolerancia y libertad de cultos, temas que serán tratados más adelante.

1.3. El liberalismo de Juan Amador visto desde *El apocalipsis o despertar de un Sansculote*.

Con el triunfo liberal (1854), los conservadores hicieron todo lo posible por resguardar a la población de “los males” que pudieran ocasionar los nuevos dirigentes, esto se debió a la amplia circulación de impresos en el espacio público y privado que parecía convertirlos en una trinchera receptora de diferentes ideologías políticas.

Por ejemplo, los folletos lograban una fácil circulación debido a los temas tratados, algunos “polémicos y otros controversiales”, en diversos estilos literarios con la intención de “expresar y remover creencias, actitudes y motivaciones, así como problematizar las metas políticas del momento”. Estos impresos -que podían variar de dos, diez, doce o más de veinte cuartillas- surgieron en un momento de expansión literaria con bajo costo y podían ser consumidos por un público diverso, generando discusiones y variadas interpretaciones.¹⁶⁸

En el mundo moderno, el impreso era considerado como uno de los elementos que tenían la capacidad para democratizar el conocimiento y generar opinión pública. Permitía que los ciudadanos fueran partícipes de su entorno político y social, lo que condujo a que

¹⁶⁸ Connaughton, Brian, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria*, México, UAM/FCE, 2010, P. 85, 88.

muchos fueran censurados. Se convertían en una amenaza que debía ser callada; pero, en el momento liberal, la única arma defensiva era un impreso contestatario capaz de utilizar los elementos simbólicos del campo religioso o político a su favor.

Para Chartier, pensadores como Tocqueville, Taine y Mornet, veían en las prácticas lectoras un proceso de concientización, interpretación e interiorización. Dichas prácticas permitían entender de manera distinta los discursos que circulaban y cuestionaban su entorno, al tiempo que abonaban a la formulación de nuevas ideas, nuevos discursos y por ende, un mayor número de impresos.¹⁶⁹ Así, los liberales y los representantes de la Iglesia católica vieron en los impresos una oportunidad para difundir sus ideas sin censura, aunque, los conservadores terminaron por convertirse en espectadores de la sosegada pero constante pérdida de su fuero impreso, es decir, de las reglas que protegían al clero y la milicia.

Los escritores de periódicos católicos mantuvieron la postura de la religión como un asunto nacional, pues consideraban que era la solución para los problemas del país porque conformaba la base de la moralización y el medio para extirpar cualquier movimiento revolucionario.¹⁷⁰ Dichos medios presentaban al liberalismo como el origen de la inmoralidad; por lo que se debía desacreditar, refutar y desprestigiar toda publicación que proviniera de esta forma de pensamiento. Esto significó, que ante la libertad de imprenta la única manera de censurar los textos y a sus autores, era la reprobación de aquello con lo que no se estuviera de acuerdo.

¹⁶⁹ Chartier, R., op. cit., p. 83.

¹⁷⁰ Vieyra Sánchez, Lilia, *La voz de México (1870- 1875). La prensa católica y la reorganización conservadora*, México, UNAM/ INAH, 2008, p. 81.

La imprenta se descentralizó y secularizó al igual que la libertad de expresión. Hasta la década de los cincuenta del siglo XIX, el periódico era exclusivo del gobierno estatal y de la jefatura política; sin dejar de lado la cantidad de temas prohibidos.

Entonces, el Constituyente de 1856- 1857 abrió las puertas y dio pie a que liberales como Juan Amador, encontraran en la libertad de imprenta la posibilidad de informar al pueblo sobre lo que ocurría en su entorno político y religioso. Sin embargo, el alto nivel de analfabetismo obligó a un amplio sector de la población a conocer los discursos y debates impresos sólo a través de la reinterpretación que hacían los que sí habían tenido acceso a las primeras letras.

Juan Amador se había sumado al plan de Ayutla publicando un ensayo titulado *El Apocalipsis o despertar de un Sansculote*.¹⁷¹ Sobre este texto, Elías Amador dijo que trataba “con energía y resolución, los abusos y la tiranía de las clases privilegiadas, abogando en favor de la libertad del pueblo y la tolerancia religiosa”,¹⁷² lo que provocó su censura y persecución. Los conservadores señalaron al texto y al autor como hereje y cismático por mostrar un radicalismo que ni los moderados habían hecho al formar el Constituyente.

Los tópicos que habían motivado la censura, crítica y persecución, no se debieron sólo a la oposición al presidente Santa Anna y a las corporaciones que según decía, sangraban al país; sino también a la puntual e incisiva crítica al clero. Dicha postura fue alimentada por una visión similar a los filósofos ilustrados, que tuvieron su impacto en la Revolución francesa; además, el texto citaba pasajes bíblicos y a varios de los autores prohibidos por el clero. Las citas bíblicas fueron las que provocaron mayor interés entre sus opositores por ir en contra de las prácticas católicas, pues como es sabido, fue hasta el Concilio Vaticano II

¹⁷¹ Amador, J., *El Apocalipsis o revelación...* op, cit

¹⁷² El Faro, T. XVIII. Villegas Revueltas, Silvestre, *El liberalismo moderado...*, op., cit., p. 68

(1962- 1965) que se castellanizó el rito católico, permitiendo que la lectura bíblica fuera individual. Por lo tanto, toda Biblia traducida era considerada como “biblia protestante”.

Otra razón que motivó la censura fue el tema de la tolerancia religiosa, tema en boga desde los inicios de la nación que fue visto por los conservadores como una amenaza directa a la Iglesia católica y a la unidad nacional. Por el contrario, los radicales proponían la tolerancia como un ejemplo de modernidad semejante a la de los estadounidenses; de esta manera, la nación mexicana podría ser competente y semejante a las potencias europeas.

Para los liberales radicales, lo primero y urgente era llevar todo el ámbito religioso al espacio privado; reorganizar la jerarquía eclesiástica y ponerla a disposición del gobierno; quitar fueros eclesiásticos y militares; así como educar e igualar en condiciones a la población. Por estas denuncias, Amador fue considerado dentro del “socialismo utópico”, que denunciaba la desigualdad social y los abusos de las “clases propietarias”; frente a la defensa de la igualdad, libertad y filantropía.¹⁷³

Podemos decir que el autor se presentó en escena como un “profeta”, al cual Bourdieu lo describe como:

[Un] empresario independiente de salvación, que pretende producir y distribuir bienes de salvación de un nuevo tipo, y apropiados para devaluar a los antiguos, [...] depende de la aptitud de su discurso y de su práctica para movilizar los intereses religiosos virtualmente heréticos de grupos o clases determinadas de laicos.¹⁷⁴

A partir del texto, Amador cuestionó la autoridad religiosa portadora de los saberes, al tiempo que pregonaba la necesidad de romper con los símbolos religiosos que legitimaban el poder del Estado, para después buscar nuevos que permitieran tomar el control del capital religioso;

¹⁷³ Alma Dorantes González, “Zacatecas: un obispado en ciernes. Clero y sociedad en la Reforma”, en: *Los obispos de México frente a la reforma liberal*. Jaime Olvedo (coord.). México, COLJAL/UAM/UABJO, 2007, p. 134

¹⁷⁴ Bourdieu, P., op. cit., p. 73

hacerse de la gestión de “los bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso en cuanto poder de modificar en bases duraderas las representaciones y prácticas de los laicos, inculcándoles un *habitus religioso*”.¹⁷⁵

Es decir, en el texto se enfrentaba a una cruzada religiosa donde buscaba hacerse de los conocimientos necesarios para acceder a la administración de la fe. Lo que le permitiría legitimar o modificar la estructura de pensamiento, percepción y acción, misma que se encontraba en el poder simbólico de la palabra como los sermones y en el poder de los diferentes espacios públicos o privados a través del impreso.

Enfocándonos ya en la obra, Juan Amador señaló una Villa como punto de partida, lo que hace suponer se trataba del Villa de Cos. Señaló el contexto político, social y religioso de aquel lugar: las largas distancias que había entre una y otra población, así como las pocas personas que las habitaban. La peculiar interpretación del autor evidenciaba sus ideas liberales: su desprecio al régimen santanista, además a la reproducción de las prácticas y formas asociativas del Antiguo Régimen; es decir, las que se oponían al pretendido sistema republicano, democrático y moderno.

En el Apocalipsis, Amador utilizó herramientas literarias como las metáforas para señalar a las corporaciones de “detractoras” e “interruptoras del progreso”. Presentó a dos personajes a través de un diálogo similar al de Virgilio y Dante en *La divina comedia*, en donde uno guiaba al otro por un viaje y le exponía -en este caso-, problemáticas políticas, religiosas y sociales del entorno zacatecano.

El *Sansculote* representaba a las clases bajas, campesinas, artesanas y obreras que formaron parte de la Revolución Francesa; de otro modo, mencionaba también a la burguesía

¹⁷⁵ Habitus religioso: principio generado de todos los pensamientos, percepciones y acciones, según las normas de una representación religiosa del mundo natural o sobrenatural. *Ibíd.* p. 70

y a la aristocracia, pero con una crítica constante. El guía que en este caso era un ángel llamado “patriotismo”, era la representación alegórica de la nación mexicana, con la función de resaltar sus males y quiénes los provocaban. Ambas figuras tuvieron la capacidad de exponer, evidenciar y señalar a las corporaciones que por tanto tiempo habían sido indiscutibles a la opinión pública, enfocándose en las acciones de los sacerdotes.

La incomodidad que generó el escrito de Amador entre las élites, arrojó una serie de apreciaciones en donde el autor era presentado como el hijo rebelde, pues “echaba en cara a sus padres una dosis de verdad”. En el fondo, esta obra quizá buscaba la restauración de un orden perdido, o la oportunidad para burlarse de aquellos que tenían un “temor singular a todo lo que avanza, a todo lo que se mueve, a todo aquel que habla, a todo aquel que piensa, y para exponer ideas”.¹⁷⁶

El *Sansculote* debió tener tal impacto en la vida pública, que el obispo Vereá de San Luis Potosí, pagó una buena suma de dinero por el mayor número posible de ejemplares, que terminarían siendo depositados en el fuego, intentando que las ideas revolucionarias de ese folleto no fueran propagadas.¹⁷⁷

Después de haber comenzado el viaje, el Ángel Patriótico mostró al Sansculote un templo que describió como celestial, en donde pudo observar a los personajes más ilustrados de la historia humana: Aristóteles, Platón; Leibnitz, Condorcet, Voltaire, D’Alembert, Hume, Rousseau, Kant, Wolf, Newton, Buffon, entre otros. También héroes como Washington, Hidalgo y Morelos y, hombres dedicados al arte como Miguel Ángel, Rafael y Rossini.¹⁷⁸ Es importante remarcar el conocimiento que tenía Amador de estos personajes, principalmente

¹⁷⁶ Balandier, Georges, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, México/Bueno Aires/Barcelona, Paidós, 1994, p. 62

¹⁷⁷ Amador, E., op., cit., p. 456

¹⁷⁸ Amador, J., *El Apocalipsis o revelación...* op, cit, p. 11-15

de los filósofos ilustrados que, al igual que Otero y Ocampo, retomaron sus ideas para sustentar su postura liberal.

De este sitio, el ángel patriótico condujo al Sansculote a un paraje árido, desolador y triste, al que llamó “Imperio de la muerte”. En éste, se encontraron con tres pirámides formadas por esqueletos de las víctimas de guerras y conquistas, las cuales estaban custodiadas por tres bestias que representaban el fanatismo, la ambición y el despotismo. En el sitio dijo haber visto a grandes estrategias militares, que por su ambición, habían provocado muchas pérdidas humanas, entre ellos se encontraba: Alejandro el grande, Julio César, Napoleón, Atila y otros; también estaba Constantino, al que refirió como “hijo mimado de la Iglesia”¹⁷⁹, Juan XII y Alejandro VI, de quien agregó: “cuyos horrores no tienen ejemplo en los anales de la Iglesia”;¹⁸⁰ Fernando el Católico, Torquemada y Felipe II; también, los diferentes conquistadores que colonizaron América.

En el viaje pudo describir las riquezas de México, resaltando la falta de inversión para explotarla y la escasa población en el norte del país. Las analogías buscaban equiparar los problemas de México con animales mitológicos de la antigua Grecia; según esto el Estado se encontraba amenazado por un monstruo de tres cabezas coronadas de hierro, con “tres cuerpos diferentes, dos brazos cada uno, unidos por la cintura a un tronco común, cuyo abultado vientre se saciaba con la sangre, el sudor y las lágrimas del pueblo que tenía a la vista. Con un pie oprimía a una grande y bella águila y con el otro pisoteaba un gorro frigio”,¹⁸¹ elementos que simbolizaban a la patria y la libertad.

¹⁷⁹ *Ibíd.* p. 18

¹⁸⁰ *Ibíd.* p. 19

¹⁸¹ *Ibíd.* pp. 21-22

Éste era alimentado por tres clases de personas: militares, nobleza y clero. Estos tres grupos debían ser el apoyo de las garantías individuales, no obstante, se habían convertido en la hidra que absorbía las sustancias del pueblo, rompiendo los pactos sagrados y abusando de la ignorancia. Por ello, el genio decía tener una lucha constante con ese monstruo, que había convertido a los mexicanos en una manada de burros, pacientes e ignorantes, porque convenía a sus ambiciones.¹⁸²

Amador señaló a través del ángel patriótico a varios eclesiásticos y papas como parte de la desmoralización. Por ello, era consciente que sería tachado de hereje, socialista e impolítico; al tiempo que continuarían pasando por alto males ocasionados a los patrióticos, nacionalistas y liberales.

El genio tenía como objetivo central desenmascarar a los “hipócritas y dar cuenta al pueblo de la conducta -observada hasta entonces- de los gobiernos y los ministros de culto”; pero no usó un lenguaje político ni teológico porque, en su perspectiva, el pueblo era iletrado e ignorante. Por esa razón, el Sansculote que era considerado como un “patriota de petate” debía ser quien difundiera el comunicado.¹⁸³

En su obra, Amador buscaba inspirar a los habitantes de la nación un sentimiento de filantropía y amor a la patria. Se había dado cuenta que, al concluir la guerra de Independencia, “la discordia, la ambición y el fanatismo” habían comenzado a destruir lo que había costado con tanta sangre. Por ejemplo, la Constitución de 1824 mantenía contraprincipios de libertad como el servilismo, además de resguardar abusos, títulos y privilegios del clero, nobleza y ejército.¹⁸⁴

¹⁸² *Ibíd.* p. 24

¹⁸³ *Ibíd.* pp. 24, 27.

¹⁸⁴ *Ibíd.* p. 29

Esperaba que se llevaran a cabo reformas que abolieran los fueros y coartaran los excesos de las corporaciones, para defender a quienes se opusieran a los intereses de estos grupos que, solían destituir a hombres honrados y colocar a sus favoritos, aunque fueran ineptos.

Por ésta y otras razones, Amador fue tachado de revolucionario y socialista. Criticó fuertemente la indiferencia con que la “nobleza” mexicana veía los padecimientos del pueblo. Según él, los nobles mostraron un apego al cristianismo, al tiempo que insultaban, sin miramiento, la miseria del otro. Por lo que, era pertinente el papel que tenía el pueblo servil como mayoría:

¿Qué haréis cuando os falte su poderosa fuerza física a la que sólo podéis oponer otra moral, que tan mal empleáis contra ella y no cuenta con más apoyo que el de vuestros inveterados abusos? ¿Qué haréis cuando ese pueblo miserable, reducido por vosotros a la indigencia, llegue a conocer sus derechos? Vuestra delicadeza no puede acostumbrarse a la fatiga, si sois aptos para el trabajo, entonces ellos serán los fuertes y vosotros los débiles.¹⁸⁵

Su lucha correspondía al contexto político y social del momento, que buscaba terminar con los privilegios arrastrados de una época. Para los liberales, esta situación se intentaba mantener por los conservadores que buscaban, según Amador, la paz a través de un rey, en quien veían la figura patriótica que los había abandonado. Por lo tanto, los liberales se pronunciaban contra el regreso de la monarquía, así como de una nobleza en la que se encontraban “diezmeros viejos, mayordomos de monjas, cofradías y algunas matronas ancianas”,¹⁸⁶ para erradicar la influencia que el cuerpo eclesiástico tenía sobre sus servidores y feligreses.

¹⁸⁵ Ídem.

¹⁸⁶ *Ibíd.* p. 35

Amador sabía lo difícil que sería reformar al clero, quien tomaba todo tipo de crítica como si se atacara la fe o a la disciplina de la Iglesia:

¿cómo podéis imaginar, temerarios, que yo ataco la religión cristiana, esa religión sublime, santificada por la víctima del Gólgota, que proclama los derechos de la igualdad fraternal, que es la base firme en que se apoya toda asociación justa, y cuyos principios filantrópicos os enseña la abnegación de sí mismos para consagrar todos vuestros cuidados, todos vuestros actos, al bien común de vuestros hermanos? Una cosa es la religión, otra cosa son sus ministros; si éstos son buenos, la honran y llenan la mente de su divino institutor, y si malos, la desacreditan haciéndose dignos del castigo y la execración.¹⁸⁷

Como se mencionó, describió a la institución eclesiástica como un cuerpo gangrenado desde el pontífice romano hasta el ministro del altar. Propuso una reforma que guiara a la iglesia a sus tiempos primitivos, cuando no poseía bienes ni lucraba con los sacramentos y pudiera renunciar a las vanidades mundanas y derrumbar su jerarquía. Esta propuesta le mereció el mayor número de críticas, principalmente por haber cuestionado el poder temporal de los papas, quienes, a su parecer, buscaban controlar asuntos del gobierno:

¿con qué derecho han pretendido los papas abrogarse el dominio temporal, y por qué hasta en el día son los soberanos de Roma; esto es, de los Estados pontificios? ¿Por qué existe todavía ese fenómeno, esa anomalía en la religión cristiana? La respuesta no es muy difícil: porque no quieren soltar la presa que tienen en sus manos, porque es necesario que las ganzúas espirituales estén unidas con las llaves del cielo, no obstante, las palabras que os repito del evangelio: “Mi reino no es de este mundo: ninguno puede servir a dos amos”.¹⁸⁸

Su crítica fue dirigida particularmente al Papa Pío IX, quien dio indicios de un perfilamiento en la corriente del liberalismo y de quien se esperaba un cambio en sus políticas, pues se había enfrentado a conflictos durante los primeros años de su administración: por ejemplo,

¹⁸⁷ *Ibíd.* p. 37

¹⁸⁸ *Ibíd.* p. 40

el de Austria, cuando se intentó unificar Italia. Sin embargo, según Amador, Pío IX demostró ser igual que sus antecesores:

¿Qué ha hecho el rey- pontífice, Pio Nono? ¿Ha dispuesto la reunión de un concilio general, que tanto necesita la república, o mejor dicho, la monarquía despótica- cristiana, o siquiera alguno provincial en México, para arreglar la disciplina tan relajada en el día, y puesto a disposición de los obispos a tanto fraile poltrón y vicioso, que hacen falta para administrar los sacramentos en las poblaciones remotas? No. ¿Ha mandado abolir el odioso pago de dispensas para matrimonios, que sólo pueden contraer los ricos porque aprontan la pitanza? No. ¿Ha derribado la jerarquía sacerdotal tan opuesta al espíritu humilde del evangelio, conservando tan sólo la unidad de la Iglesia? No. ¿Ha puesto a disposición del gobierno civil a los eclesiásticos delincuentes para que sus delitos no queden impunes y la vindicta pública sea satisfecha? No. ¿Ha decretado el matrimonio de los eclesiásticos para evitar sus escándalos? No. ¿Y no valía más hacerlo así para que éstos se levantaran sin culpa del lecho de sus mujeres legítimas y no del de sus queridas o concubinas, manchados con adulterios y sacrilegios, a celebrar el adorable sacrificio de la misa en presencia misma de los testigos de sus crímenes? Sí. Por último, ¿se ha despojado él mismo del cetro de la tierra para empuñar solamente las llaves del cielo? No. ¿Pues qué ha hecho entonces?¹⁸⁹

Amador mostraba la serie de conflictos en los que el clero estaba involucrado, cuando a su parecer sólo debía estar ocupado en las labores evangélicas. Como consecuencia, evidenció la poca presencia eclesiástica fuera de las ciudades: “¿qué hacen los obispos para contener tantos desórdenes y abominaciones, y moralizar e instruir a su rebaño?”¹⁹⁰ Criticaba a los jefes por hacerse visibles sólo en funciones de las catedrales, para darles un aire imponente con su presencia; al igual que lo hacían cuando asistían a procesiones de etiqueta, para mezclarse con la aristocracia seglar y eclesiástica.

Así, según Amador, los párrocos y ministros desplumaban a sus feligreses y escandalizaban al pueblo con sus vicios, ante esto, el obispo no se atrevía a visitar su diócesis, y si lo hacían, era sobre ocasiones muy específicas.¹⁹¹

¹⁸⁹ *Ibíd.* p. 41

¹⁹⁰ *Ibíd.* p. 45

¹⁹¹ *Ibíd.* p. 46

nada remedian las parroquias con su presencia, por lo que han tomado el partido más seguro de encerrarse en sus palacios, pues en todo, obra en ellos la prudencia. Basta con que al ascender al solio episcopal regalen algunas pastorales llenas de unción y caridad de palabras que nunca oye la mayor parte del pueblo, lo cual no es gran desgracia, porque si las viese no encontraría en ellas el alivio pecuniario que tanto necesita; de manera que este generoso obsequio sólo sirve para descargo de la misma conciencia de vuestros cristianísimos preladados.¹⁹²

Sobre este tema, Gabriela Díaz Patiño retomó un informe presentado al Papa en el año de 1851, donde se aseguraba que:

el clero secular de la capital, es muy bueno, generalmente hablando. Pero, en los curatos parece estar bastante abandonada la predicación, y esta omisión es una de las principales causas de la grande ignorancia, desmoralización, y en muchas partes hasta superstición de los indios. [...] Lo que es más deplorable en los clérigos, es la ignorancia y corrupción de los vicarios de los curas. [...] La escasez de clérigos para esas administraciones penosas, la demasiada indulgencia de los preladados y el corto número de jóvenes, bien educados, que se dedican al estado eclesiástico, son las causas de un mal, cuyas consecuencias son incalculables.¹⁹³

A través de esa crítica, Juan Amador pudo advertir la escasa labor evangélica realizada por el clero, señalando que la inmoralidad surgía del mismo cuerpo eclesiástico. Esto debido a que había frailes que visitaban ferias y paseos; o “vivían públicamente con sus concubinas, o abusaban del santo tribunal de la penitencia para deshorrar a la casada o prostituir a la doncella”.¹⁹⁴

Dichos frailes solían negar el apoyo a sus feligreses en necesidades mínimas, pese a la cantidad de pobres existentes: en lugar de auxiliarlos con alimento los corrían de las

¹⁹² *Ibíd.* p. 47

¹⁹³ Díaz Patiño, G., *op. cit.*, p. 163

¹⁹⁴ Amador, J., *op. cit.*, p. 47

puertas. Lo mismo cuando presentaban un cadáver para realizar una misa y recibían como respuesta: “Si no me pagas, fullero, cómete a tu muerto”.¹⁹⁵

De los males que aquejaban a México, Juan Amador supuso que el origen se encontraba en el “partido retrógrado, representado por el clero, la nobleza, el ejército y toda esa chusma inferior que milita bajo sus banderas”.¹⁹⁶ Advertía sobre las constituciones defectuosas de estos, con muchas restricciones que impedían el desarrollo de la grandeza pública. Asimismo, la administración de hacienda y justicia había sido un hogar de pillos y agiotistas, de los que esperaba confiscar sus bienes y castigar todos los delitos cometidos antes de que se marcharan al extranjero, como lo habían hecho otros.

A razón de los males que producía el partido conservador y sus allegados, propuso, como en el Plan de Ayutla, un proyecto que debía darse a conocer a todos los mexicanos para que pudieran defenderse de los males que le aquejaban, mismo que se apegaba al de Ayutla.

Además de castigar a los seguidores del partido enemigo dejándolos sin empleo para evitar sus intrigas en las elecciones. De este modo, sería posible el triunfo del sistema democrático popular, que debía regir a partir de entonces en la República. El respeto a los resultados que arrojaran las elecciones¹⁹⁷ sería favorable para los derechos del hombre, el desarrollo del progreso y la civilización; esperaba, además, se respetaran no tanto por la intervención del partido contrario, sino por la costumbre que había entre los liberales de separarse tras los comicios.

¹⁹⁵ Ídem. Cita famosa para entonces en Michoacán, que llevó a Melchor Ocampo a proponer sus “Observaciones parroquiales” en 1851, en las que planteaba poner al clero a sueldo directo del Estado, buscando tener mayor control sobre los ingresos de la iglesia. En las notas hechas por Ángel Pola en la recopilación de las obras de Ocampo, en 1900, aseguró que éste había determinado hacer su petición por el control del clero debido a que, un dependiente de apellido Campos pedía sepultura gratis para el cadáver de uno de sus hijos, a lo cual, el cura respondió no poder hacerlo porque de eso vivía, entonces el pobre hombre le preguntaba afligido: ¿Qué hago con mi muerto señor? Y el cura le contestó: Sálalo y cómetelo”. Ocampo, Melchor, op., cit., pp. 3- 4.

¹⁹⁶ Amador, J., p. 55

¹⁹⁷ Ídem.

Al igual que Otero, Amador veía un gran defecto en la joven nación: la falta de unidad nacional debido a la inexperiencia. Por esta razón, pedía al partido liberal se uniera y depusiera “sus querellas particulares para oponer una barrera inaccesible en la que se estrellen la audacia y maquinaciones de los conservadores”, pues tal parecía que luchaban unidos por desterrar al despotismo pero llegado el triunfo se destrozaban mutuamente.¹⁹⁸ Dicho planteamiento quedó anulado cuando Amador participó junto a Vidaurri en el plan que buscaba derrocar al gobierno general y al de Zacatecas que encabezaba Victoriano Zamora, quien había destituido al régimen santanista en la entidad.

La propuesta que atacaba directamente a la corporación eclesiástica era la abolición en los pagos de sacramentos. Por su parte, en la corporación militar se buscaba dar de baja a quienes perjudicaran a la población, esperando re-educar a sus integrantes.

Apoyaba la exclaustación del clero regular para que quedara en manos y disposición de los obispos, quienes señalarían el sitio a donde debía ser enviado. Igualmente, vigilaría que el clero secular cumpliera con lo referente a su ministerio y, en caso de ser necesario, se castigarían sus delitos; por ejemplo, las provocaciones que hacía al pueblo valiéndose de su cátedra y “otros detestables medios para alarmarlo contra el gobierno o contra los ciudadanos que trabajan para la propia felicidad de aquel”.¹⁹⁹

Los reglamentos expuestos por Amador, buscaban tener mayor control sobre quienes ostentaban el poder. Sobre la guardia nacional, proponía no dejarla como fuerza relegada y sublevada sino como una efectiva para cuando fuera necesaria. Dicho grupo debía vestir de “manera sencilla, sin matices de colores, bordados, ni galones, haciendo preciso recordar que

¹⁹⁸ *Ibíd.* p. 60

¹⁹⁹ *Ídem.*

de la honradez, aptitud y patriotismo de sus jefes y oficiales, depende la subordinación y moralidad de la tropa”.²⁰⁰

Acerca del gobierno general y particular, Amador proponía que buscaran la manera de que:

sus diputados, senadores y otros empleados, puedan subsistir cómodamente sin necesidad de sueldo, sirvan gratuitamente esos cargos, y a los que no estén en este caso, sujetarlos al menor posible, atendiendo a la economía que conviene introducir en la hacienda pública, a que los jueces y demás vocales de los ayuntamientos siempre han desempeñado sus encargos concejilmente.²⁰¹

En caso de que diputados, senadores y otros empleados se doblegaran para entorpecer o contrariar el cumplimiento de las leyes, deberían recibir un castigo ejemplar y vigoroso. Los títulos de distinción quedaban abolidos, refiriéndose al presidente de la República como un humilde ciudadano.

Ponía énfasis en la tolerancia religiosa por considerarla como el método utilizado por naciones como Suiza y el vecino del norte para alcanzar florecimiento y modernidad, planteando aprovechar la experiencia que estas naciones habían adquirido.

El debate sobre este punto tomaba importancia cuando se veía como un respaldo a la colonización de los territorios del norte, que ya había denunciado por su escasa población. Con la colonización se buscaba defender dicho territorio de las incursiones bárbaras, como el caso de la tribu de los Cahiguas. Dicho grupo llegó en 1853 hasta la ciudad de Fresnillo donde, además de robar ganado, mató cerca de 50 personas; esto obligó a una cacería por parte de los hacendados, quienes llegaron a ofrecer hasta \$25 por cabeza. Además de colonizar y defender el norte, la tolerancia religiosa era necesaria para estimular el libre

²⁰⁰ *Ibíd.* p. 61

²⁰¹ *Ibíd.* p. 62

comercio, ofrecer garantías que motivaran a la inmigración extranjera y un buen sistema de colonización. Era necesaria una nueva división territorial y la promoción de la agricultura para el establecimiento de nuevas inversiones en la región.²⁰²

Para lograr lo anterior, era primordial que los mexicanos pudieran expresar con completa libertad sus pensamientos. No debía haber mayor restricción que el respeto a la religión y a la vida privada; al tiempo que se debía procurar el decoro a la moralidad. Para allanar el camino, Amador intentó demostrar que sus pretensiones no iban contra la religiosidad; sino, como ya se dijo, con el afán de reformar la estructura eclesiástica, que suponía debía encargarse más del evangelio que de los aspectos políticos. Planteaba distribuir de manera gratuita, aunque fuera una vez por semana, algunos folletos que pudieran instruir hasta las clases más inferiores sobre el “conocimiento de sus legítimos derechos y verdaderos intereses, preparándolos también a que admitan las saludables reformas que en el cuerpo eclesiástico se intentan hacer”.²⁰³

Fue parte de esta preocupación evangélica lo que llevó a Amador a separarse de la Iglesia católica. Consideraba que los eclesiásticos estaban preocupados por embaucar a los feligreses haciéndoles creer que los liberales tenían la intención de quitar la religión, provocando que los fieles católicos se defendieran a través de las armas; mientras que los “obispos, canónigos, curas y frailes, disfrutaban en paz y miran fríamente correr la sangre”.²⁰⁴

Antes de que Amador concluyera su texto, advirtió a la nobleza, ejército y clero que, si no acataba los reglamentos planteados, podrían sufrir el mismo destino que los franceses durante su revolución. Esto provocaría en México nuevas revueltas y pondría en peligro la

²⁰² Amador, E., op. cit., p. 437/ Amador, J. op. cit. pp. 60- 62

²⁰³ *Ibíd.* p. 64

²⁰⁴ *Ibíd.* p. 66

débil unión, permitiendo que otras poblaciones ocuparan los mares con numerosas escuadras, artillería y corceles de batalla.²⁰⁵

El temor se debía al recuerdo que habían dejado las diferentes invasiones extranjeras tras la Independencia. Principalmente el expansionismo mostrado por Estados Unidos y la guerra que se había llevado con ese país; el que, suponía, se aprovecharía de cualquier oportunidad para llevar a cabo nuevamente una avanzada por el norte, sin forma de contener su desenfreno.

De manera fatídica, Amador veía los riesgos que suponía una nueva invasión. En esta visión hipotética, los templos seguramente serían saqueados y profanados; entonces, el pueblo quedaría expuesto al capricho del invasor, reduciéndolo “a la más ignominiosa esclavitud, doblegando su débil cerviz bajo el yugo más pesado y odioso”.²⁰⁶

Este planteamiento era muy similar al hecho por la Iglesia católica durante la invasión norteamericana en 1846, en el que se prevenía a los mexicanos del expansionismo y religiosidad del país vecino. Sin embargo, podemos suponer que la intención de Amador era persuadir para que se sumaran las corporaciones al proyecto liberal y hacer frente a cualquier calamidad externa. Se advierte esto por la profunda admiración que mostró el autor al sistema político de Estados Unidos, de su democracia y tolerancia religiosa; además, por contar con la amistad de un estadounidense que justo había llegado durante la guerra.

Ante el clero y conservadores, los liberales como Amador fueron considerados como “anticatólicos y antisociales”.²⁰⁷ El padre franciscano fray José María Chávez, principal crítico del Sansculote, cuestionó la educación del autor por encontrarla contradictoria.

²⁰⁵ *Ibíd.* p. 69

²⁰⁶ *Ídem.*

²⁰⁷ Alma Dorantes, Zacatecas. *Uno obispado en ciernes...* op. cit., p. 138

Chávez subrayó que Amador se hacía llamar *sans culotte* (sin calzones), lo que significaba alguien sin dinero; sin embargo, esto parecía contradictorio porque había tenido la oportunidad de leer algunos libros para realizar su obra. Según el franciscano, estos libros no fueron suficientes, ya que parecía haberse apoyado sólo en los periódicos; por lo que era un hombre presuntuoso sin ser sabio. Por otro lado, aseguró que se trataba de un hombre necio y obstinado en materia de las ciencias: le sugería pedir prestado para comparar los libros que en verdad le instruyeran y mejoraran en los temas que trataba en su ensayo.²⁰⁸

Elías Amador señaló que su padre era un recurrente lector a las obras de Voltaire, Rousseau, D’Alamber, Kant, entre otros: “libros que conseguía prestados o podía comprar de vez en cuando con sus limitados ahorros”,²⁰⁹ recordando con esto a otros liberales como Otero y Ocampo, quienes también coincidieron con el gusto por estas lecturas.

A través del Sansculote, Juan Amador expuso las interpretaciones que había hecho de los filósofos ilustrados. Presentó un fatídico entorno político, religioso y social, que justificara la necesaria intervención de fuerzas liberales como había sucedido en las revoluciones europeas. Sin embargo, aunque el contexto parecía referirse principalmente al de Zacatecas, no se puede evitar hacer una comparación entre su postura y la de otros liberales como Ocampo y Otero. A esto, podemos agregar el conocimiento y pronta relación que tuvo con el Evangelio por impulso del Dr. Prevost; este personaje relacionó a Juan Amador con la American Bible Society y, más tarde, con la Iglesia presbiteriana de Filadelfia, tema que se verá más adelante.

²⁰⁸ Fr. José María Chávez. *Censura. Impugnación del folleto del C. Juan Amador titulado: El Apocalipsis o revelación de un sansculote*. Guadalajara. Agosto 17 de 1856, p. 29

²⁰⁹ El Faro, Tomo XVIII, 1 de marzo de 1902, Núm. 5.

1.4. Censuras a la imprenta y al radicalismo del Sansculote

Con la libertad de imprenta, las ideas revolucionarias encontraron mayor difusión; sin embargo, la mayoría se mantuvieron distantes de los asuntos religiosos, pues quienes lo hacían corrían el riesgo de ser señalados como inmorales y seguidores del liberalismo. Para eclesiásticos y conservadores –con la intención de moralizar y extirpar cualquier movimiento revolucionario–, se propusieron sancionar a aquella persona que publicara o difundiera un impreso con postura liberal: el acusado podía asumirse como enemigo de la iglesia.²¹⁰

Los temas que Juan Amador presentó en su folleto le orillaron a la persecución y censura. Las críticas que dirigió contra el cuerpo y la jerarquía eclesiástica lo integraron al juego por el monopolio de la fe. Perseguía el poder legítimo de modificar profundamente las prácticas religiosas y la visión del mundo de los laicos;²¹¹ a lo que encontró fuertes opositores entre las filas políticas y eclesiásticas.

Mientras que el texto de Amador era aceptado y reproducido en los diferentes espacios liberales, las autoridades religiosas lo señalaban como el enemigo de la nación. Buscaron que se censurara más allá del impreso; es decir, desde la impresión hasta su difusión. La condena que le se hacía al autor y su texto pretendía resaltar “la perversión” con la que alguien podía dañar a la sociedad; por lo cual, era necesario encontrar al culpable y “sacrificarlo” ante la opinión pública. La función de este acto de exhibición pública era el restablecimiento del orden, a partir de que la autoridad se reconociera como “no culpable y de que la colectividad, auto declarada inocente” reforzara su unión. El método era simple:

²¹⁰ Vieyra Sánchez, Lilia, *La voz de México (1870- 1875). La prensa católica y la reorganización conservadora*, México, UNAM/ INAH, 2008, p. 81.

²¹¹ Hugo José Suárez, “Pierre Bourdieu y la religión: Una introducción necesaria”, en: *Relaciones* 108, otoño 2006, vol. XXVII, p. 22.

usar todos los recursos imaginarios posibles y, en caso de ser necesario, mezclarlos con violencia para poder retomar los espacios del inconformismo, de libertad y cambio.²¹²

El franciscano José María Chávez, cura de la iglesia de Zapopan, fue el encargado de redactar la censura a *El Apocalipsis o revelación de un Sansculote*. Se refirió a éste como un texto lleno de “insultos contra las más distinguidas clases de la sociedad, [...] vertiendo sin prueba alguna doctrinas anticatólicas y antisociales”²¹³.

Según Bastian, el fraile resumió

todas las posiciones ideológicas tomistas del clero ante el pensamiento liberal radical. En contra del principio de igualdad, se defendía el orden natural y ‘las distintas posiciones en que la Divina Providencia ha colocado a los hombres en este mundo’, contra la afirmación de la soberanía popular, se aclaraba que la soberanía era Dios y no el pueblo”.²¹⁴

Chávez aseguraba que el autor sólo mostraba respeto y gratitud a la clase que lo defendía; además, no era “más que un miserable imitador de los herejes” intentando cambiar el respeto y el amor que en todos los tiempos había profesado la iglesia, por el escarnio y el odio”.²¹⁵ Asimismo, argumentaba que si el pueblo se encontraba en desgracia era por los males que los liberales habían llevado a la nación, motivando al clero a que multiplicara sus esfuerzos sobre la influencia que tenía con la sociedad.

La proliferación de textos que atacaban sin censura a las autoridades fue posible a la libertad de imprenta y su escasa regulación. Esto motivó la publicación de textos como el de Amador, que proponían la tolerancia de cultos, el comunismo, el ataque a la jerarquía eclesiástica y al celibato, el dominio temporal de los Papas, la independencia de la iglesia, entre otras cosas. Todo esto inspirado en los ilustrados franceses, con ideas sobre la igualdad y libertad, para advertir al pueblo sobre el despojo de sus bienes. Este tipo de críticas pusieron alerta al cuerpo eclesiástico, quien debió tomar cartas en el asunto a través de los impresos.

²¹² Baldier, G., op., cit., pp. 83- 84

²¹³ Fr. José María Chávez. Op, cit., p. 3.

²¹⁴ Bastian, J. P., Los disidentes... op. cit., p. 30

²¹⁵ Fr. José María Chávez. Op, cit., p. 4

Contra poniéndose a los conceptos modernos de libertad e igualdad que proponía Amador, el tomismo del cura de Zapopan se expresó en su idea de igualdad como una organización social que se daba sólo entre iguales:

yo no encuentro igualdad sino donde existen las mismas relaciones, y estas no son iguales entre los hombres: distintas son las posiciones en que la Divina Providencia los ha colocado en este mundo, y esas posiciones engendran distintos respetos, respetos que la naturaleza misma nos estimula a reconocer y no ultrajar; distintas son las posiciones del padre para con el hijo, del marido para con la esposa, del gobierno para con sus súbditos.²¹⁶

Para el padre Chávez, la naturaleza había creado a una sociedad diferente en donde había tributarios y tributados, como lo expresaba el evangelio. La igualdad era a través de la dignidad e imagen del creador, un derecho que no podía impedirse sólo por leyes justas.²¹⁷

Otros de los conceptos criticados fue el de filantropía y soberanía, por considerar que Amador no los había entendido o puesto en práctica. Según los eclesiásticos, no podía hablarse de soberanía popular cuando el gobierno no consideraba quién quería o no tomar las armas ante la opinión pública; no obstante, sí se había organizado a los civiles y militares para ir en contra del clero:

tan luego como derramáis impunemente nuestra sangre, tan luego como sobre los yertos cadáveres de los nuestros llegáis a asaltar los puestos de honor y de lucro, nos azotáis con vara de hierro, nos insultáis llamándonos populachos, abusáis de nuestra credulidad y os aprovecháis de nuestra miseria en las elecciones, que queréis llamar popular, y que no son sino el fruto de los torpes manejos e intrigas del partido que a la vez tiene el poder.²¹⁸

La clase política se había aprovechado del clero, al que después de comparar con un esclavo por financiar sus campañas, no era recibido en las casas de los políticos. El fraile se asumía, quizá por pertenecer a la orden franciscana, como parte de la clase “pobre”. Así que preguntó:

²¹⁶ *Ibíd.* p. 5

²¹⁷ *Ibíd.* p. 6

²¹⁸ *Ibíd.* p. 11

“¿por qué los que de entre vosotros gozan de una regular fortuna, no dan a sus hijos en matrimonio a los de nuestra clase? ¿Por qué no nos admiten en sus mesas? ¿Por qué ni aun a su habitación nos permiten la entrada? ¿No somos todos iguales?”²¹⁹

Las críticas hacia Amador y el grupo político que representaba continuaron, específicamente cuando se les señaló por no haber realizado ningún acto de filantropía. Se le comparó con la gestión institucional de la iglesia, pues mientras el grupo de Amador sólo se había servido de los fondos eclesiásticos cuando necesitaba salir de un compromiso la Iglesia católica había llevado a cabo trabajos de educación, beneficencia, hospicios, hospitales, etc. En este aspecto, el despojo de los bienes eclesiásticos perjudicaría su labor social y sólo quedaría la religión que, según el fraile, “nos inspira sentimientos de resignación en nuestras desgracias; y si nos arrebatáis este presente que nuestro Padre celestial nos ha hecho; la confusión, la rabia y la desesperación, serán los miserables frutos de vuestra filantropía”.²²⁰

Por su parte, el liberalismo consideraba a la tolerancia religiosa como necesaria para llevar a cabo una inmigración capaz de colonizar la zona norte del país. El sacerdote señaló que Amador sólo había retomado textos de la Ilustración para pronunciarse a favor de la tolerancia religiosa, sin tener en cuenta la realidad de los mexicanos. De llevarse a cabo dichas propuestas, no habría otro elemento unificador; además de contradecir las creencias religiosas de otros políticos moderados. La aplicación de la tolerancia era vista como una doctrina anti clerical y anti social, pues quienes la defendían mostraban “una ignorancia grosera de la Religión de Nuestro Señor Jesucristo, es decir la católica”.²²¹

²¹⁹ Ídem.

²²⁰ *Ibíd.* p. 13

²²¹ *Ibíd.* p. 16

Para el clérigo, la tolerancia refería siempre a un sentido negativo: no se planteaba la tolerancia de las virtudes, llevándole a ver con peligro la idea de querer llegar a Dios desde cualquier creencia, sin adherirse a una u otra. Por ello, consideraba que Amador había sido seducido por algún protestante o por la charlatanería de algún impreso, que lo llevó a publicar ideas destructoras sobre la iglesia.²²²

Señaló al autor y su obra como heréticas, pues atentaban contra varias disposiciones establecidas. Como el Concilio Florentino, que condenaba a los seculares por atreverse a criticar o proponer uno nuevo; además de la criminalización que hacía del clero. Sumado a ello, el franciscano respondió por qué la institución eclesiástica no contaba con un gobierno democrático: bastaba con un solo pastor supremo y su rebaño, indicando que no se podía ir en contra del sucesor de San Pedro. La jerarquía no sólo indicaba los puestos de mayor respeto, sino también la diferenciación entre los intelectuales: no todos podían ser expertos en las escrituras o en el Nuevo Testamento.

Amador proponía educar a todos los creyentes, para que así tuvieran la libertad de leer e interpretar la Biblia. En cambio, el padre Chávez reafirmaba que el conocimiento estaba destinado para algunos cuantos, para lo que citó un fragmento del Concilio de Trento para confirmarlo:

Cualquiera que afirmase que todos los cristianos son promiscuamente sacerdotes del nuevo testamento, o que todos gozan entre sí de igual potestad espiritual; no haría más que confundir la jerarquía eclesiástica, que es en sí, contra la doctrina del bienaventurado S. Pablo, todos fuesen Apóstoles, todos Profetas, todos evangelistas, todos Pastores y todos Doctos. Movido de esto, declara el Santo Concilio que, luego a este orden jerárquico, los obispos que han sucedido en lugar de los Apóstoles; que están puestos por el Espíritu Santo, como dice el mismo Apóstol, para gobernar la misma Iglesia de Dios; que son superiores a los Presbíteros; que confieren el Sacramento de la Confirmación; que ordenan a los ministros de la Iglesia y pueden ejecutar otras muchas cosas, en cuyas funciones no tienen potestad alguna los demás

²²² *Ibíd.* p. 40

ministros de orden inferior, enseña además el Santo Concilio, que para la ordenación de los obispos, de los Sacerdotes y demás órdenes, no se requiere el consentimiento, ni el voto, ni la autoridad del pueblo, ni de ninguna potestad secular, ni magistrado, de modo que sin ella queden nulas las órdenes.²²³

Entre los señalamientos que se hacía al autor del Sansculote, estaba el acto de aprovecharse de la ignorancia del pueblo en temas religiosos. Principalmente porque éste se relacionaba con las asociaciones encargadas de repartir biblias protestantes, de donde había sacado muchos de sus argumentos y los había usado a su conveniencia.

Al igual que Ocampo, Amador había criticado el cobro de los sacramentos. Así como el sacerdote de Maravatío, el de Zapopan justificó que las misas no se vendían; lo que se recibía no era justamente una limosna, sino un sueldo justo que estaba prescrito en la naturaleza divina y eclesiástica. Debido a esta crítica, cuestionó si acaso se juzgaba de la misma manera a los jueces, diputados y demás servidores por cobrar sus servicios. Supuso entonces que las pretensiones del gobierno eran privar a la iglesia de los derechos con que contaba, destruir todo lo que tuviera relación con Dios y, por ende, destruir al clero, infamándolo y posteriormente empobreciéndolo.²²⁴

Para defenderse del proyecto desamortizador, acudió a diferentes Concilios que advertían la imposibilidad de quitar o destruir el patrimonio de la Iglesia. Solamente la Iglesia podía emprender estas acciones para sí misma, según el Canon 24 del Concilio de Calcedonia: “los monasterios y casas religiosas que fueron una vez consagradas a Dios deben ser perpetuas, y no pueden ser ya habitación de seglares”. También agregó lo que se dijo en el Concilio de Agde: “ningún eclesiástico, ni secular, puede volver a tomar aquellos bienes que él mismo dio, o sus mayores dejaron a la Iglesia [además de que] en caso de necesidad y

²²³ *Ibíd.* p. 47

²²⁴ *Ibíd.* p. 93

conveniencia, pueden los obispos, no otros, enajenar los bienes de la Iglesia; pero ha de ser con el consentimiento de dos o tres obispos circunvecinos; y que toda enajenación hecha de otro modo, es inválida”.²²⁵

Las propuestas de exclaustación o supresión de las órdenes monásticas eran un proyecto de las herejías y filosofismo: sabían que era en los monasterios en donde se frenaba todo embate ideológico que iba contra la religión católica; sin estos, tendrían el campo libre para difundir ideas²²⁶ como las socialistas o comunistas que, según el autor de la censura, “es imposible pueda existir una sociedad sin la desigualdad”, pues fue la misma naturaleza quien colocó ese sistema incuestionable, “que lo que se adquiere por el propio trabajo o industria da un derecho de disponer de aquello mismo como mejor plazca”.²²⁷

El padre Chávez se limitó a defender a la Iglesia y a la religión católica en 114 páginas, sin adentrarse en los temas militares y de la “nobleza”, consideró que serían ellos mismos quienes podrían “desmentir a la faz del mundo entero, las calumnias con que se pretende hacerlas odiosas a la sociedad”.²²⁸ Basó sus argumentos en muchos de los filósofos liberales citados por el propio Amador, con lo que pretendió contradecirlo: citó a Voltaire, a quien consideró como el jefe de todos. Su intención no era dar a conocer o instruir a sus lectores sobre la filosofía liberal, -que por mucho tiempo había prohibido: buscaba en cambio dar a conocer, por orden del obispo de Guadalajara, sus ideas dando pie, al igual que el texto de Amador, a que los filósofos ilustrados y el evangelio estuvieran al escrutinio de los asiduos lectores.

²²⁵ *Ibíd.* p. 89

²²⁶ *Ibíd.* p. 105

²²⁷ *Ibíd.* p. 112

²²⁸ *Íbíd.* p. 113

Los ataques liberales contra la Iglesia católica fueron *in crescendo*. Condujeron a que sus defensores buscaran y usaran las mismas herramientas que sus contraatacantes; por ejemplo, folletos o periódicos como *La Restauración del Orden*, en su publicación del 11 de diciembre de 1859, dijo que el partido liberal era más un provocador que estabilizador: “en vez de procurar cortar el cáncer que aquejaba a la República en 1855, no sólo lo reagravó con sus tropas, y exageradas providencias en todos los ramos de la administración pública, sino hasta en las cosas muy ajenas a la política”.²²⁹ Posiblemente esto lo refirió a causa de todas las disposiciones que se hicieron en contra de la Iglesia, preguntándose cómo había cambiado Zacatecas desde la entrada del gobierno progresista.

También hicieron una analogía con el gobierno estatal de 1855 que, aunque fuera militar, conservaba algo de las “buenas costumbres, decencia y espíritu público, algo de moral y una religión aún intacta”.²³⁰ En 1859 decían:

pero hoy ¿qué nos queda de todo esto? Nuestras costumbres han tocado casi a la ferocidad; el encono, el derramamiento de sangre, la destrucción, la invencible antipatía entre las familias por causa de los partidos, la ninguna confianza y falta de relaciones por ese mismo motivo, forman hoy el carácter de la mayoría de los zacatecanos. La decencia pública se ha visto relajada hasta el último grado, pues algunas personas que no debían figurar sino como capataces de galeotes, las hemos visto encargadas a las supremas dignidades; y los zacatecanos sumisos y respetuosos, hasta el grado de tener con esas personas intimas relaciones, y no desdeñarse de servir las y auxiliarlas en los graves compromisos de la situación que las rodea.²³¹

Los zacatecanos eran considerados sumisos y respetuosos; incluso con los allegados al poder político quienes, para su gusto, debían figurar sólo como capataces o reos. No obstante, se

²²⁹ A. P. Z. Área: Disciplinar. La restauración del orden. Periódico oficial del departamento de Zacatecas, no. 5, T. I. Domingo 11 de diciembre de 1859. p. 1

²³⁰ Ídem.

²³¹ Ídem.

manténían las relaciones de fraternidad, pues la apatía o indiferencia era más egoísta y sustituía el espíritu público.²³²

El periódico *Restauración del Orden* dedicó varias páginas al Gral. Antonio Vélez, como uno de los actores principales; a Jesús González Ortega, como el antagonista, que definían como el “hombre perdido y esperanza de la demagogia”. La publicación enfatizaba la importancia que éste tenía para la ciudad de Zacatecas, lugar donde se desarrolló y tomó fuerza el liberalismo; con esto, se generaba la necesidad de que el Gral. Vélez terminara con “la chusma liberal”.²³³

Éste periódico fungió como la voz del partido conservador, por lo que debía enfatizar los aspectos negativos del oponente, así como lo débil de su ideología. Esto lo justificaban diciendo que “el partido del temible Ortega no infunde ya temores de ningún género; y la otra, que no es la mayoría de los zacatecanos [...] los que se oponen a que se establezca un gobierno de orden, de progreso y de justicia”.²³⁴

Este periódico criticó a los liberales zacatecanos que se hacían llamar progresistas e ilustrados, pues el hospital de San Juan de Dios se había “convertido en una inmunda cloaca, penetradas sus paredes de miasmas pútridos que en vez de aliviar al afligido doliente que llegaba a sus puertas, lo infiltraban por el contrario de la corrupción y de la muerte”.²³⁵

Señalaban también las persecuciones a católicos y conservadores, a pesar de que proponían la tolerancia de cultos:

Un gobierno ateo y por lo mismo indiferente en materia religiosa, perseguidor de los ministros de culto, y ladrón de las cosas sagradas no podría tener ni un recuerdo siquiera a favor de un hospital; por el contrario, para un gobierno cristiano, un gobierno que tiene la conciencia de su misión y de su propia

²³² Ídem.

²³³ Ídem.

²³⁴ Ídem.

²³⁵ *Ibíd.* diciembre 22 de 1859. No. 8. p. 1.

dignidad, la primera obra de sus manos es extenderlas con profusión en beneficio de la humanidad. Esta notable diferencia se funda en que el primero no aspira, no ve, no toca más que lo que se agrupa a su rededor; la necesidad del momento y el goce de las cosas materiales; por que las espirituales como son la gloria, la conciencia del bien obrar, las recompensas presentes y futuras, los sentimientos de caridad que abriga la misma religión son el norte principal del segundo, la guía de su conducta y los desahogos de su propio corazón.²³⁶

El impreso sirvió tanto a liberales como conservadores para llevar a cabo su defensa y ataque. Con el triunfo liberal se evidenció la proliferación de periódicos que tomaban una postura, al tiempo que la población -instruida y la que no lo estaba- tuvo su propia participación en el espacio público a través de los debates o lecturas que se hacían de las notas en voz alta.

Los temas publicados fueron cada vez más secularizados. La censura tuvo su función a partir de la discusión y denostación impresa. Temas tabúes como filosofía ilustrada, tolerancia y libertad de culto, fueron aumentando su presencia en el espacio público, permitiendo de alguna manera que la información y conocimiento tuviera mayor alcance.

El texto de Amador y su censura, más que advertir sus peligros, permitió conocer desde diferentes materias (política y religiosa), tópicos que no habría sido posible discutir públicamente. *El apocalipsis o revelación de un Sansculote*, irrumpió en la sociedad zacatecana; sacudiendo y cuestionando una cosmovisión religiosa y corporativa; abriendo brecha para que los liberales moderados se cuestionaran de manera desapegada a sus creencias religiosas, el trabajo y función de los sacerdotes; satisfaciendo planteamientos que, de manera natural, se habían suscitado entre una población crítica del cuerpo eclesiástico, al que veían alejado del pueblo y de sus principios evangélicos.

En contraparte, los impresos que intentaban callar estas voces fueron conscientes del hecho cuando vieron al enemigo de frente. Un enemigo que no sólo los estaba atacando, sino

²³⁶ Ídem.

que estaba respaldado por las leyes y que, además, estaba acompañado de nuevas opciones asociativas que permitían una crítica basada en la lectura bíblica.

1.5. De la tradición a la libre interpretación. Secularización del libro sagrado.

Desde la Colonia hasta las primeras décadas del México independiente, la religión católica había mantenido la protección del Estado como herencia del regio patronato: eran exaltados los valores espirituales del catolicismo, en contraste con los errores del protestantismo en Europa. En 1561, un arzobispo granadino dijo al rey Felipe II no haber encontrado o visto en la Nueva España infección luterana; sin embargo, era necesario mantener ciertas precauciones, por ejemplo: “que los indios no tuvieran acceso a la lectura de los sermonarios ni a obras devocionales que pudieran fácilmente malinterpretar”.²³⁷

Durante el periodo colonial, el flujo protestante en México fue casi nulo; no obstante, en el tercer concilio provincial mexicano se insistió en la “instrucción de la doctrina cristiana, a través de la pastoral, catequesis y confesión”. Asimismo, erradicar las idolatrías “y supersticiones sobre todo en los indios, insistiendo con gran rigor y fuertes penas en lo decretado por el primer concilio mexicano, tanto en la destrucción de ‘ídolos’ y templos, como en la regulación de ciertas danzas y ‘juegos’”.²³⁸ Este concilio provincial se mantuvo vigente hasta fines del siglo XIX, cuando se realizó otro debido a que el cuarto concilio, realizado en 1771, nunca llegó a ser revisado y aprobado por Roma.

A través de los reglamentos establecidos en este cuarto concilio, se puede entender que éste dejó huella en las preocupaciones que había por las consideradas herejías. Con él, se entiende por qué la labor realizada por las misiones extranjeras en México creó un

²³⁷ Mayer, Alicia, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, FCE/UNAM, 2008, p. 50

²³⁸ Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.), *Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)*, México, UNAM/ Instituto de Investigaciones Históricas, 2005, PDF, p. 11

conflicto dogmático en el clero. Por ejemplo: en la predicación se había prohibido ahondar de manera particular o privada en la lectura de los libros sagrados, ya que esto podía ocasionar una libre interpretación de las escrituras, tarea que estaba permitida a unos cuantos dentro del cuerpo eclesiástico.

En caso de que algún sacerdote se tomara la libertad de llevar a cabo dicho acto sin el consentimiento o preparación de sus superiores, el obispo lo privaría de llevar a cabo su predicación. Por esta razón, los sermones debían ser previamente examinados y aprobados, con lo que se buscaba evitar fraudes y difusión de ideas erróneas. Dicha labor era exclusiva de los Doctores de la iglesia y Santos Padres, quienes tenían permitido estudiar e interpretar las Sagradas Escrituras y Misterios de la Religión. No debían imprimir en lengua vulgar los libros o tratados pertenecientes a la religión sin previa aprobación. Además, quedaban prohibidos los libros obscenos por considerar que tenían el veneno de la concupiscencia (lujuria), la que se creía que se introducía en el alma a través de la lectura.²³⁹

Sobre la jerarquía eclesiástica, los reglamentos del Cuarto Concilio decían que “los superiores debían guardar su fama y crédito más que los inferiores; por lo tanto, obispos, Prelados y Magistrados, no reprenderán agriamente en público”. Si debían hacerlo, lo harían en privado o con las autoridades civiles como intermediarias, pues los sacerdotes eran la sal del pueblo; de manera que la doctrina enseñada debía ir acompañada con el ejemplo y santidad de la vida que predicaban.²⁴⁰

²³⁹ La utilidad de los sermones era: evitar los discursos vanos, y las explicaciones sobre algún misterio de fe estarían basadas en el Evangelio o Doctrina cristiana, usando los medios discursivos más fáciles y convenientes. Concilio Provincial Mexicano IV. Celebrado en la Ciudad de México el año de 1771. Se imprime completo por vez primera de orden del Ilustrísimo Sr. Dr. D. Rafael Sabás Camacho. III obispo de Querétaro. Imprenta de la Escuela de Artes, 1898, p. 2.

²⁴⁰ *Ibíd.* pp. 2- 3

Sobre los impresos y lectura de libros, dichos reglamentos advertían que las penas se aplicarían en caso de que alguien adquiriera o difundiera un impreso que fuera prohibido: “por esto ninguno imprima, ni haga imprimir, ni saque de nuevo a luz, ni le sea lícito comprar, vender o retener cualquier libro, si estos no estuvieren apoyados por el ordinario, y con Licencia *in Scriptis* de él, pena excomunión y cincuenta pesos que se distribuirán en obras pías [...]”.²⁴¹ Aun cuando estos reglamentos no fueron establecidos e implementados como tal, sí dejaron muestra de las preocupaciones que había sobre la circulación de nuevas ideas o inquietudes por la interpretación bíblica.

Como se sabe, desde que se promulgó la Constitución de 1824, los políticos de ideología liberal comenzaron a debatir el poder que tenía la Iglesia católica, buscando su separación de los asuntos terrenales. Estos debates fueron en aumento, hasta provocar entre los más altos jefes de la iglesia pronunciamientos en contra de todo aquel que postulara cualquier idea separatista entre las instituciones civiles y religiosas.

Como tal, en 1846 el Papa Pío IX hizo notar los errores a los que se estaba enfrentando la política mexicana: no sólo versaban en la separación de la fe y la razón como muchos de los estados liberales habían estado haciendo, sino también los que atacaban a la religión cristiana y las autoridades de la iglesia, refiriéndose obviamente a “los intentos de las iglesias protestantes por expandir su doctrina: ‘tales son las sectas clandestinas salidas de las tinieblas para ruina y destrucción de la Iglesia y del Estado, condenadas por Nuestros antecesores, los Romanos Pontífices’”.²⁴²

Según Gabriela Díaz Patiño, el Papa Pío IX encontraba en el liberalismo el nacimiento del anticlericalismo que en muchos países se estaba desarrollando, pues eran éstos lo que

²⁴¹ *Ibíd.* p. 5

²⁴² Díaz Patiño, G., op., cit., p. 52.

“según el pontífice, estaban despojando a la Iglesia católica de los bienes y los derechos otorgados por su investidura, [además que] exaltaban el poder del Estado sobre cualquier otro, acusando a la Iglesia católica de retrógrada”.²⁴³

Por otro lado, al terminar el Constituyente en 1856, Pío IX pronunció en Roma una alocución que criticaba no sólo a la Cámara de Diputados por las presuntas ofensas que habían hecho al vicario de Cristo. Además, hizo notar los artículos que iban en contra de la religión y la crítica al fuero eclesiástico. Sobre la Constitución, advirtió que corrompía las costumbres y propagaba “la funesta peste del indiferentismo, admitiendo el libre ejercicio de todos los cultos y la facultad de emitir libremente cualquier género de opiniones y pensamientos”²⁴⁴, con lo que se pronunciaba entonces en contra de ésta y todo aquello que se opusiera a la religión católica, la iglesia y sus sagrados ministros y pastores.²⁴⁵

Al entrar en vigor la Constitución liberal de 1857, quedó claro el debilitamiento que se pretendía generar en la institución católica. En el artículo tercero, que antes definía a la religión católica como la protegida por el Estado, la delimitaba con “al César lo del César”; siendo la única obligación del Estado proteger el culto aunque no fuera católico.²⁴⁶ Estos cambios permitieron llevar a cabo los proyectos del liberalismo, que consistían en transformar culturalmente a la sociedad; aunque para ello debía antes apropiarse de lo que la Iglesia había ocupado por siglos, a saber: educación, administración de sacramentos (nacimiento, matrimonio, muerte) y lo más importante, la influencia ideológica.

²⁴³ *Ibíd.* p. 80. Esta postura se debía también a la creciente ideología liberal en Roma proveniente de Francia, la que ponía en discusión el poder temporal del papado. Ante el incremento de los debates, el papa Gregorio XVI había “condenado todas las libertades del espíritu (de conciencia, de palabra, de prensa, de pensamiento, etc.), había prohibido las versiones de la Biblia en lengua vulgar y había denunciado a las mismas Sociedades Bíblicas”. bloc.mabosch.info/wp-content/.../3.7.4.5%20CONCILIO%20VATICANO%20I.pdf (revisado 29/04/2017)

²⁴⁴ Villegas Revueltas, S., *La Revuelta y el Segundo Imperio...* op., cit, p. 47

²⁴⁵ *Ibíd.* p. 48.

²⁴⁶ Díaz Patiño, G., op., cit., p. 130

Mientras que desde Roma la Iglesia católica sufría su propia crisis por la unificación de Italia y la guerra con Austria, que había puesto en peligro a los Estados Pontificios, en México se sumaban a los planes liberales la expansión de las iglesias protestantes, que encontraban las condiciones idóneas para llevar a cabo una labor propagandística del evangelio, destinada hasta entonces a regiones de África y la India.

En un afán por renovarse, las diferentes iglesias con denominación cristiana crearon sociedades misioneras como la de Londres, que comenzó en 1795 a trabajar la evangelización en lengua vulgar. Posteriormente, formaron la British and Foreign Bible Society (Sociedad Bíblica Británica para el Extranjero),²⁴⁷ con la que llevaron el evangelio hacia otras naciones.

Las biblias protestantes (como las llamaban) tuvieron presencia desde una época temprana en el México independiente. Los tratados de amistad con naciones como la inglesa permitieron que circularan algunas biblias; principalmente por el tránsito de algunos misioneros conocidos como colportores²⁴⁸ enviados por la Sociedad Bíblica Británica. Debido a los tratados de reconocimiento y navegación, estos misioneros suponían que el territorio mexicano se presentaría receptivo y tolerante a la circulación del evangelio, nada más alejado de la realidad.

James Thomson, quien tuvo impacto en Latinoamérica por introducir el sistema educativo lancasteriano, señaló en los reportes de 1826 que había encontrado una buena recepción en México. Destacó las “facilidades” que le permitirían distribuir el Nuevo Testamento entre la población, lo que parecía ser una argucia debido a las cuestiones culturales y religiosas de la población, pero, que era esencial mostrar si es que deseaba continuar con la misión y seguir recibiendo fondos de la Sociedad Bíblica. Por otro lado, y

²⁴⁷ *Ibíd.* p. 159

²⁴⁸ Colpotor o colporteur. Véase p. III, nota 2.

pese a los argumentos positivos que había argumentado, uno de sus asesores le recomendó aplazar sus planes un poco más hasta que hubiera seguridad y estabilidad. Mientras tanto, Thomson se propuso llevar a cabo la traducción de algunos fragmentos bíblicos a la antigua lengua mexicana que aún se hablaba entre muchos mexicanos.²⁴⁹

La presencia de agentes bíblicos comenzaba a ser visible, estadounidenses en la frontera norte de México y británicos en Sudamérica. En el norte, los agentes de la Sociedad Bíblica Americana habían aprovechado la cercanía para distribuir 200 biblias y 300 testamentos en Matamoros, más algunas cajas enviadas al cónsul estadounidense en Mazatlán. Asimismo, algunas ciudades de importancia como Tampico, Saltillo, Puebla y la Ciudad de México mostraban particular interés por estos libros.²⁵⁰ Su distribución se había desarrollado aparentemente con facilidad, mientras que los misioneros encontraban pobladores interesados en el Evangelio.

Thomson señaló que pocos habían sido hasta entonces los impedimentos legales para la distribución y venta de biblias en México, aunque sí había encontrado que algunos periódicos realizaban publicaciones en contra de la venta de estos libros, que señalaban como “biblias mutiladas a falta de los Apócrifos”. Para el colportor, se trataba evidentemente de detractores que hacían uso de los impresos para atacar y defender la religión que parecía estar protegida por el Estado.²⁵¹

Es posible que James Thomson ignorara la resistencia que había mantenido el cuerpo eclesiástico sobre cualquier elemento emanado de las religiones no católicas; además de los altos porcentajes de analfabetismo en el país. Este desconocimiento se debía quizá a los

²⁴⁹ American Bible Society (ABS) Reporte 10, 1826.

²⁵⁰ ABS. Reporte 12, 1828.

²⁵¹ ABS, 8 de febrero de 1828.

tratados de amistad establecidos con la corona inglesa, que señalaban protección a los súbditos y su libre tránsito en el país; lo que otorgó cierta libertad a éstos para publicar y recomendar sus impresos (Escrituras) y libre lectura, sin adornos ni comentarios.²⁵²

Este británico llevó a cabo la venta de biblias en el centro, bajío y centro norte del país. Su método fue un anuncio público que tenía costo fijo y con un tiempo de duración limitado, que advertía la venta de libros y evangelios. Los primeros lugares en aplicar esta técnica después de la ciudad de México, fueron Querétaro y Celaya, donde se registró menor venta en comparación a la capital. Esto debido a que se trataba de poblaciones pequeñas, en donde se aseguró que la mayor venta se llevó a cabo entre los pobres. Sin embargo, esta declaración parece contradictoria a la cantidad de mexicanos instruidos en primeras letras, tanto como los que tenían posibilidades de comprar o hacerse de libros; no obstante, el presumir estos “avances” entre la población tenía como propósito asegurar la permanencia y el apoyo por parte de la Junta encargada para las misiones en el extranjero.

Después de que Thomson estuviera por Celaya, pasó a San Juan de los Lagos y de ahí a Aguascalientes, en donde encontró una fuerte oposición a la venta de las Escrituras. Al grado que “el rector del lugar [fue] a examinar las Biblias y Testamentos en venta” quien, al darse cuenta que no contenían los libros apócrifos y notas, pidió que se prohibiera su venta. En ese momento, Thomson se enfrentó por primera vez a la censura y detención de su labor como colporteur: el Alcalde del lugar, a quien el Rector había hecho la solicitud de prohibir la venta y circulación del impreso, debió frenarlo posiblemente porque no supo indicarle la manera correcta en que debía actuar.

²⁵² Ídem.

Ante el autoritarismo del cuerpo eclesiástico en Aguascalientes, Thomson decidió partir a Zacatecas, ciudad que consideraba sobresaliente a pesar de la distancia con el centro del país. Thomson hizo arreglos para mantener una venta continua de las Escrituras; al igual que en San Luis Potosí donde había una conexión con el puerto de Tampico.²⁵³ Podría ser que algunos de los textos que hizo llegar este colportor a Zacatecas hayan sido de los encontrados en la Biblioteca Pública, los cuales el obispo de Guadalajara tuvo en custodia a partir de 1855.

Las inestabilidades políticas y prohibiciones en la distribución de biblias ocasionaron que el trabajo de Thomson disminuyera; aun así, la labor de la British and Foreign Bible Society perduró aproximadamente hasta 1845, cuando mostró mayor interés por el Caribe y dejó la batuta a la American Bible Society por considerar que la cercanía natural y geográfica de ésta con México permitiría una mejor labor en la distribución del evangelio.²⁵⁴

A partir de la década de los sesenta, la presencia y circulación de estas biblias comenzaron a provocar naturalmente la oposición del cuerpo eclesiástico, como había dicho Thomson. En 1866, un sacerdote de la diócesis de Zacatecas hizo una publicación que advertía el daño que estos libros podían ocasionar en la sociedad, nota que desarrolló a través de un diálogo entre un padre de familia y un cura católico.

El padre de familia daba a conocer al otro sobre la venta de las biblias que tenían valor de un peso y que, según el Sr. Butler, eran superiores a las católicas; por su parte, el

²⁵³ Ídem.

²⁵⁴ Kennet Scott Latourette. *A History of the expansión of Christianity. The great century in the Americas, Australasia and Africa, 1800- 1914*. Vol. V. Londres. 1947 pp. 109- 110

ministro advertía que ésta ya había sido refutada por otros escritores que advertían estar llena de “errores groseros”.²⁵⁵

El sacerdote zacatecano intentó explicar en su diálogo las diferencias que tenían ambas biblias, con lo que cuestionaba al lector que se veía representado por el “padre de familia”. Primero señaló la antigüedad que tenía la sociedad católica y la doctrina que practicaba. Dividió a esta última en dos: una formada por el Antiguo y el Nuevo Testamento, y otra, basada en las tradiciones que habían pasado de voz en voz desde el tiempo de Jesucristo.²⁵⁶

De la doctrina no escrita dijo que conservaba aún las prácticas que se realizaban en la iglesia. Mientras que el Antiguo y el Nuevo Testamento eran una traducción hecha por S. Gerónimo, conocedor del hebreo y griego, lo que permitió su traducción al latín y mantenerla; así como la más aceptada aún después del Concilio de Trento en el siglo XVI. Para el sacerdote, los Testamentos y la tradición oral eran el alma de la sociedad católica.

Por otro lado, advertía que la sociedad protestante era nueva en comparación con la católica: contaba apenas con trescientos años y su fundador era un agustino que había intentado reformar la iglesia a través de escritos y falsas predicciones; entre ellos, las biblias distorsionadas porque suprimían libros a su gusto. A partir de entonces, varios fueron los que intentaron hacer una propia criticándose entre ellos y sin validar una sola.²⁵⁷

El sacerdote concluía que la biblia protestante estaba basada de un libro trunco, mutilado, adulterado, interpretado al capricho y gusto de cada “reformador”. Los pontífices

²⁵⁵ BPEJ, Inutilidad de las biblias protestantes y daños que causan; o sea, diálogo entre un padre de familia y un ministro de aldea. Por un Sacerdote de la Diócesis de Zacatecas. Zacatecas. Imprenta de Francisco Villagrana, Primera calle de S. Francisco, n. 4, 1866, p. 3.

²⁵⁶ *Ibíd.* p. 4

²⁵⁷ *Ibíd.* p. 6

ya habían establecido que no era posibilidad de todos interpretarla, menos de los ignorantes y ligeros de espíritu quienes la pervertían solo para su beneficio.²⁵⁸

Además defendía la transmisión oral del conocimiento religioso, justificando que desde sus primeros tiempos así fue como se hizo: “Jesucristo enseñó su doctrina por la predicación y por las instrucciones de voz viva y la confirmó con sus virtudes y milagros: ni Jesucristo escribió una sola palabra ni mandó que se escribiera cosa alguna; y hasta mucho tiempo después de su muerte fue cuando se escribió el Nuevo Testamento”.²⁵⁹ Por su parte, los protestantes basaban su enseñanza en la lectura, con la que ganaban un razonamiento individual con experiencias propias.

No obstante el consumo y lectura de los evangelios no se dio de manera fácil y rápida, por ejemplo durante la Edad Media los altos costos en su producción -como la de otros impresos de extensión considerable- hicieron que su divulgación fuera mínima, igualmente, quienes tenían acceso a estos eran de clase alta.²⁶⁰ Como consecuencia, adquirió importancia la tradición oral para la difusión de la palabra; aunque, en estos menesteres, algunos consideraban que el protestantismo estaba desplazando al catolicismo a través de la difusión evangélica y la propagación de la libre lectura, provocando que altos jerarcas de la Iglesia católica se preocuparan por la ineficaz demostración de que:

la primera persona de la Santísima Trinidad, que es el Padre, no fue engendrada; no podrá probar en honor de la Santísima Virgen María su perpetua virginidad, aún después del parto; ni que Jesucristo bajó a los infiernos; ni el precepto del ayuno de la cuaresma; ni la observancia del domingo y demás días festivos: sobre todo, se verá en la imposibilidad de poder demostrar, contra su propio orgullo, que la Santa Escritura es divina e inspirada por Dios.²⁶¹

²⁵⁸ *Ibíd.* p. 7

²⁵⁹ *Ibíd.* p 12, 20, 21

²⁶⁰ *Ibíd.* p. 13.

²⁶¹ *Ibíd.* pp. 14-15

En esta misma línea, se puede comparar la Vulgata Latina con la Biblia protestante. La primera fue establecida tras la discusión de noventa obispos en el Concilio de Trento; mientras que la segunda fue realizada por una comisión de cuarenta sabios ingleses. Este último dato explica que los ingleses se refirieran a todos los católicos como “víctimas del engaño”.²⁶²

En contraste, la interpretación que el padre católico podía tener respecto a la lectura bíblica era que los cristianos vieran en ella un medio “para informarse y no condenar un principio tan fundado en [las escrituras] como lo es el examen particular”, el que debían realizar incluso los defensores del romanismo y de la fe ciega en dogmas extraños a la fe apostólica.²⁶³

El periódico *La Antorcha Evangélica*, primer impreso protestante en Zacatecas, señaló que la lectura que los católicos hacían de la Biblia era escueta y manipulada, por señalar que “el Espíritu Santo escribió para todos; pero no para que todos entendiesen por sí mismos”. Esto significaba que el creyente, pese a ser dotado de inteligencia y libre albedrío, debía estar sujeto a la voluntad de un cuerpo eclesiástico que designaba qué y cómo creer; además, dicho proceso estaba dirigido por una organización llamada Iglesia, que poco o nada tenía que ver con la organización establecida por los apóstoles debido a que no estaba compuesta por miembros iguales, sino por una “iglesia dogmatizadora, una iglesia docente que niega la asistencia del Espíritu Santo a los simples fieles para entender las escrituras”.²⁶⁴

²⁶² *Ibíd.* p. 17

²⁶³ “La inteligencia bíblica” en: *La Antorcha Evangélica*, T. 1. No. 18, jueves 23 de diciembre de 1869.

²⁶⁴ “Contestación a la Antorcha Católica sobre la inteligencia de la biblia” en: *La Antorcha Evangélica*, T. 1. No. 28, jueves 27 de enero de 1870.

Los nuevos cristianos o recién conversos se continuaban preguntando si debían creer en Dios o en lo que dijeran los sacerdotes, aun cuando les privaban de la lectura bíblica.²⁶⁵ Estas críticas católicas o protestantes configuraron el entorno de las misiones, la resistencia a la distribución de Testamentos y el posicionamiento de algunos cristianos frente a lo que creían debía ser la religiosidad cristiana, basada evidentemente en el evangelio.

Aún en 1871 Juan Amador, como secretario de la congregación en Villa de Cos, pedía al Gobierno del Estado hiciera respetar la ley del 4 de diciembre de 1860. Esto tenía como antecedente que, en el mes de julio, desde el mismo gobierno se había pedido al jefe político de Mazapil que impidiera al presidente municipal de Sierra Hermosa la venta y publicación de la Biblia en plazas y calles. Por ello, Amador retomó algunos artículos de dicha ley advirtiendo que: “en primer lugar, tenemos todos los habitantes de la república, las preciosas garantías constitucionales de manifestar de palabra o por escrito nuestras ideas con entera libertad y sin más restricciones que las que la misma carta fundamental señala”.²⁶⁶ Se exigía entonces la total independencia entre la Iglesia y el Estado.

²⁶⁵ Ídem.

²⁶⁶ “Aclaraciones”, en: *La Antorcha Evangélica*, T. 2, Núm. 98, 6 de julio de 1871.

2. La Iglesia católica ante el liberalismo. Una lucha por el monopolio y la legitimación.

Desde que el Plan de Ayutla (1854) triunfó en la República Mexicana y el liberalismo tuvo mayor presencia en la política, el clero comenzó a ver una mengua en su poder político, económico y social. Principalmente esto se debió a que civiles y algunos eclesiásticos se pronunciaron por una constitución federal, apegada al liberalismo; mientras que otros lo hacían por un sistema monárquico.

Los cambios que propuso la Constitución de 1857 abrieron un periodo de deconstrucción y reconstrucción simbólica del poder, donde los liberales buscaron legitimar su triunfo para tener el control político de la Iglesia católica. En ese momento estratégico, la institución religiosa puso en juego las herramientas a su alcance para mantener el monopolio: la más visible fue la reiteración de sus rituales como el único culto aceptado dentro del territorio nacional.

Al respecto, Bourdieu advierte que la Iglesia como institución -en el uso de las prácticas sacerdotales, así como de las formas y contenidos de los mensajes inculcados o impuestos, que van de la mano- está al servicio de “una burocracia que reivindica con éxito más o menos total, el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso sobre los laicos, y la gestión de los bienes de salvación”.²⁶⁷ Dicho de otro modo, el clero sirve de apoyo o mediador cuando surgen coyunturas políticas. A cambio de dicho equilibrio, la iglesia recibe el reconocimiento del poder en turno, avalándose ambos entre sí.

Posterior a la guerra México- Estados Unidos (1846- 1848) y durante el periodo de la Reforma, se escribieron cartas pastorales que pedían a los sacerdotes cuidar a la sociedad de

²⁶⁷ Bourdieu, P., op., cit., p. 78

falsas ideas políticas y religiosas. Sin embargo, durante el último periodo entraron en juego otras realidades como la racionalización del evangelio por sectores civiles y políticos; las nuevas interpretaciones que comenzaron a hacerse de la Biblia rompieron con un esquema casi implícito, donde la sociedad estaba acostumbrada a que el clero fuera el experto administrador del conocimiento religioso. Es decir, a partir de la racionalización se rompía con el *habitus* de una población que practicaba los rituales católicos sin cuestionárselos.

Un ejemplo podemos encontrarlo entre los liberales disidentes que señalaron y cuestionaron los abusos, los errores, las faltas de moralidad, la ausencia evangélica y la desigualdad en la organización eclesiástica. También se ha señalado a los obispos y sacerdotes que buscaban el *status quo* que ofrecía el partido conservador; mientras que ministros como Ramón Valenzuela y Francisco de P. Campa se pronunciaron a favor del Constitucionalismo en apoyo del Estado, con el posicionamiento simbólico de un “orden”, valiéndoles la suspensión de sus actividades eclesiásticas y la destitución total para Valenzuela.

Como vimos, Juan Amador había denunciado la ausencia que las poblaciones rurales padecían en materia evangélica: argumentaba que regulares y seglares preferían concentrarse en las ciudades donde podían establecer buenas relaciones. Entonces, “el descuido” que la Iglesia católica presentó en diferentes zonas del estado, sirvió como una puerta que aprovecharon los liberales para desarrollar una campaña de moralización cívica para mitigar el poder de la clerecía.

Sin embargo, en este trabajo no nos conformamos con la versión de los liberales como Amador: es necesario profundizar en las razones que provocaron la poca o nula presencia de sacerdotes en zonas rurales, así como sus consecuencias políticas, sociales y religiosas, tales como la disidencia. Asimismo, se pretende vislumbrar los diferentes instrumentos utilizados

por la Iglesia católica para mitigar el poder del partido liberal y el cisma religioso, así como los usados por los liberales para debilitar la presencia política de la institución católica.

2.1. Discursos en torno a la tolerancia religiosa.

La tolerancia religiosa se presentó en muchas ocasiones como el respaldo legal a la supuesta democracia de una “sociedad moderna” que, como tal, no podía ser entendida sin la presencia de quien la provocaba: extranjeros o ajenos a la comunidad y a las prácticas religiosas comunes del entorno donde circulaban.

Por ello, el inmigrante quedó al escrutinio y vigilancia de un público que necesitaba de éste para reafirmarse. Dicho de otro modo, su presencia provocaba que los lugareños exaltaran sus tradiciones como un escudo que protegía sus creencias, principalmente religiosas; esto los diferenciaba del extranjero protestante que debía llevar a cabo sus prácticas (culturales o religiosas) en un entorno privado. Por ello y para ello, era necesario que los foráneos que no compartían el mismo bagaje cultural o religioso contaran con un respaldo normativo que cuidara de sus libertades.

Antes de que nos adentremos a las discusiones sobre la “tolerancia religiosa”, que enmarcaron el periodo de guerra México- Estados Unidos y el triunfo liberal; será menester desarrollar dicho concepto, el entorno en que se desarrolló, así como sus propuestas y oposiciones.

Henry Kamen afirma que la tolerancia religiosa es considerada como uno de los principios de la libertad humana que se ha dado de manera gradual según procesos históricos como avances económicos, caída del feudalismo, espíritu secular, desarrollo, e incluso la filosofía renacentista.²⁶⁸ En los diferentes casos, la tolerancia religiosa ha sido discutida,

²⁶⁸ Kamen, Henry, *Los caminos de la tolerancia*, México/ Londres, Mc Graw- Hill, 1967, p. 7

aceptada, anulada y vuelta a aceptar según las necesidades; por ejemplo, se puede presentar como una concesión de libertad para los que disienten de la religión –algo que no es exclusivo del mundo moderno- ya que fue ganando terreno conforme se debatía en las diferentes esferas; primero en la política y después en la social, ocupando los espacios públicos y privados, floreciendo entre un cúmulo de filósofos, teólogos, liberales defensores y promotores de la tolerancia que favorecieron a la Europa moderna.

Por otro lado, Iring Fetscher aplicó el término de tolerancia “a la aceptación de credos religiosos diferentes al propio”,²⁶⁹ lo que consideró importante por el uso constante que la Ilustración burguesa hizo de éste para referirse a las diferentes confesiones religiosas que habían surgido después de las reformas luteranas. Aun cuando la tolerancia fuera un logro de la Ilustración, ésta no se vio aplicada en la vida cotidiana *ipso facto*, los arraigos culturales evidenciaron y señalaron al que rompía con lo establecido. Se cuestionó el rechazo y persecución en contra del otro, tal y como sucedía con los extranjeros considerados como enemigos.

Su respuesta apuntó a que las acciones de desplazamiento de unos grupos religiosos hacia otros, surgieron del “cuestionamiento de las propias peculiaridades planteadas por esas ‘divergencias’”; es decir, que uno o varios individuos presentaran sus diferencias ante un público homogéneo, provocaría que se cuestionaran a sí mismos y comenzaran a distinguirse del extraño. Para lograrlo, el grupo religioso que buscaba desplazar al otro, exaltaba su identidad y sus creencias religiosas para reafirmarse. Lo que buscaba finalmente era suprimir

²⁶⁹ Fetscher, Iring, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*. España, Gedisa, 1994, p. 12

lo diferente o lo que ofreciera una creencia alterna, que obligaba al otro a practicar sus cultos en lo privado, anulando así su presencia de la vida pública.²⁷⁰

Al respecto, Henry Kamen mencionó que, “la conformidad en la fe implicaba unidad y, por consiguiente, seguridad en la sociedad. En cambio, el disentir de la fe significaba una amenaza para el edificio social, llevando a la Iglesia y al Estado a un enfrentamiento en contra de las minorías ideológicas”, logrando que los herejes medievales se percataran de los cambios que podían atraer al poner en tela de juicio los dogmas y la superestructura terrenal.²⁷¹

Ambas posturas complementan la propuesta de Bourdieu sobre el campo religioso, un espacio donde se tejen relaciones de poder que buscan la manera de legitimarse, mismo en el que los grupos dominantes harán todo lo posible por señalar como peligrosos a quienes buscan formar parte del escenario. Este autor aseguró que, ante el monopolio del saber sagrado, siempre existirán detractores que cuestionen o busquen hacerse de una parte de la gestión o administración de ese conocimiento, provocando que los administradores –hasta entonces legítimos- reaccionaran de manera negativa e incluso natural ante quienes intentaban arrebatarles “los instrumentos de producción religiosos”.²⁷² Los detractores a quienes Bourdieu llama magos o profanos, tienen un papel importante en la legitimación del poder, al convertirse en oposición permiten que las autoridades resalten sus símbolos y encuentren en sus seguidores un respaldo legitimador, mientras que los detractores buscan hacerse de éstos símbolos e incluso, crean los propios para legitimarse dentro del campo religioso.

²⁷⁰ Fetscher, op., cit., p. 13.

²⁷¹ Kamen, op., cit., p. 17

²⁷² Bourdieu, P., op. cit., p. 60

Como veremos, el triunfo del liberalismo logró plantear la tolerancia de culto en el aparato legal al establecer la separación entre Iglesia y Estado. Cuando los asuntos religiosos no formaron parte de la agenda cívica, el gobierno aspiró hacer una –al menos en teoría- para mediar el espacio público, una característica de Estado moderno que se perfilaba hacia la libertad de cultos.

Era de esperarse que, si el gobierno apelaba por el respeto entre las religiones, el pueblo debía actuar de manera cívica ante cualquier persona que representara un credo diferente; sin embargo, el clero católico infundió entre sus feligreses un temor que aducía a una posible amenaza por las nuevas interpretaciones de fe, que consistió en limitar, prohibir, satanizar o relegar.

Alma Dorantes analiza los debates sobre la tolerancia y la libertad de cultos que circulaban en la prensa decimonónica de Jalisco.²⁷³ Cabe señalar que la capital, Guadalajara, mantuvo su importancia en el occidente mexicano aún después de la Independencia: fungió como centro cultural y religioso por ser la sede del obispado y Arzobispado. Desde este lugar se transmitieron los cuidados que debía tener la clerecía para salvaguardar el catolicismo, a la vez que se difundieron los riesgos que los protestantes podían acarrear a la nación.

El espacio público además de fungir por antonomasia como escenario de los eventos religiosos, era también donde se desarrollaban debates y actos de intolerancia religiosa provocados principalmente por asiduos lectores al periódico, o, por fieles católicos receptores del sermón o del cuchicheo. Ante cualquier muestra liberal o de apertura religiosa, el clero y

²⁷³ Dorantes González, Alma, “Tolerancia, clero y sociedad en Guadalajara”, en. Manuel Ramos Medina (comp.) *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*. México. COLMEX/COLMICH/ UAM-I/ CONDUMEX/ INST. MORA. 1998; Lectores católicos, secularización y protestantismo en el siglo XIX. <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/esthom/esthompdf/esthom20/153-174.pdf>

demás feligreses se oponían y apropiaban de los espacios por ser un campo de influencia, mostrando la necesidad de reafirmarse frente al otro.

Fetscher señaló que:

las diferencias físicas [y] las formas de vida diferentes, provocan inseguridad; sobre todo, cuando aparecen cerca, en nuestra ciudad o comunidad. [Además], la tolerancia tiene como condición la conciencia de la propia identidad y un sentido realista del propio valor. Sólo quien está seguro de su identidad cultural y la reconoce como accidental, [puede] aceptar como legítimo todo lo externo y diferente.²⁷⁴

Por otro lado, la cultura mexicana en el siglo XIX se alimentó de la búsqueda de identidad independiente y en constante defensa de cualquier agente extranjero. Sumado a esto, se puede señalar que la intolerancia en México hacia los extranjeros protestantes se debía aparentemente a un acto de protección cultural y religiosa como parte de la herencia colonial; sin embargo, las necesidades políticas y económicas –de la época- que buscaban presentar un ambiente propicio para los inversores, aligeraron en buena medida las posturas de rechazo que los católicos tenían sobre los grupos que representaban otra religión.

Aunque la oposición del partido conservador y el cuerpo eclesiástico fue laxa, podemos apuntar que fue constante. Esto lo hemos observado en una serie de debates impresos que les permitieron a los católicos exponer su lógica religiosa y política, así como opiniones con amplia difusión.

Asimismo, se dieron a conocer las propuestas que realizaron los legisladores para normar la tolerancia, con la intención de evidenciar la rotunda negativa del clero ante la posibilidad de abrir la puerta a los “herejes”, con el argumento de que se generaría un choque entre lo sagrado y lo profano: los protestantes eran considerados ignorantes del culto católico.

²⁷⁴ Fetscher, I., op., cit., p. 13-14.

De esta manera, surgió una “legítima manipulación” hacia el pueblo por parte de las autoridades eclesiásticas; para minimizar, excluir o criminalizar cualquier práctica ajena a la católica.

No está de más resaltar que, durante el periodo colonial y aún durante las primeras décadas del México independiente, hubo una constante construcción en el imaginario colectivo sobre “el protestante”. Dicha categoría agrupaba para los católicos al luterano, calvinista o anglicano, pues todos pertenecían a los errores heréticos que habían surgido tras las reformas de Martín Lutero. Por esta razón, en ese tiempo no se distinguían los “protestantismos”: todos conformaban uno solo y eran opuestos a la considerada “religión verdadera”.

Durante las primeras décadas de la República, la alocución utilizada por los sacerdotes en contra los no católicos se mantuvo como un discurso preventivo sobre las ideas cismáticas que habían provocado la división religiosa en el viejo continente: sin embargo, como ya vimos, no fue erradicada la circulación de lecturas prohibidas en Zacatecas, debido quizá al tránsito constante de extranjeros comerciantes e inversionistas mineros.

La presencia de estos inmigrantes fue posible en parte por los Tratados de Paz y Amistad, que México estableció con diferentes naciones europeas durante los primeros años de independencia. A pesar del convenio, los extranjeros no dejaron de ser vistos con distancia y recelo en el país mexicano, en el que legalmente “no podían ser molestados por su credo y procedencia”.

En los años próximos a la guerra entre México y Estados Unidos, cambiaron las disertaciones junto con el contexto político: el protestante, lejano y europeo, señalado como hereje y cismático, ahora se encontraba dispuesto a provocar incisivos debates sobre la tolerancia religiosa.

2.1.1. Temor a los extranjeros protestantes y a la tolerancia religiosa en Zacatecas

Tras los Tratados de Paz y Navegación firmados entre Dinamarca, Prusia, Países Bajos, Inglaterra y la Unión Americana, la presencia de extranjeros protestantes en México fue constante; sin embargo, las relaciones diplomáticas y comerciales que estableció la República con estos países generó descontento entre los conservadores: en su opinión, atentaba contra el artículo 3º de la Constitución de 1824 que establecía a la religión católica como única y protegida por el Estado sin tolerancia de ninguna otra

Aun así, los Tratados de Amistad y la defensa a la religión establecida en la Constitución se mantuvieron, afectando principalmente a los forasteros no católicos, que buscaban incorporarse en la vida social y económica del país. A pesar de ello, hubo quienes se adentraron en busca del comercio y minería, recibiendo protección legal, fiscal y comercial para que no fueran molestados por su origen o credo, siempre y cuando respetaran las leyes y doctrina practicada por el país en que residieran.²⁷⁵ Por ello, ninguno de estos tenía permitido expresar o difundir públicamente su religiosidad.

La protección legal que estos extranjeros necesitaban era también educativa y de salubridad. Por ejemplo, los ingleses llegaron a pedir un espacio donde pudieran llevarse a cabo las inhumaciones, debido a que las costumbres católicas prohibían que los no practicantes fueran enterrados en los camposantos. Por este motivo, en el tratado que establecía las relaciones entre ambos países se estipuló el otorgamiento de un terreno para dicho efecto; igualmente se concedió protección para que no fueran molestados en sus funerales y sepulcros.²⁷⁶

²⁷⁵ Tratado de amistad, navegación y comercio entre los Estados Unidos Mexicanos y S. M. el Rey del reino unido de la Gran Bretaña e Irlanda. 25 de octubre de 1825 en: Téllez G. Mario A y José López Fontes (comp.); La legislación mexicana... T. II. p. 20.

²⁷⁶ Ídem.

No obstante, los extranjeros eran vistos con recelo y distancia por los pobladores mexicanos, que en muchos casos cometieron actos de intolerancia a causa de su origen, lo que se traducía en el desconocimiento del otro por no compartir preceptos culturales como la religión. Los altercados que sucedían principalmente a extranjeros europeos en muchos casos se confundían con los desacuerdos entre los mineros y el modo de trabajo que tenían los inversionistas; es decir, no podían asociarse directamente con diferencias por asuntos de religión.

En Zacatecas, los tratados permitieron que la circulación de forasteros fuera constante debido al interés minero; su presencia ocasionaba asombro y recelo entre los habitantes, quienes fueron advertidos por los sacerdotes de los males que estos extranjeros protestantes podían ocasionar.

Tal es el caso de George Francis Lyon, perteneciente a la marina inglesa, quien fue enviado como comisionado de las compañías mineras a Real del Monte y Bolaños en 1826, estableciéndose por un tiempo entre los minerales de Vetagrande y Pánuco, Zacatecas. En este viaje describió la intolerancia religiosa y los problemas que ocasionaba tener una autoridad política tan ligada a la religión.²⁷⁷ Durante su estancia presenci  el altercado entre unos mineros donde uno resultó muerto y otro quedó gravemente herido, lo que obligó a que el doctor Coutler prestara servicio inmediato al minero que lo necesitaba; sin embargo, esto le fue imposible debido a que un sacerdote católico debía ser el primero en intervenir, a lo que Lyon expresó:

[...] siendo la ley en este extraño país, que, si se encuentra un hombre apuñalado y sangrando en la calle, ningún buen samaritano puede aventurarse a curar sus heridas hasta que el alcalde lo haya visto y el padre lo haya confesado. Por lo que la ley y el evangelio, en vez de salvación, son a veces

²⁷⁷ Lyon, George Francis., *Residencia en México, 1826. Diario de una gira con estancia en la República de México*, México, FCE, 1984.

formas de destrucción de la vida de un ser desafortunado, el que con ayuda oportuna podría haber sido arrebatado de la muerte.²⁷⁸

El inglés describió las diferentes formas de intolerancia sufridas en Vetagrande. Señaló que fue víctima de insultos, amenazas y agresiones por su origen: mientras más ingleses llegaban a esta población o a la ciudad de Zacatecas la intolerancia crecía.²⁷⁹

Otro caso suscitado el mismo año de 1826 entre las minas zacatecanas fue la supuesta “conspiración” en contra de los ingleses que habitaban en aquel mineral. Los participantes eran el español Pedro Herrera; Francisco Gómez, guardián del Cuartel; Fernando Pro, residente de Fresnillo; y Rafael Miranda, que era oriundo de la Veta.

El plan consistía en que Francisco Gómez, guardián del cuartel, entraría de noche y se haría de armamento; en tanto “se verificaría una sorpresa por alguna leperada en esta capital [Zacatecas] como del mineral de Vetagrande”. Después de esto, se dirigirían a la tesorería general a tomar dinero suficiente y, al volver a la Veta, terminarían con los ingleses.²⁸⁰ Aunque el supuesto motín no pudo llevarse a cabo, las autoridades dijeron haber descubierto el plan en un cuadernillo y dar cuenta a tiempo a las autoridades, con lo que lograron mantener el orden. Sin embargo, dos años después fue exonerado Francisco Gómez por la supuesta conspiración en contra de los ingleses.

Otro documento –que no tiene fecha- habla de un amotinamiento realizado por los barreteros a las afueras de la casa de Eugenio Centeno, quien ocupaba el puesto de negociación de minas en Vetagrande. La causa de este motín fue el supuesto modo en que Centeno disponía de la quiebra y reparto de piedras, que se obtenían de la mina llamada “Macías”. Cabe señalar que en esa casa se encontraba un grupo de ingleses, a quienes más

²⁷⁸ Ibid. p. 102

²⁷⁹ Ibid. p. 104

²⁸⁰ A.H.E.Z. Fondo: Ayuntamiento de Zacatecas. Serie: Correo Político. S/F.

tarde el Gobierno sugeriría “suavizar la dureza de su carácter”, pues aseguraba que si no “se [acomodaban] a las costumbres del país los conatos no cesaran”.²⁸¹

Durante el amotinamiento autoridades del Gobierno intentaron disparar a los operarios que se habían reunido en diferentes rumbos de las minas. Según describieron, mientras se llevaba a cabo la negociación se realizó un disparo de manera descuidada, alarmando y enfureciendo a los mineros que terminaron por incendiar todos los instrumentos de trabajo y caballeriza en el tiro general. El movimiento tuvo tal impacto que los barreteros impidieron el paso del presidente municipal, quien intentó salir del lugar y dar aviso al gobierno. Tropas estatales conformadas por 200 hombres llegaron al lugar, en donde permanecían los empleados de las minas junto a los estragos de los incendios. El motín que duró cuatro días tuvo como resultado once personas presas, las cuales según las autoridades creían eran cabecillas del movimiento.

La advertencia que hizo el gobierno a los ingleses sobre su forma de trabajo sugiere que el motín realizado no iba solamente en contra del señor Centeno, sino también contra la presencia de los ingleses que ocasionaba molestia entre la sociedad; lo que evidenciaba las resistencias sociales que había respecto a la incursión extranjera en el país. Aunque no se cuenta con más declaraciones sobre estos amotinamientos, parece clara la participación del estado al tratar de controlar a la población y proteger a los inversionistas. Esto ocasionó mayores descontentos pues, según Fernando Alanís Enciso, la inversión de estos extranjeros beneficiaba la reapertura de minas, pero también estaba “afectando” la economía de élites locales; además de ser una constante amenaza para la religión católica.²⁸²

²⁸¹ Idem.

²⁸² Alanís Enciso, Fernando, “Los extranjeros en México, la inmigración y el gobierno: ¿tolerancia o intolerancia religiosa?, 1821- 1830”, en: *Historia Mexicana*, Vol. 45, No. 3.

Por otro lado, Jean Delumeau aseguró que era común culpar a los foráneos, “los viajeros, los marginales y todos aquellos que no están perfectamente integrados en una comunidad”, de las desgracias que pudieran acaecer en la población: tal y como se hacía a los judíos y cualquier otro extranjero durante la Edad Media y Renacimiento, quienes parecían sospechosos ante la gente,²⁸³ haciéndoles más que promoción, un estigma que debían cargar a donde fuera que llegaran.

Hasta entonces, los primeros enfrentamientos entre mineros anglosajones y zacatecanos parecieron no tener mayor impacto, hasta que fueron palpables los conflictos políticos entre los Estados Unidos y México. El claro objetivo de los norteamericanos por difundir las ideas protestantes movilizó a la población católica mexicana para que circulara discursos y pronunciamientos en contra del invasor.

Para los conservadores en México, los que habitaban el país del norte conformaban un pueblo bárbaro y conquistador que no contaba con la herencia europea de una organización política monárquica; como sí lo era México, que provenía de la española. Por ello, “toda la América [hispanica encarnaba] la civilización en contraste con los E.U.” Los conservadores veían a ese país como “una especie de desviación de la cultura occidental que los convertía pese a todas las apariencias, en un pueblo bárbaro”.²⁸⁴

Así, tras la independencia de Texas la presencia estadounidense fue visible y, más aún, ante la guerra que se avecinaba contra Estados Unidos. Desde entonces el protestantismo dejó de ser una figura lejana, para convertirse en una amenaza latente por el estigma que había dejado la tradición colonial, misma que se había continuado después de la

²⁸³ Delumeau, Jean, op., cit., pp. 59, 172

²⁸⁴ O’Gorman, Edmundo. *La supervivencia política novo- hispana. Reflexiones sobre el Monarquismo mexicano*. México, Fundación Cultural Condumex/ Centro de Estudios de Historia de México, 1969, p. 42.

Independencia. Algunos impresos y sermones circularon atacando la figura del extranjero y liberal por igual, los conservadores inferían que ambos tenían por objetivo colonizar los estados del norte y reactivar la economía a expensas de la ocupación anglosajona, convirtiéndose entonces en el objeto de ataque por el clero y el partido conservador.

Albert M. Gilliam, un estadounidense que iba de paso por la ciudad de Zacatecas, tuvo una conversación con un español, quien aseguraba que los integrantes del Congreso estadounidense estaban dispuestos en llevar a cabo la apropiación de terrenos mexicanos.

Gilliam respondió al español diciendo lo siguiente:

El pueblo de la Unión simpatiza con sus hermanos de la república de México y se regocijaba con ellos siempre que lograban un avance en los principios liberales, pues los norteamericanos no sólo aman las libertades civiles y la justicia en su propia casa, sino que admiran a los pueblos de cualquier latitud que siguen los gloriosos ejemplos de amor a la libertad y la independencia con que Washington inspiró a sus compatriotas.²⁸⁵

Gilliam compartió su opinión sobre las “injurias” que salían del gobierno mexicano, el cual atribuía a Dios toda piedad y misericordia; mientras que el gobierno de la “Unión” no hacía más que “persuadir y suplicar a otros que actúen con justicia”. Según Gilliam, el español había quedado convencido por sus palabras, particularmente sobre el asunto de que entre ambos gobiernos había razones para una sana convivencia. El problema se concentraba en “los demagogos y aspirantes al poder en México que no sólo distraían a su propio pueblo, sino que continuamente rompían los tratados celebrados con otras potencias o en su irresponsabilidad, insultaban a las naciones con su perfecta impudicia”. Por lo tanto, esperaba que las injurias que salían del gobierno “no fuesen atribuidas a los mexicanos como pueblo, sino al despotismo militar mediante el cual son gobernados”.²⁸⁶

²⁸⁵ Gilliam, Albert M. *Viajes por México durante los años 1843 y 1844*, 1ª ed., México, CONACULTA/Siquisiri, 1996, p. 253

²⁸⁶ *Ibíd.* p. 258

El aparente reclamo que hacía Gilliam iba dirigido a la dictadura santanista y los conservadores, que parecían ser quienes construían esos actos de intolerancia y recelo hacia la libertad religiosa del país vecino del norte. Al respecto, Peter Guardino aseguró que “para los mexicanos más creyentes Estados Unidos era visto como un ejemplo de lo peor que podía pasar en materia religiosa. La tolerancia religiosa y la libertad de conciencia no llevaban a los ciudadanos norteamericanos hacia Dios, sino al contrario, porque ponían las almas en peligro”.²⁸⁷ En los años que se llevó a cabo la guerra entre ambos países (1846- 1848), creció la “amenaza” que representaba Estados Unidos y su libertad religiosa (protestantismo) para la fe católica²⁸⁸, lo que se evidenció tras la realización de diferentes pronunciamientos que se oponían a la invasión y que pedían a las autoridades la protección de la nación y la religión.

El impacto que provocó esta guerra no sólo abarcó el ámbito político y social, sino también el religioso. Por ejemplo, algunos integrantes del clero invitaban a los soldados estadounidenses que profesaban la fe católica a que desertaran y se sumaran a la causa en México; además de hacer circular opiniones en contra del “enemigo”, así como éste lo hacía en contra de la religiosidad mexicana. Esto dio origen a lo que Guardino llamó “la guerra de religiones”.²⁸⁹

Durante este conflicto bélico, Diego Aranda, obispo de Guadalajara –cabe señalar que los dominios del obispado cubrían a varios de los estados vecinos como Zacatecas-, mandó

²⁸⁷ Guardino, Peter, “La Iglesia mexicana y la guerra con Estados Unidos”, en: Brian Connaughton y Carlos Ruíz Medrano (coord.), *Dios, religión y patria. Intereses, luchas e ideales socio religiosos en México, siglo XVIII y XIX*, México, COLSAN, 2010, p. 248; Guardino, Peter, “In the Name of Civilization and with a Bible in Their Hands”: Religion and the 1846- 1848 Mexican- American War, en: *Estudios Mexicanos*, vol 30, verando 2014.

²⁸⁸ Salazar Mendoza, Flor de María y Sergio Cañedo Gamboa, “El discurso de unidad del clero potosino frente a la invasión norteamericana. Patriotas y defensores irrestrictos de la religión católica, 1846- 1847, en: Brian Connaughton y Carlos Ruíz Medrano (coord.), op. cit., p. 217.

²⁸⁹ Guardino, P., “La Iglesia mexicana y la guerra con Estados Unidos”, op., cit., p. 248

circular entre los sacerdotes y feligreses las opiniones que tenían respecto a la tolerancia de cultos y la posible incursión de extranjeros.

Las respuestas mostraron una preocupación colectiva por las calamidades de ese momento: los políticos que buscaban separar la religión de la política, mismos que proponían la tolerancia de culto. Esta última fue calificada por los sacerdotes de Guadalajara como un proyecto atrevido, que auguraba más desgracias y conflictos.²⁹⁰

Aseguró también que los políticos liberales estaban “entregados al error y cruelmente despedazados con la duda”, debido a que la lectura de “libros impíos e inmorales [que] se tienen, se conservan y se leen contra las prohibiciones de la iglesia, atrayendo sobre sí las censuras fulminantes por esta piadosa madre para precaver a sus hijos del cáliz emponzoñado que da la muerte”²⁹¹. Aun así, el obispo confiaba en que la mayor parte de los fieles de la diócesis no estaba contaminada con las ideas liberales, lo que ayudaría a la defensa de la patria: veía en la religión un elemento importante para el sostén del país.²⁹²

Por su parte, Pedro Espinoza y Dávalos, junto con otros clérigos, invitó a los diferentes párrocos del obispado para que acudieran a los ejercicios sacerdotales en el Colegio Clerical de Guadalajara. Buscaban estar preparados para la guerra que se aproximaba contra los norteamericanos, a quienes señalaban como enemigos desde la invasión de Texas. Según los sacerdotes, el resultado fue un país “sin patria, sin costumbres, intereses y religión”.²⁹³

²⁹⁰ A.H.A.G. Sección: Gobierno. Serie: Cartas pastorales, edictos y circulares. Años: 1812- 1850, Caja 1, 9 de nov. De 1846, f. 2

²⁹¹ *Ibíd.* f. 4

²⁹² *Ibíd.* f. 5

²⁹³ A.H.A.G. Sección: Gobierno. Serie: Edictos- Circulares. Año: 1846. Caja 8, expediente 47.16 de noviembre.

Al año siguiente, Diego Aranda declaró que las oraciones de los sacerdotes no estaban surtiendo efecto, debido a que los peligros latentes seguían afectando las creencias y la independencia de la nación. En conjunto decidieron que todos los párrocos celebraran misas dedicadas a la Virgen de Guadalupe, por ser la “Patrona general de la República”: esperaban que los fieles hicieran lo propio para remediar “tan graves males”,²⁹⁴ pues veían la desunión y “tibiaza” entre los cristianos.

En otra carta pastoral, el obispo señaló la presencia de

sectas de hombres indiferentistas [sic] sin religión, que con el pretexto de civilización, de progreso en nuestra industria y en las artes con el aumento de la población, nos quieren privar de [...] la santa religión católica, pretendiendo introducir las falsas religiones y que se establezca la tolerancia de ellas.²⁹⁵

La guerra que se desarrollaba en puertos y fronteras mantenía al pueblo en vilo, por conflictos internos que no podían ser resueltos. Esto evidenció el desapego de las entidades federativas; por ejemplo, Zacatecas se reusó en enviar apoyo a las fronteras porque aseguró que Santa Anna les había dejado sin dinero y armamento, lo único con lo que contaban era para defenderse en caso de ser necesario. La milicia estadounidense finalmente terminó por entrar al norte del estado con el ataque a la cabecera municipal de Mazapil; lo cual motivó a los legisladores zacatecanos para que se pronunciaran y buscaran la manera de defender sus propias fronteras. El Sr. Sandoval dijo:

para que el pueblo vea, que esos hombres que se jactan de ilustrados, ese país que pretende robarnos nuestra patria, bajo el pretexto de introducir en ella la civilización de que asegura convencernos, no está caracterizado sino con la barbarie y la infamia cuando no ha omitido asesinar alevosamente a familias enteras que refugiadas en los montes y compuestas en su mayor parte por niños, mujeres y en general de gente inerme e indefensa, ningún mal podría causarles. Con tan inaudito proceder debe Honorable Gobierno excitarse la indignación de nuestro pueblo y por consiguiente su venganza, siendo por lo

²⁹⁴ *Ibíd.* 10 de abril de 1847.

²⁹⁵ *Ibíd.* Carta pastoral 1848, pp. 1-2.

mismo preciso que no quede en el silencio para que no se guarde a aquel país inmoral consideración de ningún género, porque no es acreedor a la más mínima ¿qué diría si se quitase la vida a los prisioneros que nuestro ejército retiene sin duda olvidándose de sus acciones humanas, cuando en vez de emplear sus armas contra el soldado mexicano que lo aguarda en la campaña, las vuelve infamemente al indefenso, nos tacharía por siempre de proceder que no servía sino afecto de una justa venganza.²⁹⁶

El catolicismo mexicano observó con peligro la incursión de estadounidenses al territorio nacional. Convirtió el conflicto en una guerra santa que pretendía proteger a la “verdadera religión” de los infieles y barbarie, que representaban los protestantes norteamericanos. Durante el conflicto, se presentó al invasor como salvaje, hipócrita e injusto a través de medios impresos (periódicos, folletos, circulares y sermones). Los líderes católicos afirmaron que la intención del ejército estadounidense era: “incendiar ciudades, saquear nuestros templos, violar a nuestras mujeres e hijas, asesinar a nuestros hijos e inmolar a nuestros defensores en nuestra misma presencia [...]”.²⁹⁷

Además de la guerra, los mexicanos temían por las acciones que los soldados podían tomar en contra de los templos. Los viajeros hablaban de “iglesias llenas de oro y objetos devocionales de plata” que esperaban tomar como botín: lo que era un sacrilegio para los mexicanos no lo era para las tropas del norte, que sólo veían un conjunto de “supersticiones que amenazaban el estilo de vida americano”.²⁹⁸ Se trataba de una religiosidad fanática y peligrosa para la democracia, pues la curia romana era un grupo influyente a la hora del voto.²⁹⁹

²⁹⁶ Archivo Histórico del Estado de Zacatecas (AHEZ. Fondo: Poder legislativo, Serie: Actas de sesión, Fecha: 19 de febrero de 1847, f. 40

²⁹⁷ Velasco Márquez, Jesús, *La guerra del 47 y la opinión pública (1845- 1948)*, México, SEP- SETENTAS, 1975, p. 89

²⁹⁸ Guardino, P., “In the Name of Civilization and with a Bible in Their Hand...” op. cit., p. 349

²⁹⁹ *Ibíd.* pp. 346- 347

Pese a las advertencias o amenazas del clero católico durante la guerra con el país vecino, la presencia de ciudadanos norteamericanos comenzó a ser frecuente. Con ello, el incumplimiento a los tratados fue recurrente pues, por ley, los extranjeros no podían difundir sus ideas religiosas; sin embargo, desde las campañas militares comenzaron a distribuir biblias en algunos pueblos del norte.

El consuelo que tenía el obispo Diego Aranda era el respaldo de la Carta Magna, a la que consideraba acertada porque había “concedido el beneficio de un gobierno católico apostólico romano” que velaba por la conservación del culto. Los “solemnes votos, que nos ha ofrecido guardar y hacer guardar las leyes constitucionales que nos rigen, entre las que es fundamental por dicha nuestra la exclusiva profesión de la religión católica sin mezcla de otros cultos”.³⁰⁰

El obispo encontraba en la legislación una herramienta normativa que protegía a la religión católica y que, por ende, serviría de freno a cualquier invasión extranjera y religiosa. Sobre esta misma, el pueblo y demás políticos se respaldaron para hacer pronunciamientos y pedir al presidente de la República actuara en consecuencia. Recordemos que hasta entonces, se había educado a los mexicanos bajo un solo culto considerado como único y verdadero; además de encontrarlo en estos lares como la forma más pura, opuesto al cisma, a la disidencia y al protestantismo europeo. Por esta razón, tanto clero como política se habían mantenido unidos, aún después de la independencia: ambos consideraban a la nación como

³⁰⁰ Ibíd. p. 4; Las juras constitucionales fueron un elemento de legitimación de poder, el que, por tradición de Antiguo Régimen, se hacía en la parroquia mayor, acompañado por el cuerpo eclesiástico, con el juramento frente a la cruz y al término del acto, el canto de Te deum. Las mismas juras constitucionales fueron presentando su proceso secular con el paso del tiempo, ya que los elementos religiosos se fueron sustituyendo por los elementos cívicos como la jura sobre la Constitución y no sobre la Biblia, sin embargo, la solemnidad y protocolo guarda los caracteres religiosos.

“favorecida por Dios, y que Dios les había dado misiones importantes en la historia del mundo”.³⁰¹

Así, en un folleto titulado *Los que quieren la tolerancia, o no saben lo que quieren*, expusieron su percepción sobre la guerra. Señalaban que los federalistas criticaban el proyecto monárquico por suponer que, al ser aceptado, abriría las puertas a un enemigo para que viniera a insultar a “vuestro gobierno con sus convicciones y prácticas diametralmente opuestas a las suyas, y que sobre todo habría gran riesgo de que muchos hoy federales se hicieran monarquistas”.³⁰²

Otro texto publicado -en la ciudad de Guadalajara en los años cincuenta- criticaba a todos los que divulgaban o promocionaban la tolerancia religiosa. El primer argumento utilizado era presentar a los Estados Unidos como enemigo de la nación: por medio de la evangelización protestante, los norteamericanos pretendían adueñarse de México, subrayando su intención expansionista; con la anexión de Texas y California como fundamento.

Llamaba a la unión entre los mexicanos y a la defensa de la herencia cultural, asegurando que:

Todo reino dividido contra sí mismo, será desolado: y toda ciudad o casa dividida contra sí misma no subsistirá. [...] escucha ¡oh pueblo! Las palabras de verdad que se te anuncian: abre los ojos para que veas la profundidad del abismo que se está abriendo debajo de tus pies, y en el que caerás sin remedio si te dejas arrastrar por las palabras y fingidas promesas de los que son tus verdaderos enemigos y ahora te invitan a romper el único vínculo de unión que nos queda.³⁰³

³⁰¹ Guardino, P., “La Iglesia mexicana y la guerra...” p. 248

³⁰² B.P.E.J. “Los que quieren tolerancia...” p. 1, 5

³⁰³ B.P.E.J. Miscelánea 91. Tolerancia s. p. i., pp. 1,2

El autor afirmaba que el único momento en que México mostró unidad fue durante el monarca Iturbide: “lo que bastó para hacer la independencia sin sangre y sin otro sacrificio”, para tener como resultado una patria soberana y dueña de sí misma. Sobre esta misma idea, O’ Gorman retoma una opinión de Lucas Alamán, quien señaló a Iturbide como:

quien obtuvo la independencia; pero, y he aquí lo decisivo, un Iturbide inspirado en los verdaderos principios inscritos en el estandarte de los hombres que lo aconsejaron y que, desde entonces, ‘acertaron a comprender las condiciones indispensables del nuevo ser’ del país. Esos hombres fueron los portavoces del pensamiento nacional [esos hombres] fueron del partido conservador.³⁰⁴

El texto sobre la tolerancia, señalaba que después de haberse logrado la independencia, las diferentes posturas se lanzaron en campañas que colocaron en la presidencia a liberales moderados, puros, conservadores y santanistas. Todos aseguraban representar la voluntad del pueblo, mientras que el país vecino buscaba adueñarse de más territorio:

esa nación, se alegra de las discordias de los mejicanos entre sí, y tendrá el mayor placer cuando vea romperse el único lazo de unión que nos resta, el de la religión de nuestros padres; porque si nuestras disensiones políticas nos habían debilitado ya en los años de 1846 y 47, y facilitaron la invasión, ¿Qué será si a ellas se agregan las disensiones religiosas, y a los partidos de moderados, puros, conservadores y santanistas se añaden los de católicos, protestantes, judíos, mahometanos, etc.?³⁰⁵

El contexto hacía parecer a la tolerancia religiosa como un medio buscado por los Estados Unidos para llevar a cabo la invasión al territorio mexicano. De ser aprobada, daría mayor oportunidad a la inserción de angloamericanos en la república. Igualmente, significaba la posibilidad de un proceso evangelizador que llevaría adeptos hacía una culturalización

³⁰⁴ O’Gorman, E., *La supervivencia política...*, op. cit., p. 38

³⁰⁵ *Ibíd.* p. 3.

“americana” que le arrebataría particularidades que diferenciaban a México de las demás naciones.³⁰⁶

El autor del artículo echó mano de la historia para informar al lector sobre las razones por las que la religión católica debía permanecer como única. Aseguraba que los verdaderos sentimientos de los primeros héroes habían quedado ocultos; por ejemplo, Hidalgo que veía a la religión como “la cosa más santa, más sagrada, más amable y quería se estableciera un congreso que tuviese por objeto principal mantener nuestra santa religión”; Morelos declaró que “la religión católica fuese la única sin tolerancia de otra”, lo que había quedado plasmado en el artículo 3º de la constitución, que exigía a los extranjeros “la calidad de ser católicos para poder obtener carta de ciudadanos”.³⁰⁷

Los cuestionamientos que se hacían sobre la tolerancia y su atención por favorecer la colonización de los territorios norteros, condujo a que los conservadores se preguntaran si había católicos dispuestos a poblar dicho espacio. Por ejemplo, los perseguidos en Irlanda, Inglaterra, Suiza, Alemania, Prusia y Rusia, preferían irse a Estados Unidos antes que asentarse en México por la inseguridad que provocaban los movimientos bélicos. Es decir, mientras el gobierno mexicano se ocupaba de tolerar otras religiones, el país vecino recibía refuerzos para expandirse.³⁰⁸

En este contexto, Zacatecas y Aguascalientes se unieron a una serie de pronunciamientos en contra de la tolerancia religiosa. Las autoridades religiosas de dichos lugares enviaron sus posturas al obispo de Guadalajara para que éste las remitiera al

³⁰⁶ O’Gorman. E., México el trauma de su historia.

³⁰⁷ B.P.E.J. Miscelánea 91. P. 4.

³⁰⁸ Ídem.

presidente de la República José Joaquín de Herrera.³⁰⁹ En Zacatecas, el texto se firmó el 3 de enero de 1849: se presentó como el resultado de una aparente discusión política, firmado por diferentes sectores de la sociedad zacatecana; el mismo caso del texto de Aguascalientes.³¹⁰

Para los zacatecanos, reformar el artículo tercero de la Constitución de 1824 que establecía a la religión católica como única y protegida por el Estado, significaba ir en contra de la sabiduría de los legisladores de aquella época: depositaban en la religión el único poder simbólico de unidad nacional; de modo que, si se reformaba, rompería con dicha expresión.³¹¹

Los ciudadanos de entonces daban muestra de la participación política al sujetarse a las normas, así como por intentar que fueran respetadas las disposiciones de las primeras actas. Aseguraban que “la libertad de cultos, lo mismo que la tolerancia de las doctrinas, [eran] dogmas que no tenían fundamento alguno en la práctica de las naciones, [ya que], todas a su vez han sido intolerantes de las opiniones que pueden comprometer el orden público”;³¹² así, la aceptación de otras religiones ya se había dado en diferentes naciones, según los intereses. De igual manera, suponían que la sociedad civil estaba en su derecho a ser intolerante cuando no pudiera conservarse frente a las “sectas”, pues éstas se oponían a las buenas costumbres, profesando los vicios y creando disturbios en la tranquilidad pública.

Según los que aprobaron dicho documento, la tolerancia que se pretendía en la nación mexicana no tenía un sustento real: los protestantes europeos habían sido también

³⁰⁹ B.P.E.J. Miscelánea 106. Representación del vecindario de Zacatecas. Al Excmo. Sr. presidente de la República, General D. José Joaquín de Herrera, sobre el proyecto de tolerancia de cultos en la República Mexicana.

³¹⁰ Ídem.

³¹¹ Ídem/ Art. 2. Es derecho de los ciudadanos votar en las elecciones populares, ejercer el de petición, reunirse para discutir los negocios públicos, y pertenecer a la Guardia Nacional, todo conforme a las leyes. <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1847.pdf>

³¹² B.P.E.J. Miscelánea 106.

intolerantes con otras creencias cuando ellos eran mayoría, por lo que el principio de tolerancia era una idea “estéril”.

Países como: “La República de Génova, Hamburgo, Suecia y Dinamarca” habían sido intolerantes con las minorías religiosas u otros cultos; sin embargo, esto terminó cuando debieron convivir entre sí por necesidades comerciales, en las que valieron más los intereses y necesidades que las leyes emitidas por cada nación en asuntos de credo. Por su parte, México protegía al culto católico en sus leyes, estableciéndolo como único por tratarse de una práctica que iba de la mano con la cultura. Esta práctica legal volvía ajena la idea de la libertad de culto, la cual se lograría “mientras que no se [realizaran] circunstancias prósperas unas, desgraciadas las más, que nos pongan en la triste necesidad de tolerar tan grande mal. Las leyes deben respetar los hábitos y las costumbres de los pueblos”.³¹³

Mientras que el artículo 3º del acta constitutiva de reformas de 1847 señalaba la pérdida o suspensión de los derechos de ciudadano por cuestiones religiosas, los primeros artículos reformados en la Constitución de 1857 manifestaban: la libertad del hombre, de enseñanza, de profesión, de trabajo y de manifestación de ideas, anulando toda referencia a la exclusividad religiosa; según los conservadores estas reformas apuntaba a la tolerancia religiosa, sin embargo, se trataba de una idea que no tenía valor en una República que intentaba dar libertad al ejercicio de las “sectas”, sin contar antes con paz y orden. Si no había garantías a la propiedad, libertad y seguridad, los extranjeros no mostrarían interés por habitar en el país: eran las constantes revueltas y no la falta de libertad de cultos lo que impedía la incursión de foráneos.³¹⁴

³¹³ Ídem.

³¹⁴ Ídem.

En Zacatecas se había permitido el establecimiento de casas extranjeras en la Villa de Aguascalientes, por el orden y seguridad que proporcionaba el respaldo del artículo 3°. Esta plaza se convirtió en “el emporio del comercio de la República” proporcionando inmensos bienes a sus habitantes. Con el tiempo se vieron afectados por la falta de seguridad y garantías a esos extranjeros, por lo que tuvieron que cambiar sus residencias o emigrar a otro país.³¹⁵

El respeto a la Constitución de 1824 no había evitado que numerosos inmigrantes protestantes se establecieran en el Estado; incluso conscientes de que les estaba prohibido ejercer de manera pública su religión, profesándola entonces en lo privado “mientras sus intereses progresaban”.³¹⁶ El problema no era la ley con respecto a la tolerancia, sino la sociedad: nadie querría establecerse en un sitio donde chocara con los hábitos del pueblo y sufriera “burlas”, “insultos” y “ataques”, “siempre inevitables entre hombres de distintas creencias”.³¹⁷

El pronunciamiento que hicieron los zacatecanos en contra de las propuestas de tolerancia podría considerarse desde un ámbito social y no como creyentes devotos: permitir la libertad de cultos en un país que era exclusivamente católico podía desatar desorden y faltar a la tranquilidad pública. Para evitar cualquier altercado, la solución era conservar la religión que era un “nudo que estrecha a los ciudadanos más fuertemente que todos los otros lazos, ni nada más opuesto que la diversidad de credo que pone en juego las más violentas pasiones que excita las enemistades, crea los bandos entre los diversos sectores, perpetúa el rencor y hace inmortal el odio”.³¹⁸

³¹⁵ Ídem.

³¹⁶ Ídem.

³¹⁷ Ídem.

³¹⁸ Ídem.

De esta manera, la percepción que tenían los católicos de los protestantes era la de manipuladores, que esperaban ser tolerados para que en determinado momento fueran vistos como iguales; así, podían esperar la ocasión de ser dominantes y “destruir el gobierno y colocar al que les sea más favorable”.³¹⁹

Entre los firmantes se encontraba el presidente del Supremo Tribunal de Justicia, el cura párroco, oficial mayor del Honorable Congreso, el secretario de gobierno, el fiscal del Tribunal de Justicia, comerciantes, médicos, regidores, alcaldes, ministros, jefe de policía, profesores del Instituto Literario, escribanos, mineros, un coronel, diputados, clero, y algunas órdenes como los franciscanos y los dominicos.

La mayoría de estos fueron hombres de política o de injerencia en el espacio político, además de formar parte de la opinión pública. Destacan los nombres de algunos liberales del periodo de Reforma, como Miguel Auza y otros como Ramón Valenzuela de quien ya hemos hablado en el capítulo anterior; este último era encargado de la parroquia mayor y terminó por disentir del catolicismo.

Los pronunciamientos hechos por la sociedad zacatecana y aguascalentense se hicieron públicos al poco tiempo de haber terminado la guerra con Estados Unidos. Su presencia en el espacio público dio muestra de las acciones políticas que estaban tomando los ciudadanos como respuesta y resistencia a un futuro embate de extranjeros. Sin embargo, cuando el argumento no era principalmente religioso se usaba al catolicismo como escudo de cualquier otra idea que pudiera atentar contra la unidad nacional.

La imagen del extranjero protestante continuó siendo discutida y construida; incluso fuera del entorno político y religioso. Pasó de los debates legislativos, circulares eclesiásticas

³¹⁹ Ídem.

y sermones dominicales a espacios seculares como el ocupado por la prensa. Muchos periódicos, aunque católicos, promovieron el debate público al presentar sus críticas sobre la tolerancia y la presencia de estadounidenses, uno de ellos fue *La voz de la religión*, oriundo de Guadalajara, que circuló en las diferentes ciudades que conformaban esta diócesis.

El 2 de agosto de 1848 publicaba una crítica al periódico *Siglo XIX*, porque presentaba la tolerancia de cultos como necesaria y conveniente para la República mexicana. Esta publicación consideraba que se hablaba de una sociedad avanzada como la de los Estados Unidos que la mantenía como parte de su política democrática; esperaba que México tomara cartas en el asunto y formara parte de las naciones modernas, además de ser un aliciente para la inmigración e inversión.³²⁰

Como respuesta, *La voz de la religión* se remitió al Plan de Iguala en el que se había establecido el culto católico como de Estado; además, disponía de las herramientas necesarias para evitar que la población se mezclara con alguna “secta”, atacando de manera oportuna cualquier enemigo que pudiera dañarla. Así, *La voz* lanzó una pregunta a los redactores del periódico *Siglo XIX*: “¿por qué los mexicanos sí deberían de abandonar su estatus religioso?”³²¹ Con ello, esperaban conocer los signos que habían cambiado en la nación y que hacían a la población capaz de aceptar la tolerancia religiosa, pues sólo se presentaban alicientes a los extranjeros para que emigraran al país sin cuestionarles sus creencias; de modo que, si no eran católicos, no se les pedía que abandonaran su credo.

Aunque los conflictos aún no pasaban, en septiembre de 1849 los diputados Agustín Llamas y Francisco de P. Rodríguez presentaron ante el Congreso de Zacatecas una propuesta para reforma a la Constitución. Ésta proyectaba una ligera modificación al señalar que “la

³²⁰ Biblioteca de Catedral de Zacatecas (B.C.Z.) *La voz de la religión*, T. I. 1848. P. 72

³²¹ *Ibíd.* p. 73

religión del Estado es la misma de la Federación”, levantando inconformidad en diferentes Ayuntamientos como el de Tlaltenango, donde debieron hacer un análisis al respecto y publicarla en febrero del año siguiente.³²²

El primer punto que destacaron fue la omisión en el inicio del texto para invocar al Omnipotente, cuestionándose si eran ateos los que lo habían redactado. No podían evitar el pensar que había sido Dios quien logró “que el Estado de Zacatecas se haya mantenido sin disolverse, y sin haberse gustado la suerte de los que nuestra falta desgraciada desmembró a la infeliz República mejicana”. Para que no hubiera duda les recordaba cómo debían iniciar un texto: “en el nombre de Dios todopoderoso autor y supremo legislador de las sociedades”.³²³

El sólo hecho de ver una propuesta que atentaba contra el artículo que protegía al catolicismo como único, generaba un sentimiento de alerta y temor sobre la posible pérdida de la unidad del catolicismo. No estaban dispuestos a permitir una brecha: “las malas conversaciones corrompen las buenas costumbres”.³²⁴

Para que en Zacatecas se diera entrada a un credo ajeno al católico, sería

necesario acabar con todos sus habitantes, era preciso quitar la vida a todas sus mujeres, a fin de que no imprimieran en el corazón de sus hijos, luego que estos nacen, el afecto a nuestra sagrada Religión, porque ¿de cuál de ellas podrá decirse, que no forma en la frente del recién nacido la santa señal de la cruz...? ¿quién de los zacatecanos no conserva hasta la muerte el afecto de una creencia, que se le comenzó a proponer desde su nacimiento?³²⁵

³²² A.H.A.G. Sección Gobierno, Serie: Cartas pastorales, edictos y circulares, cartas pastorales, años: 1851-1871, Caja 2. “Observaciones al proyecto de la Constitución del año 1832, que la comisión de puntos constitucionales presentó al H. Congreso de Zacatecas el 6 de septiembre de 1849”.

³²³ *Ibíd.* P. 9

³²⁴ *Ibíd.* P. 2

³²⁵ *Ibíd.* p. 3

Las batallas perdidas en contra del ejército norteamericano, al igual que el vasto terreno norteño y demás conflictos internos, las asumían como el castigo o golpe de justicia que el “Ser Supremo” enviaba por el abandono que habían mostrado los legisladores.

Por ello había que tener mayor cuidado, incluso saber a qué tipo de extranjeros se le permitiría la entrada, oponiéndose rotundamente al acceso de los que practicaran otras creencias. Ante esto, el clero zacatecano debía redoblar esfuerzos para velar por el bien espiritual y temporal.³²⁶

La propuesta de ese Ayuntamiento era promover el equilibrio entre los Supremos Poderes para mantener la paz, la unión y el orden. Remitiéndose siempre al poder espiritual que debía permanecer entre los políticos y que se traducía en mantener el *status quo* de la Iglesia católica, así como la importancia de ésta en la sociedad.

2.1.2. Propuestas y disertaciones sobre la tolerancia religiosa en tiempos de reformas

Posteriormente al triunfo liberal en 1854, comenzaron a ser más frecuentes las discusiones sobre la tolerancia religiosa en los espacios públicos y privados. Por ejemplo, en el constituyente de 1856- 1857 el partido en el poder se encargaba de la promoción de la libertad de conciencia como derecho individual, lo que se convirtió en uno de los principales puntos a debatir entre sectores políticos como los congresistas mexicanos y los eclesiásticos;³²⁷ se abría una brecha para que el mexicano tuviera libre interpretación de sus creencias, poniendo en riesgo la hegemonía católica.

Hasta entonces, la aceptación de otros credos no significaba la radicalización del proyecto político, lo que buscaba era otorgar garantías individuales que protegieran cualquier

³²⁶ *Ibíd.* p. 16

³²⁷ Bautista García, Cecilia Adriana, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal. México 1856- 1910*, COLMEX/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/ Fideicomiso Historia de las Américas, 2012, p. 43

práctica religiosa, con lo que el monopolio de la Iglesia católica quedaba eliminado. Si la tolerancia religiosa se establecía como norma era para legislar a nacionales y extranjeros por igual, aunque fueran protestantes; así como para impulsar la economía y asegurar el ejercicio de los derechos humanos como una práctica de los gobiernos liberales.

El diputado José María Mata, promotor de la tolerancia religiosa en el constituyente de 1856- 1857, esperaba que a través de esta acción pudiera haber mayores inversiones para apuntalar la industria y el comercio. Asimismo, buscaba que la población se estableciera en las regiones donde los recursos no estaban lo suficientemente aprovechados por la falta de habitantes.³²⁸

La propuesta de estos liberales molestó tanto a conservadores como eclesiásticos, quienes mostraron preocupación por el proceso secularizador que promovían las autoridades; mismas que habían jurado proteger al catolicismo y sus feligreses. El clero consideró estos cambios como un asalto a sus intereses, sin dejar de lado la confusión e influencia que la inmigración no católica podía ocasionar entre los mexicanos. La oposición que presentaba la clerecía no era en sí contra la población inmigrante, que ya circulaba en la república desde hacía décadas: “sino del tipo de derechos que el Estado mexicano estaba dispuesto a reconocerles”; por lo cual, dieron pie a una serie de ataques impresos en contra del Estado.³²⁹

El tema y sus discusiones volvieron a estar en boga tras el triunfo liberal y el constituyente. Los impresos retomaron importancia por su capacidad de comunicar y generar conocimiento, a la par de generar debates públicos como *El Apocalipsis o despertar de un Sansculote*, que diera a conocer Juan Amador en 1856. Como se ha comentado, dicho libro señaló a la tolerancia religiosa como un elemento necesario para lograr la democracia y

³²⁸ *Ibíd.* p. 47

³²⁹ *Ibíd.* p. 49

desterrar los privilegios del clero, la nobleza y el ejército, que habían cometido abusos evitando la aplicación de la ley, sus avances y evoluciones. Para el autor, la intolerancia se debía a una Constitución teocrática establecida desde 1824, que no hacía más que repetir la establecida en la península ibérica por aquellos años dándole continuidad de las viejas costumbres.

Apegado a los movimientos revolucionarios del plan de Ayutla y en su afán por desterrar al régimen santantista, Amador esperaba se presentaran las garantías necesarias que protegieran la inmigración extranjera.³³⁰ En Zacatecas, éste era un elemento importante por las inversiones que podían impulsar la industria minera, el comercio y la colonización de tierras al norte, las cuales eran constantemente atacadas por indios denominados “bárbaros” que se adentraban hasta los municipios de Fresnillo, Calero o Morelos, a pocos kilómetros de la capital. Hasta entonces la inmigración había sido poco frecuente o efímera debido a la ausencia de garantías que respaldaran a los no católicos; por lo tanto, se esperaba que el proyecto pudiera respaldar la inmigración y todo lo que con ella se planteaba.

Por su parte, el partido conservador invitaba a europeos que compartieran el mismo credo; les ofrecía a cambio terrenos poco fértiles en la región despoblada del norte, donde difícilmente obtendrían buenos resultados con “la industria febril, la agricultura, la minería, la maquinaria, el consumo de las producciones, la riqueza”,³³¹ etc. Mientras tanto, los liberales proponían colonizar los terrenos baldíos por mexicanos pobres, logrando

pacificar el país; proveer a las necesidades de los pobres; morigerar las costumbres; fomentar la agricultura; fomentar la generación supuesto que el aumento de la población está en razón directa de la abundancia de medios de subsistencia, según lo dicen algunos economistas; dividir la propiedad, y por consiguiente robustecer el sistema republicano; extinguir o disminuir el

³³⁰ Amador, J., *El Apocalipsis...* op. cit., p. 60

³³¹ AMZ, Juan F. Román, “Colonización” en: *El Pobre Diablo*. Tlaltenango, sábado 1 de noviembre de 1856, Núm. 45. T. I.

número de los ladrones, y por lo mismo, hacer efectiva la garantía de seguridad, a la vez que podrían ahorrarse al erario, los gastos que tiene necesidad de hacer en la persecución de los bandidos.³³²

Esta propuesta atendía una postura moderada que no dejaba de lado las intenciones de atraer capital extranjero; por otro lado, en un acercamiento que los liberales moderados de Tlaltenango, Zacatecas tuvieron al Constituyente, lograron lo siguiente: la igualdad; la libertad de todos los hombres, del pensamiento y de la palabra escrita e impresa; la libertad para formar asociaciones y círculos políticos; entre otras.³³³

En sus observaciones abordaron la tolerancia religiosa, que muchos del sector católico seguían entendiendo como un sinónimo de herejía; mientras que en otros lugares, era comprendida como la salvación de la república y promotora de “riquezas, mejoras materiales y de ciencia”.³³⁴ El medio utilizado por estos liberales para publicar sus disertaciones fue el periódico *El Pobre Diablo* del que formaban parte y en el que expresaron su recelo por la tolerancia: declararon que no le veían como pecado pero que tampoco serían partícipes de ella, como sí lo eran en cuanto a los principios liberales.

Al analizar la propuesta aseguraban que debían considerarse dos aspectos: el religioso y el político. Debían primero acudir a la razón, pese a no ser algo recurrente en un país que se basaba en la tradición. Aun así, el periodista Juan F. Román de *El Pobre Diablo* se sumó a la parte moderada tras haber hecho un ejercicio racional, donde ponía en tela de juicio la decisión de aceptar o no la tolerancia religiosa por la posibilidad de romper con los vínculos sociales fomentados por el catolicismo.

³³² Ídem.

³³³ Ibíd. Juan F. Román, “Editorial” en: Núm. 23, T. I.

³³⁴ Ibíd. Juan F. Román, “Tolerancia” en: Núm. 31. T. I

Para el autor, era necesario defender a la religión dominante tal y como lo hacían otros países, por ejemplo, Gran Bretaña que apenas y aceptaba a los católicos en Irlanda, o Francia que aún con su Ilustración, toleraba, pero con grandes limitantes, a los protestantes, convirtiendo el vínculo clerical en uno político.

Basándose en estos ejemplos, los liberales debían considerar si la población quería o no compartir el espacio público con otras religiones. El artículo apelaba a la soberanía del pueblo que debía ser atendida: “pedidle instrucción y después de esto, obrad, y obrad enérgicamente”. Aunque conscientes de una sociedad que fácilmente confundía al sacerdote con un santo, señalaron que debía respetarse la racionalidad de la ley. A pesar de ello, debía estar por delante la autoridad de los ciudadanos como “la base del sistema”.³³⁵

Entonces el grupo liberal señaló que el artículo 15 no sería aceptado hasta que los diputados no hubieran consultado previamente con sus delegados: el artículo de tolerancia religiosa señalaba sólo “algunas medidas protectoras a la religión católica, siempre y cuando ésta no lesionara los intereses del pueblo y de la soberanía nacional”.³³⁶

El riesgo probable era que la ley quedara sólo por escrito sin la posibilidad de ser aplicada, lo cual se debía a que su emisión se encontraba entre una sociedad altamente católica y que hasta entonces había mantenido su religión como de Estado. Tal era el caso de leyes que no habían sido ejecutadas, como la que castigaba a los gobernantes responsables de asesinato, robos y demás crueldades cometidas en los pueblos durante la guerra -como los sucedidos en Tlaltenango-. Al respecto, se mencionó que:

se cometieron hasta seis asesinatos, y ¿qué ha sucedido después de haber triunfado la revolución de Ayutla, [que] echó por tierra, al jefe de una facción corrompida y sanguinaria, pero [...] si hablamos con la franqueza de un republicano, los esbirros del tirano han quedado impunes y aptos para tomar

³³⁵ Ídem.

³³⁶ <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3403/8.pdf>

parte en una asonada de esas que los conservadores saben formar hipócritamente e invocando a Dios; están expeditos para volver a ser gobernadores, comandantes generales, prefectos, etc.³³⁷

Aprobar el artículo 15 personificaba la imposición de un grupo político sobre la autoridad del pueblo. La diferencia estribaba en que la ley de tolerancia no significaba en este caso un acto de “reparación o justicia”, sino que afectaba los intereses internos del creyente y de la religión misma. Por lo que agregaba: “si no se ha llevado a efecto la que manda castigar a los militares delincuentes ¿se llevará a efecto la ley de tolerancia? Y si no se ha de llevar a efecto ¿para qué expedirla?”³³⁸

La propuesta del redactor era clara: se mantenía en el liberalismo moderado, sin abandonar la defensa del gobierno; aunque también defendía al pueblo “fanático y soberano”, considerando entonces que había de tolerarse “el fanatismo cuando este se encuentra en el pueblo, al menos mientras lo abandona”.³³⁹

José María Chávez dedicó una parte de su texto a cuestionar la propuesta de tolerancia religiosa de Amador, la cual ya había censurado anteriormente. Aseguró que se trataba de un tema que había sido discutido desde varias aristas y concluyó que era perjudicial³⁴⁰. Además, a su discurso agregaba una comparación entre las virtudes y la tolerancia religiosa, encontrando en esta última una carga negativa, pues las virtudes no solían ser un tema de discusión pública porque simplemente se aceptaba lo que era virtuoso, es decir, “lo bueno”; mientras tanto, proponer que la población católica aceptara prácticas que no eran bien vistas, se incurría a un debate de por sí negativo, pues la intolerancia no era más que fidelidad y

³³⁷ AMZ, *El Pobre Diablo*, op., cit., no. 31

³³⁸ Ídem.

³³⁹ Ídem.

³⁴⁰ B. P. E. J. Fondos Históricos. Colección: Misceláneas. “Censura e impugnación del folleto del C. Juan Amador, titulado: El Apocalipsis o Revolución de un Sansculote”, Guadalajara, 1856.

firmeza en conservar la verdad que se le había confiado a la Iglesia católica: la única a la que se le podía llamar “religión” por ser un sinónimo de verdad. Por lo tanto, si se permitía convivir o aceptar otras creencias se estaría cayendo en la superstición.³⁴¹

Para Chávez, legalizar una religión que no fuera la católica era empujar a los feligreses al protestantismo, porque estarían erigiendo templos o altares uno frente al otro; incluso permitiendo que se volvieran ateos. Basaba su postura de intolerancia en San Pablo, quien quería romper todo trato con los herejes para que los fieles huyeran de éstos como si se tratara de una peste pública o de un excomulgado. El reconocimiento de otros cultos era para el sacerdote igual que ser anti-católico: consideraba que quienes lo proponían eran protestantes o ignorantes en su devoción, ya que, de aceptar otro culto, se produciría indiferentismo religioso. Esto provocaría que nadie más tributara a la Iglesia, quien era la representante del *Ser Supremo*; por ello, sugería a los liberales que no se metieran en materias que no entendían, o bien, que evitaran insultos a la representación nacional.³⁴²

El apasionamiento que mostraban los feligreses hacia sus creencias era según el padre Chávez, un sistema de defensa en contra de los colonos extranjeros; o, como lo proponía Iring Fetscher³⁴³ una manera de reafirmarse frente al otro.

Mientras tanto, en el Constituyente de 1856, el diputado Marcelino Castañeda se opuso al proyecto justificándose, como ya lo habían hecho otros, en la Constitución de 1824. Agregó la importancia que tenía el catolicismo en la sociedad mexicana, atribuyéndole:

todas las ideas de patriotismo, de libertad y de esperanza. Es la religión un sentimiento sublime y el principal y más eficaz resorte en el corazón de todos los mexicanos: es la religión, entre nosotros, el principio de la obediencia en los súbditos y de la justicia en los gobernantes; la religión es la fuente fecunda de la moralidad y de las grandes acciones; es la religión la que constituye, por

³⁴¹ *Ibíd.* p. 17,20

³⁴² *Ibíd.* Pp. 19, 23, 31

³⁴³ Fetscher, I., *supra* p. 68

decirlo así, nuestra vida social y nuestra vida doméstica: todo, señores, tiene su origen entre los mexicanos, del principio religioso.³⁴⁴

Por esta razón, el diputado se preguntaba si era posible que los representantes del pueblo - esencialmente religioso- atacaran o contrarioran la voluntad, que desde años atrás se conservaba. La conclusión fue que el pueblo mexicano no deseaba la tolerancia por miedo a perder la unidad religiosa, la cual era representante de la unión nacional.

Por otra parte, el diputado José Mata se expresó en pro de la tolerancia religiosa. Destacó la libertad de conciencia como parte individual e íntima: “ninguna ley ni ninguna autoridad puede tener derecho a prohibir a ningún hombre los actos que tienden a adorar a Dios del modo que su conciencia le dicta”.³⁴⁵

Durante la primera aplicación de las Leyes de Reforma, Melchor Ocampo escribió sus reflexiones sobre la tolerancia. Aseguró que la religión católica era por tradición la aceptada, única y verdadera, pues en ella se habían visto vivir y morir a los hombres más respetables. Pero, de manera retórica cuestionó si todos los cultos eran buenos: su respuesta fue afirmativa, pues todos habían formado hombres de bien.

La explicación que tenía Ocampo sobre las religiones era que éstas hacían una conexión entre Dios y el hombre; por lo tanto, eran acertadas. Mientras que los teólogos opinaban diferente creyendo que la tolerancia era una acción que permitía lo malo. Ocampo impugnó estos argumentos, agregando que: “ninguna religión puede ser mala, porque amar a Dios no lo es”.³⁴⁶ Este político liberal aludió a la libertad de conciencia:

¿tiene el hombre derecho para amar a Dios y a sus semejantes del modo que le dicte su conciencia? Esta pregunta iba hacia la reflexión, pues si había que adorar a Dios, se hacía del modo que cada individuo lo entendía, ya que si esto

³⁴⁴ Villegas Revueltas, S., *Antología de textos. La Reforma y el Segundo Imperio (1853-1867)*, México, UNAM, 2008, pp. 49- 50.

³⁴⁵ *Ibíd.* p. 54.

³⁴⁶ Ocampo, Melchor, *La religión, la Iglesia y el clero*, México, Empresas Editoriales, 1948, p. 220

no era posible, entonces se necesitaría de terceros para hacerlo, y si estos no lo hacían se necesitaría de otros hasta llegar a nuevas razas o seres superiores.³⁴⁷

Con este argumento explicaba quiénes eran los que pretendían guiar a los hombres, pues eran los sacerdotes quienes aseguraban tener el conocimiento absoluto, sin embargo, era imposible que cada uno estuviera al tanto de toda la población, dándole así la oportunidad a una buena parte de ella la libertad de conciencia e interpretación. Para Ocampo era imposible afirmar si era o no legal la intolerancia, pues nadie sabía si Dios toleraba o no a las otras religiones. Entonces, se basó en el principio básico de todos los cultos, es decir, el amor a todos los hombres que “acaba en donde comienzan o la persecución o el desprecio, o la simple distinción entre probos y réprobos”³⁴⁸. Así mismo, retomó un mandamiento de Jesús: “Amad a vuestros enemigos”, de donde puede asegurar que todo intolerante, niega y deroga los mandamientos divinos, “pues, en efecto, si dijo hasta enemigos, con más razón se debe entender que comprendió a los disidentes”.³⁴⁹

Aunque eran liberales, no dejaban de ser profundamente religiosos: conocían los pasajes bíblicos tan bien como las leyes. Sobre la introducción de extranjeros, aseguró que los países intolerantes caían en el error de admitir sólo a personas inmorales: había unos creyentes que actuaban conforme a sus pasiones y otros que actuaban conforme a la moral.³⁵⁰ Cualquiera que fuese el caso, la conciencia era la que determinaba su actuar y no las creencias religiosas; sin embargo, estos países podían aceptar a todos los delincuentes, vagos, etc., siempre y cuando practicaran el culto aceptado.

³⁴⁷ *Ibíd.* pp. 221- 222

³⁴⁸ *Ibíd.* p. 223

³⁴⁹ *Ibíd.* p. 224.

³⁵⁰ *Ídem.*

El debate continuó incluso después de haberse dictaminado la Ley de Libertad de Cultos. En 1869 el periódico *El Católico*, publicó un artículo titulado “Verdades. La tolerancia”, donde se presentó nuevamente a la tolerancia religiosa como un tema a discutir porque generaba los mismos temores que diez años antes y un mal a futuro porque aún no se veían los resultados.³⁵¹

Los redactores trataron de demostrar cómo tras haberse establecido la Ley de Libertad de Culto, sus impulsores habían violado el derecho natural: su introducción era inútil por la “inexistente” presencia de otros cultos. De igual forma, la creían contraria al derecho mencionado, por permitir la competencia entre el culto de la nación soberana y el de los particulares o extranjeros.³⁵²

Entendemos hasta ahora, que aun cuando se discutió la tolerancia religiosa a inicios del México independiente, no se pensó en compararla con otras creencias; esto debido a que el arraigo católico y la influencia eclesiástica se creían suficientes para proteger a la sociedad de cualquier gota protestante. Comprendemos que, a pesar de haberse cuidado la introducción extranjera por tanto tiempo, ésta echó raíces no sólo de sangre; sino también de culto. Su presencia seguramente fue cambiando gradualmente las mentalidades, siendo perceptible hasta que una generación educada y receptiva de lecturas ilustradas pudo generar cambios que rompieran con las tradiciones de Antiguo Régimen; o, al menos, abrir un abanico de oportunidades donde los individuos pudieran elegir: permitieron de alguna manera la libertad de conciencia.

Como se sabe, la tolerancia religiosa no fue estipulada como tal en el constituyente, pero quedó establecido el artículo 123 que dictaminaba la libertad para ejercer los asuntos en

³⁵¹ A. P. Z. Área: Disciplinar. *El Católico*. Periódico de religión, literatura y variedades. Núm. 28- 31. 1869.

³⁵² *Ibíd.* Núm. 28. p. 3

materia de culto; o, dicho de otro modo, cada estado podría asumir el papel y relaciones que creyera convenientes con la Iglesia católica, incluso, cambia la posibilidad de establecer conexiones con cualquier otra religión.

Para 1859 se había pasado de un liberalismo moderado a uno radical en Zacatecas. Una muestra de ello fueron las nuevas vías que comunicaron a plazas y callejones, inauguradas por González Ortega. Los nombres de dichas obras fueron reveladores porque mostraron la separación entre autoridades eclesiásticas y civiles: “Calle de la Reforma”, “Calle de la Exclaustración” y “Calle de la tolerancia de Cultos”.³⁵³

2.2. Libertad de cultos y oposición.

Como pudo observarse, la tolerancia religiosa no quedó establecida en la Constitución de 1857, a pesar de que el artículo 123 dio la libertad a los poderes federales para que tomaran decisiones sobre los asuntos religiosos. Así, el gobierno pretendía tener mayor control sobre el registro civil (nacimiento, matrimonios, defunciones), que había sido regulado por el sector católico relegado al espacio privado.

En esta transición, se consideraba que los sacramentos -como el bautizo, el matrimonio o la extrema unción- formaban parte del individuo y su libertad de conciencia: las ceremonias podían llevarse a cabo bajo la dirección de sus dirigentes espirituales católicos o no, previo registro ante la autoridad civil. A partir de entonces, el gobierno representaría una “institución neutral” que otorgaría seguridad y orden a la población.

El Estado liberal buscó crear una nación a la usanza de otras, donde las prácticas religiosas correspondían al espacio privado. Esta implantación no logró romper con la idea de que las tradiciones católicas formaban parte de lo público y de lo privado, así como las

³⁵³ AHEZ, Fondo: Poder Legislativo. Serie: Comisión de Constitución.

formas en que la iglesia se relacionaba y convivía con la población. Como dice Christian Starck:

en todas las religiones monoteístas, la relación entre Dios y el individuo es algo muy personal e individual. Pero este elemento personal e individual tiene -particularmente en la comunidad de los creyentes- una compleja base institucional, que la mayoría de la gente considera necesaria para la satisfacción de sus necesidades e intereses religiosos.³⁵⁴

Así, el catolicismo mexicano no partía del individuo aun cuando fuera “monoteísta”, al contrario, se vivía dentro de la colectividad mediante procesiones, fiestas, advocaciones, etc. Así que enviar las creencias a lo individual y privado significaba un impacto directo a la comunidad.

Por otro lado, para que el feligrés lograra interiorizar su religiosidad debía enseñársele primero el vínculo entre sus creencias y la Biblia. Aunque, a lo largo del siglo XIX la población carecía de instrucción en primeras letras: esto se convirtió en un problema mayor al intentar que un pueblo altamente religioso racionalizara la relación que había entre su fe y el Evangelio.

En las dinámicas donde el Estado no podía sostener el interés por las creencias y cultos de sus habitantes, correspondía a la institución religiosa ser quien se encargara de ello. La iglesia había promovido hasta entonces el contacto social, el culto común y los asuntos que usualmente forman parte de la regla en la vida de la mayoría de las religiones³⁵⁵; pero en ese momento se enfrentaba a la pérdida de su hegemonía, por compartir dicha responsabilidad con nuevas interpretaciones religiosas y líderes de culto, objetivo buscado por las Leyes de Reforma.

³⁵⁴ Christian Starck: “The development of the idea of religious freedom in modern times”, en: *La libertad religiosa. Memoria de IX Congreso Internacional de Derecho Canónico*. México, UNAM, 1996.

³⁵⁵ Ídem.

Previo a que fuera dictaminada la Ley de Libertad de Cultos en diciembre de 1860, el Ministerio de Justicia difundió una circular gubernamental, en la que opinaba sobre una carta pastoral. Dicha carta había sido emitida por el obispo de Linares, Francisco de Paula Vereá,³⁵⁶ e iba dirigida al gobernador de Tamaulipas y todos los curas de ese estado: en ella parecía aceptar lo dispuesto por las leyes que trataban de nacionalizar los bienes eclesiásticos, el registro civil y promover la libertad de cultos; mas no atentar contra los principios de la religión.³⁵⁷

El gobierno agradeció la aclaración que hizo el obispo ante sus feligreses, pues un hombre de autoridad como él podía invocar a la religión en sus discursos provocando inmoralidades o una guerra impía, como se había estado suscitando en el resto del país. Así, el eclesiástico, en una aparente conciencia civil, observó las “falsas y calumniosas acriminaciones virulentas de impiedad prodigadas contra el gobierno legítimo y la nación que lo sostiene”,³⁵⁸ tratando de evitar quizá, enfrentamientos dentro de su diócesis.

La circular del obispo se tomó como ejemplo a seguir en la búsqueda de paz y buen cumplimiento de la norma, que tenían por objeto no suprimir las prácticas religiosas, sino darles total independencia del Estado. Por otro lado, el obispo formuló varias disposiciones en un esfuerzo por mitigar lo estricto de la ley: buscó la forma de combinar nuevamente lo

³⁵⁶ Francisco de Paula Vereá y González. Octavo obispo de Linares entre los años de 1853 a 1879. Fue expulsado de Monterrey por el gobernador Santiago Vidaurri en el año de 1858 por haber desconocido la Constitución de 1857 y se estableció en el Colegio de Guadalupe Zacatecas. En este espacio continuó alarmando a la población en contra de las políticas liberales por lo que Juan Zuazua pidió en el mes de abril del mismo año, huyera hacia Guadalajara por su seguridad.

³⁵⁷ Circular del Ministerio de Justicia. Comunica una circular del obispado de Linares, 31 de octubre de 1860, en: Téllez G. Mario A. y José López Fontes (comp.); La legislación mexicana de Manuel Dublán y José María Lozano, 1ª ed., T. VIII, Suprema Corte de Justicia de la Nación/ COLMEX/ Escuela Libre de Derecho/ Edo. De Méx., México, 2004, p. 557

³⁵⁸ Ídem.

religioso con lo civil, enfocándose en la petición de que las prácticas fueran respetadas por ser una necesidad del pueblo.

Por su parte el organismo civil justificó que el mandato legal se aplicaba con el afán de proteger en iguales circunstancias a todos los cultos; mas no con el de quebrantar a la religión católica o promover la lucha: aplicar la libertad de creencias expresaba un derecho sagrado para todos los hombres.³⁵⁹ Mientras tanto, el obispo de Linares sugería mantener las antiguas relaciones y simpatías que habían imperado por siglos entre la institución civil y eclesiástica, pues la protección a los diferentes cultos que refería la ley se oponía al “espíritu de una República popular y al texto expreso de nuestras leyes”,³⁶⁰ refiriéndose específicamente a la Constitución de 1824 y su artículo 3°.

Las leyes, además de proteger la libertad de conciencia y de culto, daban a sus habitantes y representantes la oportunidad de practicar una religión alterna al catolicismo; asimismo, le permitían al ciudadano organizar o asociarse por decisión individual o porque su padre o tutor así lo dispusiera. Sin embargo, a los representantes del pueblo no se les permitía mezclar sus creencias religiosas con sus actividades laborales, de manera que debían evitar privilegios y relaciones entre los cultos y acciones civiles o políticas: esto formó parte del proceso para la instauración del Estado laico.³⁶¹

Con la aplicación de esta norma se despojó a la Iglesia católica de la exclusividad que guardaba en la nación, de tal modo que no podía castigarse jurídicamente a quienes decidieran romper con las convicciones establecidas de antaño; tampoco, a quienes se les considerara como herejes o cismáticos según el orden eclesiástico. Por otro lado, sí debía

³⁵⁹ Ídem.

³⁶⁰ Ídem.

³⁶¹ Ley sobre Libertad de Cultos, 4 de diciembre de 1860 en: Téllez G. Mario A y José López Fontes (comp.), op. cit., p. 557

cuidarse de no romper con los reglamentos que se establecía o, de lo contrario, los castigos podían ser severos. Por ejemplo: para quienes cometían alguna falta como injuria, violencia o deshonestidad dentro de un templo, la pena era mayor que la impuesta al delito de desorden en lugares públicos y frecuentados;³⁶² dicho castigo aplicaba para cualquier religión establecida en el país.

El reglamento que permitió pluralidad religiosa en Zacatecas se hizo público a partir de enero de 1861, con el cese al derecho de asilo en los templos. Asimismo, abolió los juramentos y retractaciones a la Constitución que, pese a ello, persistió entre los eclesiásticos: ellos mostraron desobediencia ante estas normas, amenazando incluso con excomulgar a quienes no lo hicieran.

Las festividades religiosas en los espacios públicos quedaron reguladas por el Estado. Para poder ejecutarlas era necesario obtener un permiso emitido por las autoridades civiles o serían acreedores a una sanción: en cada caso, los permisos podían negarse si se preveía un desorden, o en su defecto, no volverse a otorgar si la festividad iba contra las normas. Cabe destacar que esta ley atacaba directamente a la religión católica por ser la que abarcaba todo tipo de eventos religiosos en los espacios públicos y privados.

La prohibición de las festividades religiosas al estilo de la vieja usanza fue una de las que mayor conflicto provocó entre los sacerdotes zacatecanos. En el año de 1863, durante la semana mayor (Semana Santa), en el Partido de Ojo Caliente, Zacatecas, se llevaron a cabo procesiones religiosas. Dichos eventos fueron sancionados porque, según las autoridades judiciales, contrariaban las Leyes generales de Reforma y que remitían toda celebración religiosa al interior de los templos; se ponía fin a los “espectáculos en los que más que tributar

³⁶² *Ibíd.* enero 24 de 1861. Miguel Auza, gobernador sustituto del Estado de Zacatecas, a sus habitantes sabed: que por el ministerio de justicia e instrucción pública, se me ha comunicado el decreto que sigue.

adoraban a la divinidad, profanando su culto y excitando la curiosidad, la divagación y el escándalo, explotando [...] a las clases infelices, haciéndoles pagar muy cara una devoción, extraña a todo sentimiento moral y cristiano”.³⁶³

La procesión se llevó a cabo bajo el permiso otorgado por el Jefe Político de la localidad que, se presumía, había recibido una suma de dinero por parte del curato sin haber dado conocimiento de esto. Lo acusaron de haber contrariado los reglamentos y no acatarse a la reglamentación, pues un año antes se habían rehusado en dar el mismo permiso a otros sitios como el Teul y Nieves.

Como consecuencia, se impuso “una multa de cien pesos por haber permitido la práctica de actos religiosos en calles y plazas de ese lugar, [...] previniéndole que si alguna cantidad le fue pagada por esa licencia, informe cual ha sido y a lo que la aplicó, previa justificación”.³⁶⁴

Las pretensiones del gobierno al prohibir las expresiones religiosas en público buscaron guardar el decoro y respeto a todas las creencias religiosas, como uno de los primeros pasos hacia la tolerancia religiosa; así como evitar que se expusieran a las críticas, señalamientos y atentados de quienes no compartieran la misma idea, precaviendo con esto el desorden público.

Para los liberales de ese momento, los pueblos que acataban las leyes y que consideraban a la religión católica como un faro de luz, que guiaba a la humanidad, no eran más que fanáticos de una cultura atrasada que mezclaba “las más ridículas, extravagantes y perniciosas profanaciones”,³⁶⁵ al hacer públicos los actos religiosos. Para los dirigentes, los

³⁶³ Severo Cosío, Código Civil, abril 10 de 1863, en: *El Periódico Oficial del Estado de Zacatecas*, 1873.

³⁶⁴ Ídem.

³⁶⁵ Ídem.

espacios públicos como calles y plazuelas, o bien, teatros, escuelas, mercados, etc., debían cumplir su legítima función cívica; sin anteponer creencias provocadoras de división e intolerancia, que amenazaban al orden público.

El 16 de mayo de 1861, el gobernador interino de Zacatecas, Miguel Auza, publicó un decreto que habilitaba a todos los ministros de culto para que ejercieran todas las profesiones que habían estado prohibidas, así como también para ser tutores y apoderados,³⁶⁶ pues el ser ministro formaba parte de las creencias individuales y no de las profesionales. Como hemos visto, la discusión sobre la libertad dogmática no surgió como simple respuesta al intentar disminuir el poder del clero; sino que, hasta entonces, había sido ya un tema recurrente con la tolerancia religiosa.

Por su parte, Juan Amador, uno de los primeros disidentes al catolicismo y promotor de una congregación evangélica en Villa de Cos, también participaba en un club liberal llamado “De la Montaña”, el cual se unía a otro de Fresnillo que se hacía llamar como “El club de García”.³⁶⁷ La participación de estos era reafirmar el desconocimiento hacia la autoridad que representaba la Iglesia católica.

Estos mandaron en agosto de 1861, una solicitud al gobernador para que por su conducto la hiciera llegar a los diputados y así hicieran cumplir algunos de los principios de la Constitución. En dicha solicitud pedían que:

Art. 1. Todos los eclesiásticos residentes en el Estado y los que nuevamente se avecinden en él, se presentarán ante las autoridades políticas de las municipalidades, residan a hacer la protesta de obedecer la constitución y leyes de Reforma, concediéndose el término de ocho días para que lo verifiquen los primeros.

³⁶⁶ A. M. S. Impresos. 16 de mayo de 1861.

³⁶⁷ En el club de la Montaña encontramos que lo presidía Juan Amador y sus integrantes eran: Rafael Gutiérrez, Arcadio Muñoz, Ignacio Mercader, Manuel Gallegos, Elías Amador (no se sabe si se trata del hijo de Juan, pues tendría para entonces 13 años, o quizá algún hermano), Pablo Casares y Encarnación Herrera. El club de García era encabezado por Tomás Mendoza y Genaro R. del Hoyo.

Art. 2. El eclesiástico que para el término señalado no hubiere cumplido con el proyecto de esta ley será expulsado fuera de los límites del estado, y si a las veinte y cuatro horas de notificado no lo hubiere hecho, será pasado por las armas sin más formalidad que acreditaría con dos testigos que pertenezcan al estado seglar.

Art. 3. Todos los individuos que hayan servido a la reacción, ya sea con las armas en la mano o por haber obtenido empleo durante su dominio en el estado, saldrán expulsados fuera de él a los tres días de promulgada esta ley; los que permanecieren pasado este término serán pasados por las armas.

Art. 4. La autoridad política que no cumpliera con el presente decreto sufrirá la misma pena de muerte, por tener como protector de la nación.³⁶⁸

Con estas propuestas se pueden señalar algunos de los objetivos que tenían estos clubes: el discutir ataques de la facción conservadora, crear argumentos defensivos, lecciones literarias y vigilar la aplicación de las leyes en el cumplimiento de la Constitución.

Esto último lo podemos confirmar con un documento que hizo llegar el club de García al poder legislativo, en el cual pedían respetar la Constitución, pues en el partido de Fresnillo se planeaba instalar la congregación de la Vela Perpetua, lo que violaba los artículos 5° y 6° de la ley del 12 de julio de 1859.³⁶⁹ Dichos artículos pertenecientes a la ley de nacionalización de bienes eclesiásticos mencionaban lo siguiente:

Art. 5°. Se suprime en toda la República las ordenes de los religiosos regulares que existen, cualquiera que sea la denominación o advocación con que se hayan erigido, así como también todas las archicofradías, cofradías, congregaciones o hermandades anexas a las comunidades religiosas, a las catedrales, parroquias o cualesquiera otras iglesias. Art. 6°. Queda prohibida la fundación o erección de nuevos conventos de regulares; de archicofradías, cofradías, congregaciones o hermandades religiosas, sea cual fuere la forma o denominación que quiera dársele, igualmente queda prohibido el uso de los hábitos o trajes de las ordenes suprimidas.³⁷⁰

³⁶⁸ A.H.E.Z. Fondo: Poder Ejecutivo. 2 de agosto de 1861.

³⁶⁹ A.H.E.Z. Fondo: Poder Legislativo. Serie: Comisión de puntos constitucionales. Caja 30. 24 de mayo de 1861.

³⁷⁰ “Ley de nacionalización de los bienes eclesiásticos” en; Téllez G. Mario A y José López Fuentes (comp.); La legislación mexicana... T. VIII. p. 681

Estas asociaciones tenían como principio “ser la centinela avanzada de la democracia y del respeto a las leyes”, de modo que, si el establecimiento de esa hermandad se llevaba a cabo, el club de García tomaría sus providencias para impedirlo. Esto fundamentado en una postura laica que podría comenzar desde lo individual, para transformarse después en pequeños grupos disidentes.

Como ya se dijo, señalamos que la disidencia no sólo se dio de forma individual y por medio de los clubes, sino también desde el parentesco, suponemos por el apellido que Genaro R. del Hoyo, perteneciente al club de García, mantenía una estrecha relación familiar con Jesús González Ortega, ya que los padrinos de éste fueron hijos de Juan Francisco del Hoyo (apoderado del Condado de San Mateo 1822- 1847), José Benito e Ignacia.³⁷¹

Oliverio Sarmiento afirma que en la Hacienda de Valparaíso “se rezumaba liberalismo pues se había dado nacimiento a un sector social aspirante a las ideas progresistas [siendo] allí donde germinó el liberalismo popular”.³⁷² Inferimos entonces que la disidencia en algunos liberales, fue el resultado de un largo proceso secularizador que no sólo se dio en el contexto político, sino también en el familiar. Ante el inminente proceso secularizador, que buscaba la separación de las instituciones y reubicación simbólica de lo religioso al espacio privado, la facción conservadora buscó los medios para defenderse y atacar a su oponente a través de los impresos. Por ejemplo: “Crímenes de la demagogia: El Colegio Apostólico de Guadalupe en Zacatecas”³⁷³ y; otro que parecía más moderado e intentaba acatar las leyes, titulado “Apéndice segundo, al caso de Conciencia”.³⁷⁴

³⁷¹ Sarmiento Pacheco, Oliverio, *Valparaíso, Zacatecas: Representación política y problema de la propiedad en el siglo XIX*, Zacatecas, Los Reyes/PIFI/ UAZ, 2010, p. 39.

³⁷² *Ibíd.* p. 40

³⁷³ B.P.E.J. S/A, *Crímenes de la demagogia. El Colegio Apostólico de Guadalupe, en Zacatecas*. Imprenta de J. M. Lara, calle de la palma núm. 4. México, 1860.

³⁷⁴ B.P.E.J. S/A, *Apéndice segundo, al caso de conciencia por el cura de un pueblo, Zacatecas*, Reimpreso en Guadalajara, en la tipografía del gob., a cargo de A. de P. González, 1860.

En el impreso “Crímenes de la demagogia”, escrito por el seudónimo “un católico”, trató de demostrar algunas apreciaciones sobre lo que los políticos liberales habían destruido; principalmente, la relación íntima entre los creyentes y su religión. De los crímenes que enunciaba se incluían la destrucción de monasterios, por aquellos que poco sabían de los “beneficios que habían traído al mundo”. Así que algunos “filósofos rechazaban la influencia de los institutos religiosos sobre la sociedad”, por considerar que se convertían en “anacronismos históricos”; sin reflexionar, según decía, en que éstos estaban formados por hombres y entre hombres, con influencia en los diferentes siglos y épocas, remarcando que estas instituciones no sólo llamaban la atención de anticuarios.³⁷⁵

El católico justificaba la relación entre las órdenes monásticas y la sociedad diciendo que, mientras existieran necesidades que estas órdenes pudieran satisfacer, entonces seguirían coexistiendo. El autor subrayó los beneficios que un monasterio podía acarrear a la sociedad, con el argumento de que mientras la religión abría “asilos de santidad y paz, donde el hombre pudiera ir a curar sus dolencias o a fortalecer sus virtudes”, los protestantes cerraban claustros para multiplicar las prisiones y fundar casas para locos, así como monasterios hospitales para atender a las víctimas del crimen.³⁷⁶

En el “Apéndice...” un cura, que aparentemente tenía tintes liberales, pedía al cuerpo eclesiástico guardar compostura ante las Leyes de Reforma que parecían extremas, asegurando que su labor era pura y meramente espiritual. Igualmente, criticó la postura del obispo de Guadalajara por motivar a sus feligreses a la retractación y oponerse a las juras constitucionales. De modo que la guerra que se sucedía tenía más un “carácter religioso”, pues:

³⁷⁵ B.P.E.J. S/A, Crímenes de la demagogia... pp. 7- 8

³⁷⁶ *Ibíd.* p. 22

cuando los partidos, apremiados por las circunstancias y situación en que se ven, intentan suspender las hostilidades, un obispo trata de exagerar y agitar encontradamente las pasiones más impetuosas, avanzándose a sostener como doctrina católica, que todo arreglo es inútil, es imposible, entre los mexicanos que desean darse el ósculo de paz, sino obedecen previa y ciegamente las bases que acuerden sus señorías ilustrísimas; en suma, si no obtienen antes de desempeñar su comisión los diputados, el *exequátur o benedícite* de los obispos.³⁷⁷

De igual forma hizo la observación de cómo la Iglesia católica apoyaba al partido conservador:

¿Y qué cosa más positiva que el participio del clero en toda la escala de la cooperación humana en la lucha presente? ¿Quién pone en duda la legitimidad de un bando y santifica al otro? ¿Quién maldice con todos los plumones a una bandera, y canoniza a la otra? Si no mandan directamente la matanza, al respetable nombre de la religión ¿quién la aconseja; quién la excita; quién la auxilia [...] ¿no es el clero?³⁷⁸

Así como estas declaraciones, he localizado otras en las que el autor intentó llamar a distintos clérigos para que ejercieran su papel espiritual y no motivaran más a la guerra; también justificó sus escritos con soporte de los mandamientos encontrados en la Biblia, sin dejar de lado el que le merece el obispo y los demás seguidores católicos.

La Ley de Libertad de Cultos se tradujo como uno de los golpes más fuertes a la Iglesia católica después de las Leyes del Registro Civil. Con la primera se cerraba el largo debate sobre tolerancia religiosa en el ámbito legislativo; al tiempo que se abrían nuevos debates que ponían sobre la mesa la presencia de misioneros protestantes y su labor como parte de un aparente proyecto nacional, que buscaba mitigar el poder simbólico del clero. La presencia de estos misioneros parecía cubrir las necesidades evangélicas que por mucho tiempo habían dejado de lado los sacerdotes.

³⁷⁷ *Ibíd.* p. 2

³⁷⁸ *Ibíd.* p. 5

Ante las multas y castigos, el único medio que quedó a sacerdotes y católicos fue el impreso, en el que pudieron continuar con la resistencia a los cambios que la ley señalaba.

2.2.1. La excomunión como amenaza para liberales y disidentes católicos

El monopolio simbólico de la Iglesia católica permitió que su presencia se viera reflejada en el entorno político y social. Así, cualquiera que mostrara oposición a ésta sería señalado como herético o cismático, desconociéndolo de la comunidad. No obstante, si el cuerpo eclesiástico contaba con apoyo político podía ejercer fuerza física y simbólica en contra de cualquier desertor, suprimiendo las intenciones revolucionarias a través de un elemento que motivara a la defensa institucional por parte de la sociedad católica.

La capacidad que el temor tenía de mover a poblaciones enteras, se convirtió en una forma disfrazada de control y orden social que la Iglesia católica supo utilizar desde su posición de autoridad, especialista en los saberes naturales y sobrenaturales que le ayudaban a mantener su monopolio; textos cívicos y religiosos evidenciaron los temores a los que se enfrentaban los mexicanos. Igualmente, la amenaza del ridículo y vergüenza eran parte de estos elementos de control: mismos que podían matar de forma real o figurativamente a cualquier víctima.³⁷⁹

Bastaba con que el clero señalara una acción considerada fuera de la norma o, que alguien las realizara para que la población lo evidenciara. Jean Delumeau señaló que el principal enemigo del hombre durante la Edad Media y Renacimiento fue Satán, el cual fue combatido por “hombres de la iglesia” que terminaron por hacer un inventario de los males que podía provocar, y también de sus seguidores; los que la población suponía ayudaban a

³⁷⁹ Balandier, G., op. cit., p. 47

Satanás eran: “los turcos, los judíos, los herejes, las mujeres (especialmente brujas)”,³⁸⁰ personajes que en aquellos siglos arrastraban el estigma que había dejado la reconquista espiritual, convirtiéndolos en enemigos de la religión y sus feligreses.

Por otro lado, Balandier propone el ejemplo del brujo como un agente que “provoca las acciones no conformes a la costumbre; destruye a las personas comiéndoselas por dentro, a las relaciones sociales perturbándolas, a la naturaleza esterilizándola; significa los imperativos sociales para satisfacer las ambiciones y apetitos del individuo”.³⁸¹

La religión utilizó el imaginario del brujo para posicionarse a sí misma en el lado correcto, sirviéndose de los saberes religiosos y poderes simbólicos. Estos le permitían el manejo de masas convertidas en atentos vigilantes, manipulados a través del miedo e inspirados por “el riesgo a resultar sospechoso de brujería, una autocensura que reprime las tentaciones de derogación, corrige las conductas y rectifica las desviaciones que pondrían en tela de juicio la definición de las relaciones sociales”. Era de vital importancia que la población señalara a los culpables como lo hacía el clero; de esta manera, al designar el mal y “la culpabilidad del brujo hacía inocentes a todos los demás, y, en primer término a los poderosos”.³⁸²

Es posible un paralelismo entre Juan Amador y el brujo, por los ataques realizados a la estructura religiosa que perturbó el orden establecido; igualmente, éste guardó semejanzas con Lutero y Calvino al intentar desterrar idolatrías y supersticiones que los hombres habían aprendido bajo un falso mensaje de salvación que habían impartido los romanistas. Junto con él, hubo una serie de liberales que dismantelaron los privilegios y pusieron en duda la labor

³⁸⁰ Delumeau, Jean, *El miedo en occidente (Siglos XIV- XVIII). Una ciudad sitiada*. Barcelona, Taurus, 2015, p. 34

³⁸¹ Balandier, G., op. cit., p. 80

³⁸² *Ibíd.* p. 80, 81.

evangélica del clero. Entonces la respuesta fue lógica: señalar, censurar y prevenir a la población de los liberales que atacaban su religiosidad, misma fórmula utilizada en el extranjero.

Cada movimiento o plan que se oponía a la iglesia fue expuesto dentro de este imaginario. Señalaba a sus autores por arrastrar a una sociedad, que se decía inocente por mantenerse apegada a los mandatos del clero; al igual que lo hacía en el caso de los protestantes por la capacidad de generar cambios abruptos como: suprimir “la misa, las vigiliyas, la cuaresma [y, el reconocimiento del] papa; repudiando el bloque del sistema eclesiástico que estaba asentado desde hacía siglos y la institución monástica; devaluaban el culto a la Virgen y de los santos”;³⁸³ sin embargo, esta lucha por el poder simbólico entre iglesia y Estado hablaba de una sociedad donde circulaban de manera constante las ideas, formando una iglesia atenta a los cambios abruptos.

La excomunión, fue una de las amenazas más utilizadas por el cuerpo eclesiástico para resguardar al pueblo de los “errores” que circulaban por la república. Esto significaba expulsar al individuo de la fe católica y de todos sus símbolos de salvación; incluso perjudicaba a todos los que le rodeaban. Elio Masferrer dice que se trataba de una condena severa que incluía, además de la muerte física “la condena permanente del alma”, o bien, la muerte social tras “una serie de actividades públicas a las que toda la población estaba obligada a asistir”. Su objetivo era el pleno exterminio de la disidencia y que los castigos se mantuvieran en la memoria cultural de los pueblo.³⁸⁴

El castigo fue impuesto por Gregorio IX en 1236, como castigo para quienes no colaboraran con la iglesia en la persecución de las herejías; incluso se hacían acreedores a

³⁸³ Delumeau, J., op., cit., p. 64

³⁸⁴ Masferrer, E., *Religión, política y metodología*, op. cit., p. 51

esta condena quienes no colaboraran con la inquisición. El temor a ser excomulgados les obligaba a sentir una culpa aparente por tener ideas propias, las cuales debían exponer a su confesor y conocer si se encontraban en un estatus de pecadores o herejes.³⁸⁵

Las razones por las que alguien podía ser excomulgado eran diversas, pero, principalmente que se cuestionaran no sólo las aptitudes “del cuerpo sacerdotal para cumplir su función proclamada, sino también la razón de ser del sacerdocio”. Mientras la institución católica mantenía el monopolio simbólico y el reconocimiento que legitimaba su poder, la acción pertinente consistía en suprimir al “profeta o reformador”.³⁸⁶

Por ejemplo: Juan Amador y sus allegados caían entre los “herejes, sospechosos o difamados de herejía; o creyentes, partidarios, encubridores o defensores suyos...”; que también pudieron ser excomulgados por tener libros o escritos que contuvieran herejías, o “libros de herejes que traten de religión sin autorización de la Santa Sede apostólica”, como los citados por Amador en su Apocalipsis y los de la Biblioteca Pública de Zacatecas. Por otro lado, Ramón Valenzuela, el sacerdote liberal y disidente, también pudo ser excomulgado por celebrar misas y “administrar los sacramentos de la penitencia de Cristo” aún después de haber desobedecido órdenes del obispado; sin embargo, sí se le abrió un juicio que no pudo llevarse a cabo por la resistencia que tuvo Valenzuela a hacer penitencia en la ciudad de Guadalajara.³⁸⁷

Aunque no se tienen datos de que algún liberal haya sido excomulgado, la amenaza se mantuvo latente por años. De tal manera que Severo Cosío dedicó un artículo a ésta en el periódico de la Antorcha Evangélica, en donde describía la excomunión como uno de los

³⁸⁵ Mereu, Italo, *Historia de la intolerancia en Europa*, España, Paidós, 2003, p. 177

³⁸⁶ Bourdieu, P., *Génesis y estructura del campo religioso*, op. cit., p. 67

³⁸⁷ Delumeau, J., op., cit., p. 180.

castigos más fuertes que podía recibir un católico. Esto funcionaba como amenaza para que evitaran acercarse o acataran las leyes liberales que enviaban toda expresión de fe hacia el fuero interno. Esto parecía una antítesis de la tradición católica que buscaba representar su religiosidad en lo público, privado, íntimo, etc. Como muestra de la influencia liberal y protestante, los feligreses comenzaron a ser chantajeados con el más grande castigo.

Cosío aseguró que la excomunión era la mejor forma de control que tenía Roma sobre los parroquianos. Con ésta, no se castigaba solamente a la persona que faltaba a sus deberes religiosos; sino que pretendía hacer “temblar a las naciones” hasta obligarlas a revelarse a sus soberanos y someterse a lo que obligaba la Santa Sede.³⁸⁸

Cuando un acto como éste era dictaminado, un prelado debía presentarse ante la ciudad o pueblo con la bula de excomunión³⁸⁹, momento en que cerrarían todas las iglesias a la vista del pueblo consternado que paralizaba sus actividades (contratos, giros o movimientos): no había misas para celebrar matrimonios o bautizos, tampoco confesión para moribundos; ni entierro para los cadáveres. La intención era hacer sentir al pueblo que Dios les había retirado su protección, provocando que los feligreses entraran en un estado catatónico o de duelo; los hombres se dejaban crecer la barba y el cabello, no había saludos públicos entre amigos. La angustia y el despecho se apoderaban de toda la comunidad que

³⁸⁸ Cosío, Severo, “Excomuniones: uso que se ha hecho de ellas en diversos tiempos y formula bajo que se han fulminado”, en: *La Antorcha Evangélica*, T. 2. No. 83, 23 de marzo de 1871.

³⁸⁹ La Bula de Excomunión era conocida por la fórmula de Athanacio que dictaba lo siguiente: Por autoridad de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, de los cinco cánones: de la inmaculada virgen María [...] y de todos los santos juntos con todos los electos de Dios: excomulgamos y anatematizamos a él desde la puerta de la Santa Iglesia de Dios Todopoderoso, para que sea atormentado con sufrimiento dolorosísimo [...] Que el Padre que creó al hombre le maldiga: que el Hijo que sufrió por nosotros le maldiga: que la Santa Cruz en que Jesús fue colgado le maldiga: Que San Miguel el abogado de las almas santas le maldiga; [...] que sea condenado en donde quiera que se halle si es en la casa o en el campo, si es en el camino o en vereda, si es en el monte o en el agua, o en la Iglesia: que sea maldito en viviendo, en muriendo, en comiendo y en bebiendo, y en el ayuno. [...] Maldito sea en todas las facultades de su cuerpo; [...] Que el hijo de Dios vivo con toda la gloria de su majestad le maldiga y que el cielo con todos los poderes que halla se muevan se levanten contra él, le maldiga y le condenen. Amén. Así sea. Amén. Ídem.

concentraba la “irritación y el furor contra aquel que era designado como la causa de la calamidad que se sufría: ¿Quién podía escapar a las consecuencias de un estado tan violento?”.³⁹⁰

En caso de excomunión, los sacerdotes del lugar salían en peregrinación por las calles con cirios prendidos e insignias, entonando cantos lúgubres que advertían del destino de aquellos que estuvieran fuera de su protección religiosa: la autoridad civil poco podía hacer en contra del trastorno. En caso de que fuera la misma autoridad quien provocara esta acción, sería la misma que sucumbiría al castigo y al desprecio de sus gobernados.³⁹¹

Ante estos casos el conocimiento del Evangelio se transformó en la mejor herramienta de defensa; quienes se habían hecho al Evangelio habían aprendido a no tener ningún apego emocional o físico a aquello que no fuera de Dios, convirtiéndose en personas individualistas que según Max Weber se debía a una interpretación del orden social hecha por Calvino, quien pretendía ayudar al “hombre a fin de que se emancipe de los lazos que lo tienen atado al mundo”.³⁹² Así, cuando un católico era excomulgado sentía la muerte social por su apego físico a una comunidad, mientras que un converso sabía que la soledad y su confianza en Dios era lo más seguro que tenía.

Por lo tanto, la lectura del evangelio les permitía que fueran menos manipulados por el clero, que seguía creyendo ser el único poseedor de los saberes religiosos. La publicación de capítulos, salmos y testamentos ayudó a la evangelización del pueblo, que aparentemente entendía la separación entre Iglesia y Estado.

³⁹⁰ Ídem.

³⁹¹ Ídem.

³⁹² Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu capitalista*, p. 67

Con la libertad de culto se permitió a los ciudadanos instruidos por lo menos en primeras letras, la capacidad de conocer las escrituras y defenderse de cualquier acusación que hiciera el clero católico, al que recordaban la premisa máxima de Jesucristo: “Mi reino no es de este mundo”. Con esto, hacían referencia a la separación que debía imperar entre la institución terrenal y la espiritual.

2.3. Sin diezmo, sin control. Presencia liberal y persecución clerical en el semi-desierto zacatecano

Una de las prácticas establecidas por la Iglesia como forma de agradecimiento a Dios fue el diezmo. Según el evangelio, los feligreses estaban obligados a dar la décima parte de sus cosechas a la institución; mismo caso para los productos de la industria y animales. El Concilio de Trento había establecido el pago obligado de éste, de manera que no se toleraría a ninguna persona que intentara valerse de artificios para quitar ese pago a la iglesia; tampoco se toleraría a quienes intentaran apoderarse de los pagos de otros, so pena de la excomunión.³⁹³

Según el obispo Juan de Palafox, la finalidad de esta aportación era meramente espiritual y sagrada, agregando lo siguiente:

Esto que parece temporal, pagar los diezmos, cobrarlos, defenderlos, es todo puramente espiritual. Y así se debe mirar en el trigo que sale del poder del labrador, el sustento de los sacerdotes, los ornamentos del altar, el socorro de los pobres, los sufragios, las misas, las oraciones, las lágrimas, los sermones, las direcciones, consejos, sacramentos, el gobierno universal de la Iglesia y el particular de las Diócesis, pues todo se conserva con esto que parece temporal, siendo totalmente espiritual.³⁹⁴

Para el cuerpo eclesiástico el pago de dicho impuesto era el reconocimiento del dominio de Dios sobre todas las cosas creadas por parte de los creyentes. Esto permitía que los ministros

³⁹³ A.H.A.G. Sección: Gobierno. Serie: obispos. Año: 1854. Documento 2, f. 27

³⁹⁴ *Ibíd.* f. 25

podieran desempeñar sus funciones sagradas como predicación y administración de los sacramentos; además de la obtención de alimento y las vestimentas con que empleaban su labor; también permitía la beneficencia y la promoción, conservación y aumento del esplendor del culto.³⁹⁵

Pese a la condena que hacía el Concilio de Trento sobre cualquiera que se opusiera o quisiera quitar los pagos al clero, se denunciaba a mediados del siglo XIX la incursión de libros ilustrados que atacaban al cristianismo impugnando sus leyes y prácticas, propagando “el error como siempre con la velocidad del cantor”. Aunque los sacerdotes decían atender las necesidades evangélicas de la gente humilde en el campo -que solía mirar con toda veneración los establecimientos de la iglesia- habían comenzado a escucharse opiniones contrarias al diezmo.³⁹⁶

A mediados de la década de los cuarenta, la institución católica se enfrentaba a una crisis económica debido a las diferentes guerras internas y préstamos otorgados al Estado. El diezmo sugería una posible recuperación; aunque primero debía cumplir con los intereses evangélicos de las diferentes regiones del país, que prometían pagar su parte siempre y cuando fueran bien atendidas.³⁹⁷

Entre los reclamos evidentes se encontraba la fuga monetaria que terminaba por concentrarse en las capitales diocesanas “de manera que los estados perjudicados estaban como ‘degradados de su independencia y absoluta soberanía de los unos respecto de los otros aunque no respecto del lazo federal que los une a todos’”³⁹⁸.

³⁹⁵ *Ibíd.* f. 26

³⁹⁶ *Ibíd.* f. 30

³⁹⁷ Connaughton, Brian, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria, México*, FCE/UAM, 2010, p. 194.

³⁹⁸ *Ibíd.* P. 196

En 1845, Antonio Muñoz Baez, encargado de recolectar el impuesto eclesiástico en Zacatecas, se dirigió a los Señores hacenderos de la iglesia catedral de Guadalajara, para expresarles que, una cantidad de hombres de la región no querían pagar el diezmo argumentando no tener bienes; aunque, a su parecer, entendía que los negaban.³⁹⁹

La Hacienda de Sierra Hermosa ubicada al norte del estado sobre el camino que llevaba a Saltillo, ofreció en 1845 una aportación a la parroquia de San Cosme (Villa de Cos) que según D. Francisco Flores mayordomo recolector, era inconveniente por los tiempos de sequía rigurosa que estaba pasando la región; además de no corresponder a las manifestaciones de lo producido. La oferta era un mueble caballar, potros y potrancas de edad al precio de diez pesos el par, misma oferta que llevaba ofreciendo desde un año antes, aunque, la primer era de 270 cabezas, aumentando a 361 en la segunda.⁴⁰⁰

El mayordomo escribió a Antonio Muñoz, voz de los hacenderos de la catedral de Guadalajara en Zacatecas, por no saber cómo proceder.

Finalmente, Muñoz Baez remitió otra carta a Oteo planteándole lo siguiente:

en la administración de bienes ajenos, es de rigurosa justicia, para no hacerse responsable en ningún fuero, el cumplir exactamente las órdenes del superior, y que, por esta razón, aunque mis deseos siempre son el complacer en cuanto puedo a los Sres. Causantes de Diezmos, no está en mis facultades el resolverme a recibir los muebles que Usted propone, sino, únicamente los que fuesen relativos a la manifestación que Usted va hacer por clases de los producidos en esa finca. Las urgencias que hay en la Clavería de la Santa Iglesia de Guadalajara, como dije a Usted [...] espero suplicaré al Sr. su Amo, las tome en consideración, para que se termine este negocio sin pérdida de unos intereses tan sagrados, persuadiéndole que si no gustare entregar el mueble menor que corresponde, podré combinar en que echa la manifestación de todo, se reciba por el referido Flores lo que resulte caballar y mular, y que el importe del menor por su apreciadura se pague su numerario para Enero próximo pasado, en cuanto yo debo remitir las cuentas del año que fina.

³⁹⁹ A.H.A.G. Parroquia Fresnillo. Febrero 6 de 1845.

⁴⁰⁰ *Ibíd.* noviembre 4 de 1844, febrero 27 de 1845.

Sírvase Usted disimular estas molestias de quien tiene el honor de repetirse por su más apreciable servidor.⁴⁰¹

A inicios de ese año, el mayordomo había señalado que muchos se resistían a pagar en la receptoría argumentando no tener bienes o bien: era posible que los negaran. Las resistencias al pago parecían una muestra de descontento hacia la administración eclesiástica de esta región, pues en 1860 se advertía que nadie quería hacerse cargo del diezmo de Fresnillo por la persecución de muerte que llevaba a cabo el Gobierno.⁴⁰²

La marcada distancia entre la sede del obispado en Guadalajara, así como las parroquias del centro norte y oriente de Zacatecas, influyó en el descontrol de la primera sobre los pagos diezmales y el desconocimiento sobre el manejo que los eclesiásticos tenían en sus templos: lo que aparentemente veían como parte de su propiedad por la influencia política y social.

Los zacatecanos habían mostrado gran apego a la religión católica y a sus representantes. Aunque a partir del triunfo liberal se evidenciaron algunos cambios en la población que parecía mantener un fuerte apego al credo, que se evidenciaba por el interés a conocer el Evangelio; aun cuando se negaba a seguir contribuyendo en las arcas del clero que mostraba poca o nula atención por sus feligreses.

Villa de Cos, también conocido como San Cosme, se encontraba sobre la ruta que llevaba a Saltillo, partiendo desde la capital del estado hasta la zona norte de San Luis Potosí. Se relacionaba con Fresnillo por causa de la minería, debido a que Cos abastecía de sal a las haciendas de beneficio por sus lagunas de temporal. La población de ambos lugares, que además eran parte de la misma parroquia, eran altamente religiosos pero inconformes con las

⁴⁰¹ Ídem.

⁴⁰² *Ibíd.* septiembre 7 de 1860.

actividades desempeñadas por el clero; lo que motivó el respaldo y seguimiento a la política liberal, a los radicales y anticlericales.

Aunque se trataba de una zona minera y con haciendas de ganado próximas a la misma, hubo mella en las aportaciones diezmales desde el segundo lustro de los cuarenta, según el encargado a la Catedral de Guadalajara. Este último manifestó los bajos ingresos recibidos en esta región, que seguramente no se comparaba con la producción de la región suroeste, colindante con Jalisco y ubicada sobre las rutas que llegaban a la capital de la diócesis.

Con leyes liberales como la de libertad de cultos, se había establecido que debía nombrarse a alguien para que recogiera o pidiera las limosnas con fines u objetivos religiosos, cesando con los privilegios de competencia que se traducían como la retención de bienes por parte del clero. Quedaba vedado el pago diezmal dispuesto en testamentos, amén si éstos incluían el pago con bienes raíces.⁴⁰³ Esta dádiva quedaba en condición de limosna voluntaria, o bien, una decisión de los fieles para sostener el culto o sus sacerdotes.

En junio de 1860, el padre Miguel Macías Valadez capellán de la Santa Cruz en Fresnillo, dijo hacer una visita en las inmediaciones de aquella ciudad con tal de informar sobre el estado que guardaban las rentas diezmales. Sorprendido con la situación en que se encontraban los sacerdotes de aquel lugar, quienes sufrían la persecución encabezada por el gobierno liberal, se enteró de que uno de los padres, Jesús Ruíz, vagaba por las haciendas circunvecinas buscando dónde esconderse. El padre Macías advirtió entonces lo difícil que era recaudar rentas y restablecer el orden ante la decidida persecución del gobierno.⁴⁰⁴

⁴⁰³ Ley de libertad de cultos. 4 de diciembre de 1860, en: El Periódico Oficial del Estado de Zacatecas, 1873.

⁴⁰⁴ A.H.A.G. Parroquia Fresnillo. septiembre 5 de 1860

Los saqueos a templos se habían convertido en una práctica constante entre revolucionarios y liberales, que buscaban obtener recursos con la desamortización de bienes eclesiásticos. Aunque igualmente hubo eclesiásticos sujetos a la ley por convicción o interés personal, como el caso del padre Trinidad Muro, quien fungió como ministro de Fresnillo y fue desterrado por las autoridades del estado y, al tratar de congratularse con éstas, denunció la plata de su parroquia para que fuera trasladada a Zacatecas: esto mereció su destierro por la misma feligresía, al demostrar la supuesta traición y relación con los liberales.⁴⁰⁵

Así como el padre Muro, hubo otros que se adueñaron de las capillas y parroquias, provocando problemas en la diócesis al evidenciar la ausencia de autoridad entre el cuerpo eclesiástico y sus creyentes. Por ejemplo, en 1861 murieron el sacristán y el velador de la parroquia de Fresnillo; por lo que los intereses de la iglesia quedaron en manos del padre Francisco Coyet conocido por “sus malos modales y acostumbrada mala fe”, por lo que se temía la malversación de esos bienes.⁴⁰⁶

Como prevención o control, el padre Miguel Macías Valadez sugirió al obispo de Guadalajara nombrar al Presbítero Tomás Bueno, quien se desempeñaba como ministro del curato de Jesús María y había fungido como notario de Fresnillo. Bueno fue elegido porque conocía los escondites de la iglesia y la plata que tenía, así como otros negocios e intereses. La necesidad de ocupar la capilla y tener mayor vigilancia se debía a las modificaciones implementadas por el registro civil, después de los problemas suscitados por el juramento a la constitución.⁴⁰⁷ Hasta entonces, los sacerdotes habían mostrado debilidad ante las leyes

⁴⁰⁵ *Ibíd.* febrero 18 de 1860.

⁴⁰⁶ A.H.A.G. Parroquia Fresnillo, enero 6 de 1861

⁴⁰⁷ *Ídem.*

liberales, otorgándoles poder a las autoridades civiles; lo que debía ser controlado a la brevedad por las potestades eclesiásticas.

Tan pronto como pudo, en enero de ese año, el presbítero Tomas Bueno se ocupó del curato de Fresnillo; no sin antes sostener una lucha de ocho días con el padre Francisco Coyet y “la plebe desmoralizada”, que había motivado éste para que insultaran y desconocieran al primero, negándole la parroquia, archivo, vasos sagrados y demás cosas concurrentes al culto; además, anunció al púlpito la baja de aranceles para ganar seguidores, declarando que de ninguna manera sería suspendido.⁴⁰⁸

Meses después volvió a señalarse la desobediencia del padre Coyet por no acatar las disposiciones, “contestando muchas veces como un hombre extraviado en sus facultades”; sin dejar de mencionar que no había dado hasta entonces conocimiento de las cuentas. Su rebeldía a las autoridades civiles y eclesiásticas, lo llevaron a hacer públicas las festividades; incluso, lo obligaron a la abjuración⁴⁰⁹ de la Constitución, pese a las severas sanciones que estaba aplicando el gobierno. Hasta entonces, Coyet sólo se había hecho acreedor a dos multas: una por llevar a cabo un “matrimonio sin el previo registro, y otra, porque se negó a una cita del juzgado”; además, se tomaba la libertad de romper las cartas que el padre Macías enviaba a los vecinos con asuntos que no tenían nada que ver con el curato. La petición era entonces removerlo de su cargo.⁴¹⁰

Ante los problemas ocasionados por Coyet y los que sumó el padre Bueno al decir que iba a “plantar de nuevo el culto católico”⁴¹¹, el capellán Miguel Macías Valadez escribió

⁴⁰⁸ *Ibíd.* mayo 3 de 1861

⁴⁰⁹ En 1859, González Ortega publicó un reglamento para el estado de Zacatecas, donde dictaminaba el castigo para quienes atentaran contra el orden público, y a quiénes a través de publicaciones, circulares o sermones pidieran la retractación de los juramentos, el cual sería la pena de muerte e iba dirigido principalmente para el clero.

⁴¹⁰ A.H.A.G. Parroquia Fresnillo. Abril 14 de 1861

⁴¹¹ *Ibíd.* octubre de 1861.

a los señores gobernadores de la Sagrada Mitra de Guadalajara. Solicitó que el padre Francisco de F. Negrete, quien se encontraba en la Hacienda de Abrego,⁴¹² se dirigiera a ayudar al padre Bueno en la aplicación de los sacramentos; a lo que Negrete respondió con una rotunda negativa: “me ha sorprendido esta orden tan terminante cuando he conseguido el permiso de S.S. para estar en esta Hacienda en donde tengo garantías” en comparación a otros lugares.⁴¹³

El padre Macías temía que se fracturaran más las relaciones con las autoridades de la población. Sin embargo, el padre Negrete refería a que en Fresnillo era el lugar donde se veía “con mayor desprecio a los eclesiásticos”: había sido perseguido y fastidiado en el estado al grado de provocar su ruina, razón por la que había decidido establecerse en aquel lugar, donde estaba tranquilo y sin los compromisos que le hostigaran.⁴¹⁴

Por su parte, el padre Coyet respondió a las acusaciones que se le imputaban, señalando que fue el mismo padre Macías Valadez propietario de aquella parroquia, quien le había dejado el puesto al huir por la persecución que se hacía a los eclesiásticos; dicha persecución tenía como motivo el liderazgo de estos personajes en el intento de rebelión del pueblo en contra las autoridades civiles.

Coyet se resistió a entregar el puesto y justificó sus acciones frente al señor gobernador de la Mitra de Guadalajara. Destacó el sostenimiento que daba a la iglesia con el trabajo de sus manos y las limosnas voluntarias que se le otorgaban. Asimismo, subrayó que espera que los fieles pudieran distinguir a sus verdaderos pastores, señalando como falsos ministros del altar a quienes “después del más criminal abandono que de ellos hicieron

⁴¹² La Hacienda se encontraba a 15 kilómetros aproximadamente de la cabecera municipal de Fresnillo, sobre el camino que conducía a Valparaíso.

⁴¹³ A.H.A.G. Parroquia Fresnillo, febrero 27 de 1861, abril 14 de 1861.

⁴¹⁴ *Ibíd.* abril 14 de 1861.

aprovechándose ahora de la concesión de tolerancia y más especialmente de la indulgencia con que el Supremo Gobierno y las autoridades de los pueblos los han considerado y protegido”.⁴¹⁵

También le pidió al presbítero D. Jesús Ruíz, capellán de Santa Cruz, región en donde se encontraba la Hacienda de Abrego, diera a conocer las cuentas, productos de curato y diezmos de aquellas parroquias: había dado a conocer su intención de separarse de aquella debido a la posible persecución eclesiástica. Ante la petición sugerida por Macías y el obispado de Guadalajara, Jesús Ruíz dio reseña sobre las condiciones en que se estaba trabajando en el Estado de Zacatecas: lugar apegado a las normas liberales y que castigaba con pena de muerte al sacerdote que se opusiera a ellas; particularmente al juramento a la Constitución, establecido en junio de 1859.

Aunque la Ley de Libertad de Cultos del 4 de diciembre de 1860 favorecía “en algunas de sus disposiciones al culto católico”, advertía la necesaria prudencia al tratar temas propios de la legislación, para que las autoridades civiles no se vieran ofendidas; de lo contrario, podría traer consigo una pena capital, siendo la más moderada el destierro. En caso de que ésta fuera el castigo, sólo se agravaban las condiciones en que se encontraban los feligreses: quedaban “privados de todos los auxilios espirituales y en una espantosa desolación. Los fuertes en este caso se debilitan y los débiles caen porque falta la fuerza necesaria para sostenerse”.⁴¹⁶

La petición que agregaba este sacerdote se debía al comportamiento que varios presbíteros tenían hacia la Constitución, a la cual señalaban por su anticlericalismo, mientras que incitaban a la población para que la abjuraran; por ello, el padre Jesús Ruíz esperaba que

⁴¹⁵ *Ibíd.* Julio 4 de 1861.

⁴¹⁶ *Ibis.* Abril 26 de 1861.

los demás sacerdotes cesaran con estas prácticas, que sólo los comprometían a ellos y a los testigos.⁴¹⁷ La simpatía que mostraba este personaje por la población iba más allá de los conflictos políticos y la palpable disidencia religiosa; pretendía mitigar los conflictos bélicos propagando la tolerancia y aceptando la división de poderes.

El padre Ruíz se tomó la libertad en mayo de 1863 de cantar vigilia, officiar misa y conducir el cadáver del hijo de don Joaquín Llaguno -un hombre recién converso al protestantismo- al camposanto, sin que hayan renunciado antes a sus creencias. Según la opinión pública, se había violado el espacio: por un lado, por ser exclusivo de los católicos, al encontrarse aledaño a la parroquia, significando también tener la protección de vírgenes y santos que no tenía cabida en las prácticas religiosas del protestante; por otro lado, quedó señalado el salto de toda autoridad de la jurisdicción que hizo el clérigo al permitir y patrocinar dicho acto.⁴¹⁸

Sobre el caso podríamos señalar dos posibles hipótesis que quedarán como tales, pues no existe mayor evidencia del hecho; sin embargo, esto nos hace reflexionar en las posibles posturas del sacerdote y las del padre del difunto. Jesús Ruíz tenía tiempo distanciado de las autoridades eclesiásticas, por lo que manejaba la parroquia de la Hacienda de Santa Cruz como él consideraba correcto; además, había ya solicitado por escrito la prudencia de los demás párrocos ante la Constitución, con respeto a las autoridades civiles, tolerancia religiosa o un apego a su labor evangélica.

La disidencia al catolicismo y la conversión al Evangelio no hacía mucho que habían comenzado a tener un despunte entre los pobladores de la región, lo que implicaba aún el apego de prácticas religiosas de antaño. Por ejemplo: el bautizo a los recién nacidos se

⁴¹⁷ Ídem.

⁴¹⁸ *Ibíd.* mayo 31 de 1863.

mantenía como una acción dentro de la conversión; el matrimonio, al igual que el de los católicos, tenía el mismo peso, aunque los protestantes debían primero acudir al registro civil; la muerte era en este primer momento un tema al que poco se habían enfrentado, por lo que más valía tener una cristiana sepultura, esperando a que los santos a los que habían renunciado, protegieran al difunto en caso de que fuera necesario. El fallecimiento del hijo del señor Llaguno refleja el proceso gradual de conversión, o dicho de otro modo, es muestra de las dudas entre los conversos al dar paso de una práctica religiosa a otra.

Por otro lado, el presbítero Bartolomé Gutiérrez, -quien se había resistido a entregar las cuentas y obvenciones vencidas de la capilla que estaba a su cargo en la Hacienda del Mesquite, Curato de San Cosme (Villa de Cos)-, anunció que hacía por lo menos tres años que se veía obligado a erogar algunos gastos para auxiliar a la parroquia de esa Villa. Esto debido a la escasez que tenían aquellos feligreses en sus necesidades espirituales, a quienes había administrado los santos sacramentos; lo que había acarreado males en su salud y por lo cual se había visto en la necesidad de tomar parte de aquellos productos para su curación. Él veía dicha acción financiera como parte de un pago por la ayuda que estaba ofreciendo en Cos, pues “en dicha cabecera no puede permanecer ningún eclesiástico que atienda a las necesidades y sólo en alguna de las capellanías pertenecientes al único curato podrá subsistir con la incidencia a que está este puesto que es de ocho leguas”.⁴¹⁹

La zona comenzaba a estar en boca de todos por los problemas evidentes con sus eclesiásticos. Las “necesidades” espirituales de San Cosme condujeron al presbítero Vicente Macías, nuevo ministro de Fresnillo, a pedir a la Mitra de Guadalajara las facultades para los Santos Sacramentos; debido a la ausencia de un sacerdote que los administrara a tiempo. La

⁴¹⁹ *Ibíd.* octubre 19 de 1861.

escasa presencia clerical en aquel templo, “porción de fieles aún conservan los más bellos sentimientos propiamente cristianos”, fue consecuencia de las circunstancias políticas y la disidencia católica, pues los sacerdotes sabían que, al establecerse, su vida peligraba.⁴²⁰

Se ubicaba al pueblo de San Cosme como uno de los más afectados de la región, específicamente por los casos de disidencia. Un problema fue la ausencia de un sacerdote por años: tras la denuncia hecha por Vicente Macías, el obispado de Guadalajara decidió nombrarlo cura encargado de aquella parroquia, quien se dirigiría a tiempo y con prudencia a cubrir las necesidades episcopales “mostrando un verdadero celo apostólico y un interés particular por los feligreses”.⁴²¹

2.4. La nueva silla episcopal en Zacatecas.

Las carencias evangélicas en el vasto territorio nacional eran igual de evidentes que las grandes distancias y los difíciles caminos entre una población y otra. Esto afectó la supervisión de la zona norte, por las dificultades que tuvieron los encargados de las visitas pastorales que, según la recomendación, se debían hacer de manera anual o bianual; en caso de poder realizar el viaje, se enfrentaban al problema de elegir a un visitador que representara al obispo en su diócesis.

El Congreso local de San Luis Potosí había señalado la escasa presencia de ministros y el “abandono generalizado que padecía la población aun en las áreas mejores surtidas de sacerdotes”;⁴²² mientras que había un reducido número de obispados ubicados en viejas capitales y centros urbanos que concentraban la administración de las regiones que alguna vez conformaron los reinos del Virreinato.

⁴²⁰ *Ibíd.* septiembre 25 de 1861.

⁴²¹ *Ibíd.* octubre 8 de 1861.

⁴²² Connaughton, B., *op.*, cit. p. 197

La escasa presencia eclesiástica y pastoral, motivó a que se presentaran en las diferentes entidades -autónomas por el sistema federal- propuestas para establecer nuevas sedes episcopales. Aunque “los obispos de los grandes obispados históricos de México se veían en la necesidad de negociar el tránsito hacia una mayor regionalización diocesana sin ceder abiertamente a simples reclamos laicos y localistas, pero sin desairar a éstos tampoco”,⁴²³ pues las relaciones entre ambas instituciones debían mantenerse como el medio de legitimación, aunque fuera la iglesia quién estableciera las pautas de organización.

Por ejemplo, el 20 de febrero de 1855, el gobernador Francisco G. Pavón expuso al obispado de Durango la viabilidad de erigir una diócesis en el departamento de Zacatecas. A lo cual el obispo de Durango le respondió con una sutil negativa: advirtió su preocupación por la fragmentación de las diócesis como había sucedido al ser creada la de San Luis Potosí, misma que creó una mella económica entre las diócesis de Guadalajara, Michoacán y México. Por lo tanto, proponer un nuevo obispado en Zacatecas significaba fragmentar nuevamente la diócesis de Guadalajara.

La oposición a estos nuevos centros episcopales tenía principalmente razones económicas y no sociales; considero que no se trató de una cuestión social, debido a la escasa atención que se daba a las necesidades exigidas por la población;⁴²⁴ en cambio, parecía una negativa a perder territorio y, por ende, sus ingresos. El hecho de que la población aportara de manera puntual el diezmo correspondiente significaba que pudieran sostenerse las necesidades del obispo; así que fragmentar un territorio era también fragmentar los ingresos.

⁴²³ *Ibíd.* P. 193.

⁴²⁴ Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (A.H.A.G.). Sección: Gobierno. Serie: Parroquia Zacatecas, Caja 9. Año 1854. f. 1

Al igual que el obispo de Durango, el de Guadalajara envió su respuesta al gobernador de Zacatecas, felicitándolo por su propuesta y religiosidad que representaba la voz de un pueblo; sin embargo, respondió diciendo: “como el negocio es de la mayor importancia, necesito consultar con mi Cabildo, que es el consejo [...] del obispo, y a quien según las santas leyes de la iglesia, es necesario oír previamente aún en cuantos de menos gravedad”.⁴²⁵

Aunque el obispo de Guadalajara aplaudía la idea de erigir nuevas diócesis como la recién creada en San Luis Potosí -de la que dijo había sido oportuna-, señaló que no podía apoyar en ese momento una nueva sin antes haber verificado las circunstancias en Zacatecas: de no estar claras, podrían ser más perjudiciales que servir de apoyo. Uno de los puntos que detenían esta propuesta, según el obispo, era que Zacatecas no contaba aún con una junta decimal (diezmal) como otras iglesias, por lo que estaba lejos de llegar a ser un lugar viable para una diócesis.

La formación de nuevos obispados como el de San Luis Potosí en 1855, habían traído una reorganización parroquial. Por ejemplo, las de Zacatecas: Pánuco, San José de la Isla (Genaro Codina), Fresnillo, Valparaiso, Jerez, Tepetongo, Monte Escobedo, Villa Nueva, Tabasco, Tlaltenango, Mineral de Jalpa, Tepechitlán, Huejuquilla el Alto y Mexquitic se mantuvieron en la diócesis de Guadalajara; Mazapil y Salinas quedaron en el obispado de San Luis, a cambio de que Ojo Caliente se mantuviera; Pinos quedó en disputa por un tiempo.⁴²⁶

La propuesta hecha por el Gral. Pavón quedó desestimada por un tiempo: la época que sobrevino al triunfo liberal y el destierro de varios eclesiásticos después de 1860 trajo consigo una serie de cambios en la postura clerical, como la formación de nuevas diócesis.

⁴²⁵ *Ibíd.* f. 2

⁴²⁶ *Ibíd.* f. 3

Obispos como Pelagio Labastida y Pedro Espinoza y Dávalos fueron desterrados del país por oponerse a los liberales y por apoyar al partido conservador; en su peregrinaje, lograron llegar a Roma y tener audiencia con el Papa Pío IX (Nono), quien les extendió un decreto que concedía “indulgencias a todos los que, previa confesión y comunión, visitaren cualquier iglesia de la Diócesis, haciendo allí oración por la exaltación de nuestra santa fe católica, extirpación de las herejías, paz y concordia entre los príncipes cristianos”.⁴²⁷

Además de haber otorgado esos beneficios, el obispo de Guadalajara le dio a conocer al Papa la extensión de su diócesis y las dificultades que presentaba para tener buen desempeño pastoral. Entonces fue nombrado arzobispo, al igual que el de Michoacán, con el apoyo de un auxiliar en lo que se instauraba la sede eclesiástica en Zacatecas. La formación de nuevas sedes fragmentó jurisdicciones establecidas desde el periodo colonial; así que la elevación de nuevos arzobispados generó también la conformación de una nueva administración clerical.⁴²⁸

Ya en 1864, cuando había quedado establecido el segundo Imperio, Espinoza y Dávalos regresó a México con el respaldo del nuevo sistema político. Se dio a la tarea de organizar los nuevos obispados que Pío IX le había permitido con el afán de atender las necesidades de los fieles. También se ocupó de impulsar la labor de los seminarios para ver un aumento entre sus filas, con la intención de formar nuevos ministros. Por esta razón pidió que en las parroquias donde hubiera predicaciones constantes, se administraran con

⁴²⁷ A.H.A.G. Sección Gobierno, Serie: Cartas pastorales, 1864, “Pastoral del Illmo. Sr. arzobispo de Guadalajara a la vuelta de su destierro”.

⁴²⁸ Ídem. Bautista García, Cecilia Adriana, Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal. México 1856- 1910, México, COLMEX/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/ Fideicomiso Historia de las Américas, 2012, p. 134.

frecuencia los Santos Sacramentos para que se moralizara a los hombres a través del Evangelio y así evitar la propagación de pecados.⁴²⁹

La Bula Pontificia del 10 de mayo estableció el uso de diezmos según conviniera a los nuevos obispados,

las limosnas y demás bienes que por cualquier título pueda adquirir; para invertirlo legalmente en la fábrica de la catedral y legal participio entre el obispo, cabildo y demás que incumban a la administración diocesana como parroquias, seminarios, hospitales, escuelas y demás establecimientos en que se desarrolla la enseñanza y caridad de la Iglesia católica.⁴³⁰

La fragmentación de antiguas diócesis y creación de nuevas, significó tener un nuevo patriarca cerca, que permitiera -al menos en teoría- un mejor manejo y control de sus feligreses. Esto fue interpretado institucionalmente como el fomento de las relaciones entre el pueblo y su iglesia, encargándose de observar y hacer cumplir el Concilio de Trento y Tercero Mexicanos.⁴³¹

Además de este mandato, el papa envió un comunicado al clero y feligresía zacatecana, esperando que recibieran al nuevo obispo con reverencia, obediencia y cuidado, lo que significaba atender cualquier amonestación o sentencia que diera en contra de los rebeldes.⁴³²

Habiendo quedado el anuncio papal, el arzobispo Pedro Espinoza y Dávalos de Guadalajara nombró como subdelegado apostólico a Jesús Ortiz, que tendría a su cargo la creación y organización de la nueva sede eclesiástica en Zacatecas. Tan pronto como pudo, el subdelegado informó al arzobispo de la disposición encontrada en el pueblo por crear un

⁴²⁹ Subdelegación Apostólica de Zacatecas. F. 12v- 13

⁴³⁰ Ídem. Doc. 1, f. 16

⁴³¹ Ídem.

⁴³² Ídem. f. 44

obispado; mientras los clérigos habían mostrado su aprobación al dirigirlo hacia el templo como “homenaje de obediencia a su Santidad el Señor Pio IX, de gratitud a V.S.I. y de benevolencia al Sr. obispo Guerra”, quien ocuparía la Silla Episcopal.⁴³³

En esta primera celebración, los asistentes a la parroquia prestaron juramento y firmaron oficios dirigidos a curas y al párroco de la nueva diócesis. Un secretario leyó en el púlpito el anuncio de la creación del obispado, que habría de realizarse el domingo 5 de junio siguiente. Para que el evento contara con la solemnidad requerida, se avisaría a todo el clero secular y a sus feligreses, invitándoles a una festividad de tres días “*itermissa solemnia*”. Desde entonces, quedaría establecido que se convertirían en diocesanos de la parroquia zacatecana y que su obispo sería el Ignacio Mateo Guerra.⁴³⁴

El arzobispo de Guadalajara envió sus felicitaciones al nuevo obispo, con énfasis en el placer que le provocaba la creación de ésta por “las ventajas que la Santa Iglesia se ha propuesto de la existencia de las Santas Catedrales, y las que seguramente tendrán todo su lleno en la nueva diócesis de Zacatecas”.⁴³⁵

La nueva diócesis se conformaba por las parroquias que antes formaban parte del obispado de Guadalajara y que se encontraban en territorio zacatecano, a saber: Zacatecas, Pánuco, San José de la Isla (Genaro Codina), Fresnillo, San Cosme (Villa de Cos), Valparaiso, Jerez, Tepetongo, Monte Escobedo, Villanueva, Tabasco, Tlaltenango, Jalpa, Mineral y Tepechitlán, que corresponden al Estado de Zacatecas; además, Colotlán, Huejuquilla el alto, Mesquitic y Ojo Caliente, que pertenecían al obispado de Guadalajara; incluyendo, Salinas y Mazapil que eran de la Mitra del Potosí.

⁴³³ A.H.A.G. Sección: Gobierno. Serie: Parroquia Zacatecas, Caja 9. Año 1854, f. 3.

⁴³⁴ *Ibíd.* Subdelegación Apostólica de Zacatecas. Doc. 1. F. 8.

⁴³⁵ *Ídem.* F. 35

Aunque el anuncio sobre la erección del nuevo obispado se dio a conocer desde el 5 de junio, fue hasta el 9 del mismo mes que una comisión recibió al nuevo obispo en el Colegio Apostólico de Propaganda Fide, en la Villa de Guadalupe. El obispo había pernoctado en Ojo Caliente y su trayecto hasta la Villa había sido lento a causa de las personas que iban a saludarle. Muchas de ellas pertenecían a “lo más selecto de la sociedad zacatecana”, al igual que “la muchedumbre que se apresuraba a conocer y recibir la bendición episcopal de su nuevo pastor”.⁴³⁶

A la entrada de la ciudad de Zacatecas se encontraba el templo de San Juan de Dios, lugar donde sería recibido el nuevo obispo. El templo se ubicaba al Este, sobre el camino que conectaba con la Villa de Guadalupe; o bien, sobre la ruta que iba o venía de México, según fuera el caso. Desde ahí, comenzaría la procesión que llevaría al obispo Guerra hasta la iglesia catedral, en donde le esperaban el “Sr. Comandante General del Departamento con todo su Estado Mayor”, el agua bendita y el olor a incienso.⁴³⁷

El día 12 desde muy temprano, el clero secular y regular salió de la catedral revestido de sobrepelliz. De manera procesional comenzó la marcha hacia el templo de San Juan de Dios, para recibir al nuevo nuncio apostólico. La procesión fue encabezada por los subdelegados apostólicos fray Diego de la Concepción Palomar y otra comitiva formada por “el Excmo. Gobierno Político, el Supremo Tribunal de Justicia, el M. I. Ayuntamiento, el Sr. Prefecto Municipal y muchos vecinos distinguidos de la capital”; además de la numerosa población que concurrió al recibimiento. En el lugar, sería revestido con la capa magna, sagrada mitra y báculo.⁴³⁸

⁴³⁶ Ídem. F. 50

⁴³⁷ Ídem.

⁴³⁸ Ídem.

En el umbral de la puerta, el prelado se arrodilló ante el crucifijo, para después continuar su camino hacia el presbiterio en donde tomaría su lugar bajo el sitial. Ahí lo acompañaban los

Señores subdelegados apostólicos y gobernadores de la Sagrada Mitra de ambos cleros, las autoridades civiles, municipales y militares con sus respectivas corporaciones. Todos se colocaron en el lugar correspondiente, y por su orden se fueron acercando a S.I. al besa mano prevenido por el ritual en signo de obediencia. El secretario de la Subdelegación leyó por disposición del Sr. Subdelegado los Breves Pontificios dirigidos al ilustrísimo Sr. Guerra, al M.I. cabildo, al Venerable Clero, a los hijos y al pueblo de Zacatecas. Se predicó un sermón análogo a la solemnidad, y terminó la Sagrada Ceremonia con un magnífico *Te deum* en acción de gracias.⁴³⁹

Este evento conformaba nuevamente la apropiación del espacio público, como muestra de una iglesia triunfante y respaldada por la autoridad monárquica que, en el uso de sus propios símbolos, creaba un escenario de poder donde ambas instituciones (civil y eclesiástica) se convertían en un espejo. Para Balandier, esas movilizaciones festivas que colocan al pueblo en situación ceremonial, hacen que se muestre un pueblo “vivo a la vista”; mientras que “lo imaginario -oficial- enmascara la realidad”.⁴⁴⁰

La marcha o procesión que llevó a cabo el nuevo obispo desde el Colegio de Guadalupe hasta San Juan de Dios, y de ahí hasta catedral, formó parte de una dramatización pedagógica. El obispo y la comitiva que lo acompañaba -además de ir revestidos con ornamentos que los distinguían según su clase y grado-, integraban un escenario donde el público asumía y reconocía su autoridad. Así, a través de símbolos e imágenes, se pudo “emplear una historia idealizada, construida y reconstruida según las necesidades y al servicio del poder. Un poder que administra y garantiza sus privilegios mediante la puesta en

⁴³⁹ Ídem.

⁴⁴⁰ Balandier, G., op. cit., p. 21

escena”,⁴⁴¹ donde el público era un pueblo acostumbrado a enfrentamientos bélicos a causa de inconformidades religiosas; por lo tanto, un espectáculo que visibilizaba la perduración católica parecía darle tranquilidad a su fe.

Cabe señalar que estas prácticas (procesiones, misas, cantos) fueron comunes durante el Antiguo Régimen (colonia, independencia, santanismo) para celebrar la toma de posesión de alguna autoridad civil, la cual debía jurar lealtad a la iglesia y todos sus símbolos. No obstante, ésta última tuvo vital importancia en renovar el poder eclesiástico en la entidad: el evento se realizó en la capital del estado, sede de la nueva diócesis y demás poderes políticos, con lo que dejaba fuera nuevamente zonas rurales donde las necesidades religiosas eran claramente distintas. Según Bourdieu, no hay que confundir las representaciones religiosas y sus prácticas entre las clases dominantes y las clases dominadas: la primera recibe un saber religioso indirectamente, por su cercanía con los administradores (eclesiásticos) de éste y; la segunda, es a través de un efecto de “conocimiento-desconocimiento” de todo el sistema de prácticas y representaciones religiosas, por lo que sólo toma el lenguaje para llevar a cabo las prácticas y conocimiento religioso.⁴⁴² No por ello se quiere decir que en centros urbanos como la capital todos contaran con un conocimiento de clase dominante; pero sí con un reconocimiento simbólico que les permitía repetir y perpetuar la autoridad. Caso contrario a zonas rurales donde personajes, como Juan Amador, puntualizaron la ausencia de códigos representantes del monopolio católico.

Cada espacio geográfico delimitó sus formas de reconocimiento; mientras algunos mantuvieron un *ethos* que coincidía con los valores y normas de la comunidad; otros, por

⁴⁴¹ Ibid. p. 19

⁴⁴² Bourdieu, P., op. cit., p. 61

ejemplo, racionalizaron de manera distinta la religiosidad debido a la poca presencia del clero, o bien, por la influencia exógena de nuevas interpretaciones.

A manera de dádiva, el obispado cumplía con las necesidades y demandas profundas de la población. Se pretendían crear nuevos seminarios que ayudaran a la propagación de la fe y la moralización de los hombres, evitando la divulgación de los pecados e intentando llevar la paz a pueblos civilizados. Según el periódico *El Profeta*, también se esperaba contribuir con la extirpación de la mala hierba para destruir toda planta venenosa, sembrando y edificando cosas útiles y provechosas; además de vigilar de cerca la sana doctrina y las buenas costumbres, motivando al pueblo por medio de la palabra a que se encomendara a la paz, la piedad y la obediencia.⁴⁴³

La Bula Pontifica establecía que el oficio Apostólico era estar en la disposición de:

hacer todo aquello que sirva para salvar a los hombres, así la perversidad de estos tiempos tan calamitosos, como de la espantosa corrupción de costumbres extendidas casi por todas partes a causa de la astucia y peligrosísimos sofismos que no cesan de propagar hombres malvados, y puedan ser fuertes en la fe y verdaderos soldados del salvador.⁴⁴⁴

Para entonces, se llamaba sofistas a los seguidores del islam; pero, en este caso se referían a los protestantes.

En síntesis, la fundación de este obispado correspondió sí, a una reorganización para el control religioso en el vasto territorio nacional; sin embargo, particularmente en Zacatecas la disidencia al catolicismo y formación de nuevas congregaciones evangélicas obligaron al reforzamiento del poder simbólico que legitimara o restaurara al catolicismo como la única y verdadera religión. Esto permitiría vigilar y controlar a la población cercana, relacionada

⁴⁴³ A.H.A.G. Subdelegación Apostólica de Zacatecas. Doc. 2, f. 1

⁴⁴⁴ *Ibíd.* F. 2

con las políticas liberales y que cada vez mostraba mayor influencia del protestantismo. De este modo, tener una silla apostólica en el estado significaba, en un primer momento, la atención de las necesidades evangélicas, demandadas de manera incisiva desde una década atrás; y, en un segundo momento, que las misiones bíblicas habían atendido al menos, de manera evidente, desde 1861.

Por otro lado, parecía favorable que la Iglesia católica retomara su autoridad hacia 1864; pues, al igual que ésta, el nuevo poder político (imperio) buscaba ser reconocido. Por lo que, debió hacerse del capital simbólico, como el utilizado durante la erección del obispado y las festividades subsecuentes.

3. El entorno zacatecano ante la presencia de liberales, extranjeros y misioneros protestantes.

A la caída del segundo Imperio (1867) Juárez mantuvo el liberalismo. Lo hizo de manera menos radical, si lo comparamos con la Reforma: permitió que el clero reestructurara la iglesia y fue laxo con su presencia en la vida pública; más no permitió la intervención eclesiástica en los cargos públicos⁴⁴⁵. Los obispos que habían sido exiliados por apoyar políticamente la ocupación francesa pudieron regresar: siguieron siendo vistos como autoridad religiosa más no política.

Tras la restauración de la república, la política liberal disminuyó los ataques contra de la Iglesia católica en un afán de encontrar la paz pública; sin la necesidad de restituir relaciones y privilegios. Esta aparente “tolerancia” dio paso a la formación de una “Sociedad Católica de la Nación Mexicana”, que en 1868 decía tener única y exclusivamente actividad religiosa, sin mayor cabida en el terreno político.⁴⁴⁶ Igualmente, aprovechó para levantar la voz y “proclamar su inocencia, las virtudes y el patriotismo del clero; estimando como injustas las acusaciones que se le han hecho”.⁴⁴⁷

Por su parte, durante el periodo de gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada (1872-1876) se aplicaron las leyes sin promover mayor conflicto con los católicos: la permisividad e incursión de las iglesias protestantes⁴⁴⁸ parecían suficientes para contener al clero. Aunque, con el paso del tiempo, la aplicación de la ley fue radicalizando su postura anticatólica, vigilando por ejemplo que los cultos y festividades se redirigieran única y exclusivamente al

⁴⁴⁵ Case, Robert, *Resurgimiento de los Conservadores en México*, 1876- 1878, pdf., p. 207

⁴⁴⁶ Iglesia y Estado en el Porfiriato, pdf. Publicado en Relaciones del Estado con la Iglesia, México, UNAM-Porrúa, 1992. p. 160

⁴⁴⁷ Severo Cosío, “El Clero” en: *El Defensor de la Reforma*, T. IV, 4 de enero de 1868, Núm. 188.

⁴⁴⁸ Usaremos el término protestante no como concepto despectivo, ni tampoco de manera generalizada, sino para identificar a los no católicos.

ámbito privado.⁴⁴⁹ Dicha acción ya se había aplicado en algunos estados como Zacatecas, donde el gobierno parecía no tener tolerancia hacia los católicos. Gobernadores liberales como Jesús González Ortega, Miguel Auza y Severo Cosío por mencionar algunos, se habían encargado desde los primeros años de las Leyes de Reforma en mantener al clero alejado de cargos públicos, haciendo valer toda ley secular que mitigara el poder e influencia que pudieran tener los sacerdotes ante la población; se encargaron incluso de vigilar y perseguir a cualquiera que mostrara desacuerdos a las leyes.

El periódico oficial del estado de Zacatecas, titulado abiertamente *El Defensor de la Reforma*, permite conocer la visión de los liberales en su intención por restaurar la república tras el triunfo en contra del imperio de Maximiliano y los conservadores; mientras que otro como *La Antorcha Evangélica*, buscaba difundir la idea de nueva moralidad cristiana, que compaginaba con los presupuestos liberales y atacaba a la Iglesia católica, al mismo tiempo que analizaba pasajes bíblicos para difundir el Evangelio.

Severo Cosío fue gobernador del Estado a inicios de 1860 y compartió, además de la amistad, la labor periodística con Juan Amador. Tras la restauración de la República Cosío tuvo mayor participación en el periódico oficial, encargándose hasta los primeros meses de 1868 de publicar una serie de artículos que describían el estado en que se encontraba el territorio zacatecano tras el dominio e influencia de los conservadores y católicos, manteniendo una postura liberal e ilustrada que se acercaba al positivismo; específicamente, aseguró que la población y la economía se encontraban completamente estancadas, comparando a los hombres con los salvajes. No obstante, los diferentes artículos que circularon en este impreso también nos hablan de sus creencias religiosas, a través de

⁴⁴⁹ Bastian, Jean- Pierre, Los disidentes... op. cit., p. 73- 74.

evidenciar la falsa “moralidad cívica” que practicaban los ciudadanos católicos. Por su parte, Juan y Elías Amador hicieron lo propio, aunque desde una abierta postura de moralidad religiosa: reprodujeron textos sacados de la Biblia, de periódicos estadounidenses y opiniones de instrucción moral esperando fomentara cambios en la sociedad.

Los impresos nos permiten analizar y contextualizar el entorno político, social y religioso, para comprender la llegada de los misioneros y la construcción de una primera congregación e iglesia evangélica en Zacatecas. Dicha visión liberal subrayó el atraso del antiguo régimen, a través del empleo de adjetivos peyorativos; esto con la finalidad de contrastarlo con las ventajas de la nueva política, que buscaba modernidad al estilo estadounidense.

Por lo tanto, la relación que guardaron los liberales con Grayson Mallet Prevost -y con otros colportores establecidos entre Texas, Tamaulipas, Nuevo León y Coahuila- alimentó el interés por una sociedad progresista e industrializada. Para lograrlo, los liberales debían antes convencer a la sociedad de ser tolerante con la coexistencia de otras religiones con la católica y de separar posturas políticas de las religiosas. Dicho de otro modo, el reto mayor era convencer a la sociedad de que los protestantes no eran lo que el clero católico advertía, sino que se trataba de otra organización religiosa con elementos igualmente valiosos como las biblias protestantes.

Las posturas políticas de Severo Cosío y Juan Amador fueron reflejo de sus creencias religiosas. Sus propuestas políticas fueron apegadas a la moral cristiana, que hacía menos de una década se había introducido en la población y a la que se habían convertido por intenciones propias, impulsadas por la estrecha relación con agentes de la American Bible Society.

Este capítulo nos permite visualizar las relaciones políticas entre los primeros misioneros protestantes y los liberales en Zacatecas. Todos ellos abrieron, encabezaron y permitieron la incursión protestante en busca de la “secularización” de un entorno predominantemente católico. Lograron también y en buena medida la aplicación de la ley y la separación entre la institución civil y católica; más no así con las nuevas comunidades evangélicas, quienes intentaron implementar una visión moral y progresista al estilo estadounidense.

3.1. La restauración de la República. El liberalismo zacatecano.

La caída del segundo Imperio Mexicano significó para sacerdotes, obispos y demás políticos conservadores la evidencia de lo que las Leyes de Reforma no habían logrado hasta entonces el “fin” –por lo menos en ese momento- de una iglesia influyente en las decisiones políticas del país. Las acusaciones al clero católico eran incisivas: se le relegó a espacios propios del culto tal y como lo establecía la ley, las primeras muestras de un Estado laico.

Por otro lado, el cuerpo eclesiástico intentaba resarcir su imagen en la opinión pública con una actitud patriótica. Esto fue cuestionado por liberales como Severo Cosío, para quien era imposible olvidar el papel político que el clero había tomado durante la intervención francesa.

Para difundir su postura, Cosío decidió utilizar impresos como el periódico oficial: se ocupó de destacar la falsedad con que se presentaba la clerecía ante la nación, pues habían sido los sacerdotes quienes provocaron a la población para que se levantara en contra del gobierno. Según él, el clero utilizó el miedo como arma haciéndole creer al pueblo que la religión corría peligro. Las pruebas eran evidentes, sólo era necesario buscar

las actas firmadas por los obispos y canónigos asociándose a los gobiernos más despóticos que favorecían sus pretensiones; existen sus cartas de

adhesión; y existen sobre todo sus bulas y pastorales, excitando a la rebelión, a la desobediencia de las leyes; negando la confesión al enfermo, después de hacerle creer que sin ella se condenaría en los infiernos, privando a los cadáveres de sepultura e introduciendo la desunión en las familias, hasta precipitarnos a todos los horrores de una plena guerra civil, en la que era lícito asesinar a los hombres más distinguidos, por sus talentos y sus ideas de progreso, sin que ese clero se acordase de que era cristiano.⁴⁵⁰

Para Cosío, era importante retomar las Leyes de Reforma y derribar obstáculos que no dejaban avanzar a la sociedad. Aunque parecía que la esclavitud y tolerancia religiosa habían quedado solventadas, existían muestras que debían ser atendidas; así como debían serlo las clases desprotegidas que, aun cuando “habían empuñado su espada para sujetar a sus enemigos”, habían sufrido del “orgullo y egoísmo humano”.⁴⁵¹

Para que las leyes fueran respetadas, debía enseñarse a los ciudadanos a amarlas y no a temerlas como lo había hecho la Inquisición -periodo en que el pueblo era esclavo por temor a la prisión o el suplicio. Cosío señalaba que los ciudadanos no debían acatar la ley a la fuerza o por temor, sino por una fiel creencia de amparo y protección para todos; pero debía tener en cuenta que quien la rompiera, saldría de sus auspicios. Acatarla consistía “en respetar el derecho de los demás, en nombre de esa misma ley que lo protege”.⁴⁵²

Aunque parecía fácil explicar las pretensiones del Estado, Cosío continuó cuestionándose por qué era tan difícil que los ciudadanos se asumieran como parte de una sociedad, con reglamentos civiles que tenían por objetivo mejorar el orden público. Parecía coincidir con las tesis que alguna vez Juan Amador expresó en sus impresos, a saber: la clase política, militar y eclesiástica lanzaba las revoluciones y pronunciamientos al pueblo, al que

⁴⁵⁰ Severo Cosío, “El Clero” en: *El Defensor de la Reforma*, T. IV, 4 de enero de 1868, Núm. 188.

⁴⁵¹ Severo Cosío, “La Reforma” en: *El Defensor de la Reforma*, T. IV, 7 de enero de 1868, Núm. 189.

⁴⁵² Miguel Auza, “Respeto a la ley” en: *El Defensor de la Reforma*, T. IV, 29 de enero de 1868, Núm. 198.

un día hacía jurar obediencia a las leyes y, al otro, lo instruía por la fuerza y fanatismo para que las destruyeran.

Para este liberal, el pueblo actuaba según la educación que recibía. La falta de seguimiento de la ley podía deberse a que el mexicano veía en ella algo extraño que no coincidía o comulgaba con sus creencias; o bien, que le era imposible acatar leyes alejadas de su concepción religiosa.⁴⁵³ Cosío puso como ejemplo a los ciudadanos estadounidenses, que acataban las leyes y “las reprimendas de la policía, sin quedar degradados ante la opinión de sus compatriotas”; según él, los norteamericanos tenían pleno conocimiento del peso que tenía la autoridad civil ante la religiosa, por lo que la primera se encargaba de que el pueblo en general acatara la reglamentación pública.⁴⁵⁴ Igualmente, en Estados Unidos crecían las ciudades en industria, lo que contrastaba con las limitantes en México:

El estado que guarda la propiedad rural, concentrada en grandes posesiones en la mayor parte del país.

La condición física del terreno, muy escaso de agua en la gran mesa que forma la cordillera.

La pésima condición social de los habitantes, tanto tiempo sumergidos en la ignorancia y el fanatismo.

El estado de agitación que no ha permitido establecer buenas leyes, ni aprovechar nuestros elementos de bien y prosperidad.

La falta completa de medios morales, al establecer las poblaciones, subsistiendo muchas, como asilo de la ociosidad y el embrutecimiento; como madrigueras de bandidos y encubridores.⁴⁵⁵

La preocupación de Cosío era el grado de ociosidad que observa en los mexicanos, lo que en su opinión se debía en gran medida a la escasa industria y trabajo. El caso que subrayó fue el de Zacatecas, donde las “poblaciones vegetan en la pobreza, no contando sino con algunos auxilios agrícolas, de los que varios como las pasturas, les son casi inútiles por la falta de

⁴⁵³ Idem.

⁴⁵⁴ Idem.

⁴⁵⁵ Severo Cosío, “Poblaciones”, en: *El Defensor de la Reforma*, T. IV, 20 de febrero de 1868, Núm. 208.

consumo, no pudiendo tampoco aprovechar sus semillas, porque el recargo de los fletes no les permite llevarlas a los puntos de expendio [...]”.⁴⁵⁶

Por otro lado, proponía que se fomentaran la enseñanza, la industria y la moralidad para el desarrollo de las haciendas. De esta manera, en estos centros económicos podría desempeñarse un trabajo, mientras se asistía a los jornaleros con salud y buen pago. Por otra parte en los ranchos “debería fijarse la atención en conservar sólo aquellos, que por el número de familias que hubiere, puedan presentar garantías de orden y moralidad, sostener su autoridad y sus escuelas de ambos sexos”.⁴⁵⁷ En conclusión, si no se les apoyaba con estas condiciones sólo serían focos de malhechores.

Cosío proponía entonces adentrarse al terreno del positivismo para el análisis de las condiciones en que se encontraba Zacatecas. Esta postura la expuso en diferentes artículos del periódico oficial, en los que destacó las condiciones sociales y económicas en que se encontraba el estado. Buscaba enfatizar el último triunfo liberal, para que incidiera en el pueblo y lo condujera por las nuevas vías de comunicación; así como para que se fundaran nuevas industrias con vías para trasladar y comercializar sus productos con el extranjero.⁴⁵⁸

En Zacatecas la industria estaba limitada a “tejidos corrientes de lana como: zarapes y frazadas” y algunos casimires de la “zacatecana”. Había también “litografía e imprenta; curtiduría, jabonería, fabricación de ixtle, sombrererías, talabartería y destilación del jugo del maguey que se convierte en vino”. Mientras que en el ramo minero, Villa de Cos contaba con salinas que servían para las minas de Fresnillo.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Severo Cosío, “Industria, artes y oficios”, en: El Defensor de la Reforma, 25 de febrero de 1868, Núm. 210

⁴⁵⁷ Severo Cosío, “Poblaciones”, op. cit, Núm. 208

⁴⁵⁸ Severo Cosío, “Industria, artes y oficios”, op. cit., Núm. 210

⁴⁵⁹ Ídem.

Según éste sólo hacía falta buscar asociaciones que decidieran invertir en la industria zacatecana; sin embargo, era pertinente crear antes leyes que las protegieran.

No olvidemos que en estos años el tránsito de extranjeros norteamericanos dentro del estado iba en aumento, de manera que la presentación de datos “objetivos” podía significar una invitación para que estos foráneos vieran en Zacatecas una oportunidad para establecer negocios e inversiones. Quizá por esta razón, Cosío puso especial énfasis en que dichas observaciones iban dedicadas a “los hombres laboriosos, de fortuna y establecimientos que lo engrandezcan”, en espera de que legaran a sus hijos una riqueza imperecedera y el hábito del trabajo”. De esta manera, los políticos invitaban a los hombres más “influyentes de los pueblos para que, estudiando sus elementos y recursos, se dedicaran a encauzar los adelantos futuros.⁴⁶⁰

La abierta invitación de Cosío para la inversión extranjera reflejaba las críticas condiciones en que se encontraba la economía en Zacatecas. Tan solo en puntos de concentración demográfica como la capital del estado, Fresnillo o Sombrerete, el maíz podía valer entre diez y once reales mientras que en los cañones no superaba los cuatro. Dicho encarecimiento se debía a cuestiones como: la distancia a que habían de trasladarse los productos, lo accidentado y peligroso de los caminos, así como el valor de los productos agrícolas o de manufactura. Por esta razón solía ser caro vivir en las zonas mineras; no obstante, en dichos lugares se favorecía la producción agrícola,⁴⁶¹ lo que significaba también una alternativa en caso de que la minería padeciera descalabros.

En junio de ese año, *El Defensor de la Reforma* retomó un artículo del periódico *Siglo XIX* por su implicación con Zacatecas. El tema era la construcción de una vía férrea que

⁴⁶⁰ Ídem.

⁴⁶¹ “Minería”, en: *El Defensor de la Reforma*. T. IV. 26 de marzo de 1868, Núm. 222

conectara a Estados Unidos con la capital mexicana, para impulsar la economía de los sitios por donde ésta cruzara. Dicha vía fue planeada para pasar por los centros mineros del momento, para retomar la explotación minera y el comercio en los momentos de estabilidad política. Un ejemplo próximo era San Luis Potosí, que había disminuido su explotación minera durante 1867 y la retomó en 1868 con ganancias.

Las nuevas medidas políticas pretendían reactivar la economía y desaparecer “las innumerables trabas que sobre sí reporta y que impiden su adelanto y desarrollo”.⁴⁶² Una de estas medidas era desaparecer el cobro del 3% al valor de la plata, para favorecer la explotación minera. En este marco, el paso del ferrocarril por Zacatecas propiciaría su comunicación con otros estados de la República: por el Oeste el golfo de California, con paso por Chihuahua, “beneficiando los bien conocidos distritos mineros de Iturbide, Guerrero, Allende, Hidalgo y Mina”,⁴⁶³ después entraría a Durango, pasando por distritos mineros como: Cuencamé, Nombre de Dios y el Mezquital; a Zacatecas se adentraría por la frontera Nordeste del Estado y; hacia el Sur, por todos los distritos mineros.

El estado de Zacatecas resultaba estratégico por su producción de minerales. Estados vecinos como Guanajuato le habían disputado la hegemonía minera, pues sus vetas no sólo eran de mayor extensión, sino mucho más ricas. Los distritos que componían la entidad eran:

Zacatecas, Fresnillo, Ángeles, Sombrerete, Chalchihuites, Nieves, San Miguel del Mezquital y Juchipila; el importe acuñado en 1865 fue de 3.619.00 pesos; [...] Es digno de notarse que va a ponerse en íntimo contacto con el camino de fierro la parte oriental del Estado de Jalisco, que contiene un área de 8,322 leguas cuadradas, y una población de 804,056 almas. Dentro de algún tiempo puede hacerse un ramal a la ciudad de San Luis Potosí, que uniría con la línea principal todos los productos minerales de los distritos esparcidos en aquel Estado, que ascienden a más de dos millones de pesos anuales.⁴⁶⁴

⁴⁶² El Defensor de la Reforma, T. IV, Núm. 253, 6 de junio de 1868.

⁴⁶³ Idem.

⁴⁶⁴ Idem.

Otros estados con los que también se uniría la línea de ferrocarril eran Aguascalientes, Guanajuato, Querétaro y México. Con esto se verían beneficiadas las rancherías y rincones serranos por donde pasaría el camino, lo que facilitaría el transporte “por la construcción de ramales”. Esto proyectaría la producción minera al “triple dentro de cinco años después de la conclusión del camino”.⁴⁶⁵

Aunque en ese momento el proyecto no se llevó a cabo, la idea de conectar los diferentes puntos de la región con el centro del país hacía pensar en un crecimiento económico.

No obstante, las pretensiones constitucionales que planteaban mejoras materiales para el país, dieron pie a que los políticos zacatecanos propusieran la construcción de una vía ferrocarrilera que conectara a la villa de Guadalupe con la ciudad de Zacatecas, para desarrollar la economía y cualquier otra actividad que la favoreciera. Tal era el caso de la minería:

recibirá un impulso poderoso, porque algunas negociaciones de minas de las más importantes de esta ciudad, harán muy grandes economías en los gastos que ahora invierten en el transporte de sus metales por el camino mencionado. Estamos seguros de que las empresas de Quebradilla, Carnicería y San Rafael, tomarán gran número de acciones, tanto porque hoy guardan una situación bonancible, cuanto porque son las que tienen mayor interés en la baja de precios de los transportes; cualquiera que sea el capital con que dichas negociaciones contribuyan para la construcción del ferrocarril, en muy poco tiempo se reembolsarán de él con el valor de las economías que van a disfrutar.⁴⁶⁶

Las relaciones sociales, económicas, políticas y religiosas entre la Villa de Guadalupe y la capital del estado eran constantes, así que la construcción de una vía que conectara dichos

⁴⁶⁵ Ídem.

⁴⁶⁶ “Mejoras materiales. Ferrocarril de Guadalupe”, en: El Defensor de la Reforma, T. IV, Núm. 340, 25 de diciembre de 1868.

espacios parecía una inversión de ganar, un rasgo de “ilustración y amor al progreso” para que Zacatecas ocupara el lugar que le correspondía en la República.⁴⁶⁷

Sin embargo, la ausencia del impuesto minero dejaba a la entidad con problemas fiscales. Aun así, el Gobierno estatal buscaba los recursos necesarios para cubrir cualquier déficit que surgiera en lo que faltaba para terminar el año fiscal: por ejemplo, propuso ante el Congreso local una ley que obligara a pagar sobre cualquier capital físico existente en el Estado.

José M. Escobedo Nava y el doctor Julio M. Prevost que representaban a los mineros, se dirigieron al gobernador para agradecerle las dispensas aplicadas al ramo minero y ofrecerle un donativo a la Legislatura que pudiera auxiliar los gastos generales; el cual, decían, no bajaría de treinta mil pesos. Con esto, evitarían el impuesto a los capitalistas, quienes deberían de estar agradecidos con la clase minera por haberlos “librado de un nuevo gravamen”.⁴⁶⁸

Hacia 1872 El Periódico Oficial de Zacatecas retomó un artículo de un diario extranjero: *El Ranchero* de Brownsville, Texas. El texto exponía el proyecto que tenía la comisión de comercio de la Cámara de aquel lugar, que consistía en fomentar, activar y establecer las relaciones comerciales con el pueblo mexicano. Las intenciones de la publicación eran incitar el capital estadounidense para que invirtiera en México, para desarrollar “sus fuentes de riqueza” mientras que el gobierno y el pueblo de los Estados Unidos atestiguarían cómo prosperaba la república vecina.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Idem.

⁴⁶⁸ “Los mineros de Zacatecas” en: *El Defensor de la Reforma*, T. IV, Núm. 335. 15 de diciembre de 1868.

⁴⁶⁹ Periódico oficial del gobierno del Estado. T. III, Núm. 51. 9 de junio de 1872.

La pretensión económica de reactivar el comercio en México parecía salir de un grupo piadoso e interesado por el buen camino de la nación; sin embargo, los inversionistas no lo harían sin garantías. W. S. Roseerans y sus asociados buscaron la autorización de formar cuerpos políticos bajo las leyes de los Estados Unidos, que llevaran por nombre “Compañía del Ferrocarril Nacional de México”, grupo que se ocuparía de construir vías férreas y líneas telegráficas bajo las concesiones acordadas con el Gobierno mexicano. Además se enfocaron en el “Banco Nacional de México” con el objetivo de “crear un capital y la transacción de tales negocios que no sean contrarios a las leyes de los Estados Unidos, o al derecho internacional, y que sean autorizados por las cláusulas de la concesión que el Gobierno de México acuerde”.⁴⁷⁰

Para estos años, una noticia como ésta no era extraña, en México la presencia de extranjeros y su inversión aparecía cada vez con mayor frecuencia, lo que facilitaba la comunicación con otros países como el estadounidense. Zacatecas había mostrado, por lo menos desde los primeros años de la década de 1860, conexiones con Brownsville, Texas, por lo que era aceptable que circulara un periódico originario de aquel lugar por la entidad zacatecana.

El tránsito en los pueblos mineros era constante: su afluencia dependía de la producción minera. En tiempos de bonanza, la población parecía ir en aumento; o bien, si la explotación de los minerales decaía igualmente lo haría la población. Por ejemplo, en diciembre de 1873 las minas de Zacatecas habían disminuido su producción por cuestiones de azogue; lo que provocó que muchos de los trabajadores se dirigieran a Guanajuato, donde

⁴⁷⁰ Ídem.

parecía haber mejores oportunidades. Se fueron incluso los dueños de minas, quienes las pusieron en explotación aun cuando eran de baja ley.⁴⁷¹

La industria minera ponía en movimiento a la población y al capital, atraía a nacionales y extranjeros interesados en el comercio, la inversión o la simple mano de obra. A mediados de 1874 se explotaban minas en Fresnillo, Villa de Cos, Vetagrande y Pinos, incrementando en cada uno de estos las inversiones, movilidad comercial e incluso la delincuencia. Empresas dedicadas a la minería comenzaron a invertir también en los ferrocarriles; tal fue el caso de la compañía de San Francisco California que era inversionista en las minas de Durango, especialmente en el cerro de Huichican perteneciente a Canales; junto a otros de Durango y Zacatecas, quienes también crearon cuadrillas de trabajo. Pero los trabajadores zacatecanos fueron acusados de caer en “los vicios de la ebriedad”, lo que provocó la disolución de dichas cuadrillas.⁴⁷²

Si bien es cierto que “la embriaguez” era uno de los más grandes vicios en el país, capaz de obstaculizar el desempeño laboral del que bebe, no podemos asegurar que el alcohol fuera la única causa de conflicto. No obstante, dicha razón funcionaba para convencer a los lectores de la época para quienes era habitual leer noticias en las que el alcoholismo protagonizaba pleitos y disgustos, que terminaban constantemente en casos criminales, incluso de tipo doméstico.

Para reforzar este mensaje, el periódico oficial produjo la nota de un periódico estadounidense sobre unos grupos de mujeres de Ohio que recorrían de día y noche cafés y tabernas, donde utilizaban la oración y los cantos religiosos para “desbandar reuniones de hombres dedicados a la crápula”. Con ello, consiguieron que algunas tabernas prohibieran la

⁴⁷¹ “Emigración”, en: Diario Oficial del Gobierno del Estado. T. V. Núm. 26. 30 de enero de 1874.

⁴⁷² “Minería”, en: Diario Oficial del Gobierno del Estado. T. V. Núm. 22. 26 de enero de 1874.

venta de licores, mientras que otras debieron rendirse ante el efecto que tenían las mujeres al aparecerse en dichos lugares.⁴⁷³

En fuentes impresas como los periódicos oficiales puede darse cuenta de la presencia que tuvo la inversión estadounidense, que coincidió en buena manera con la incursión de misioneros bíblicos primero, y de los misioneros de la Iglesia presbiteriana después. Si bien no hemos localizado evidencia de las inversiones de los misioneros, sí podemos advertir su influencia en el ámbito local zacatecano. Por ejemplo, el hecho de que el Dr. Prevost encabezara un grupo de mineros y que, tiempo después, el capital zacatecano figurara en otros centros mineros como Durango, o bien, las pretensiones que había por invertir en líneas férreas que conectaran las minas zacatecanas con otros puntos de la República.

Quizá sea oportuno mencionar que, a partir del restablecimiento de la República, los liberales zacatecanos tuvieron mayor influencia. Dicha influencia no sólo puede observarse en la novedosa ideología de la incursión de misioneros americanos, sino también en el incremento de inversiones principalmente estadounidenses a partir de 1870. Estas inversiones fueron en ramos como la minería, líneas férreas y en el comercio; en este último vieron una oportunidad para hacer negocios en la capital del estado, lo que era registrado en el periódico.

Por ejemplo y tan sólo por mencionar algunos de los extranjeros comerciantes que se encontraban en la entidad: Carlos Storck recibía bultos de ferretería y máquinas; L. Hildebrant, bultos de calcetines; Laplace H. Deveaux, bultos de sables; Palacio y Lizarriturri, bultos de almendras; Kriegelstein mercería; Oscar Lorenzen, marcos de plata y cajas de petróleo; Antonio M. Kimball, bultos de fierro, frascos de azogue, bultos de pieles y libros;

⁴⁷³ “La embriaguez”, en: Diario Oficial del Gobierno del Estado. T. V. Núm. 65, 18 de marzo de 1874.

al igual que lo hizo Maxwell Phillips, un misionero de la Iglesia presbiteriana , quien comenzó a recibir constantemente cajas de libros y papel de imprenta,⁴⁷⁴ que bien pudieron ser biblias y papel utilizado para el periódico de *La Antorcha Evangélica*.

Es importante agregar que el incremento de productos que ingresaban por la Aduana no sólo tenía como destino a extranjeros, también fueron algunos zacatecanos quienes comenzaron a comercializar, pues fue evidente el incremento de productos registrados en el periódico oficial a partir de los primeros años de 1870.

3.1.1. La constitucionalización de las Leyes de Reforma y encuentro con los no católicos.

Para el 14 de diciembre de 1874, el Congreso promulgó un decreto que elevaba las Leyes de Reforma al grado de normas constitucionales. Con ello, se agudizó la política anticatólica: se prohibieron las órdenes religiosas, se expulsaron a las hermanas de la caridad y se abolió totalmente el diezmo, para dejar que las contribuciones parroquiales fueran voluntarias,⁴⁷⁵ lo que ya era así en otros estados.

Puede decirse que el cumplimiento de la tolerancia se enfocó más hacia los misioneros protestantes, debido a que en algunos casos eran ellos los que ayudaban a la clase política a hacer frente a la Iglesia católica. Por ello, Lerdo les aseguró “que su determinación era hacer de la tolerancia religiosa un hecho cumplido en el país y reiteró su posición en el Diario Oficial del 9 de agosto”:

Aunque el fanatismo de otras formas de religión puede suscitar disturbios populares contra los protestantes, la opinión de todas las clases ilustradas está en favor de la completa tolerancia. Tengo el placer en decir que los predicadores de la doctrina protestante se han distinguido por su conducta como ciudadanos, ciñéndose a la generalización de doctrinas de sana

⁴⁷⁴ Sección Mercantil, en: Diario Oficial del Gobierno del Estado, T. V. Núm. 194, 16 de agosto/ Núm. 260 1 de noviembre de 1874.

⁴⁷⁵ Bastian, J. P., *Los disidentes...* op. cit., p. 74

moralidad y religión práctica. El gobierno empleará todo esfuerzo para castigar toda infracción y desea que los sacerdotes protestantes lo pongan en aptitud de tomar medidas para la prevención de abusos de esta clase.⁴⁷⁶

La aplicación y desarrollo de la ley expresaba una relación de apoyo mutuo con los protestantes, pues el Estado reafirmaba y obligaba con estos hechos la aplicación de la norma; mientras que los grupos misionales o congregaciones ya formadas, aseguraban protección para la práctica de sus ritos. No por ello debe asegurarse que contaran con protección en toda la República; pese al triunfo liberal, en algunos estados la violencia derivada de la tolerancia religiosa fue más evidente.

Por su parte, Zacatecas contaba con un grupo de liberales que buscaban hacer cumplir la ley, entre los que se encontraban algunos políticos conversos que aprovechaban desde los primeros años de la década de 1860 los impresos para informar, educar y evangelizar. Severo Cosío, por ejemplo, había sido gobernador cuando apenas se dictaminaban las Leyes de Reforma, que intentaban implementarse en la entidad bajo un claro radicalismo. Aprovechando el capital político con que contaba y su experiencia como periodista, resaltó en más de una ocasión en el periódico oficial las cualidades de la política liberal; a la par que intentaba educar sobre la apertura religiosa, quizá como un reflejo de su conversión evangélica.

Cosío advertía que la democracia pretendida desde el triunfo liberal buscaba iluminar a la población “para que comprenda que pertenece a la grey humana; para que abra sus ojos a la luz y los retire de los antros del crimen; para que piense en el porvenir de su familia, consagrando el afecto que profesa a sus hijos, con proporcionarles siquiera alguna

⁴⁷⁶ Ibid. Pp. 74- 75

educación”; con esto hizo notar la indiferencia de la alta sociedad hacia los pobres: por “desidiosos, tontos, haraganes, que no saben emplear su tiempo en el trabajo”.⁴⁷⁷

Por otro lado, Cosío intentaba persuadir a la población sobre la apertura religiosa como un proceso gradual: cada creencia había pasado por contiendas sociales, de persecución y dominación, hasta que nuevos grupos decidían separarse de la dominante para recobrar su savia primitiva; es decir, hasta que surgían nuevos intérpretes, decididos a retomar los principios básicos de esa religión. Admitía que todas las creencias religiosas habían fundado preceptos para el bien de la humanidad, como el cristianismo que había llegado más lejos al imprimir un sello entre sus feligreses de martirio, fe y abnegación.⁴⁷⁸

Ante las nuevas interpretaciones de las que él era partícipe, señalaba las contradicciones en las predicaciones del clero, que diez años antes ya había señalado su amigo Juan Amador:

veremos al sacerdote que predica la mansedumbre y la pobreza, vendiendo a dinero contante los dones espirituales; veremos al funcionario abusando de su puesto y sus deberes; veremos la ley desplomarse sobre el infeliz, mientras que el poderoso o el astuto la quebrantan y eluden, atreviendo sobre ellos la consideración; veremos en fin a la muchedumbre, a esas olas de pueblo, que ejercita sus afanes por todas partes, aplanarse y perderse entre las sombras.⁴⁷⁹

Estaba seguro que había entre las filas eclesiásticas hombres honorables; pero que, en general, eran los que más se resistían al ver que una institución se interesaba por restituir los derechos y mejorar al pueblo: daban muestra de su orgullo y soberbia al estar sentados en sus tronos, mientras que los miserables araban las tierras.⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ Severo Cosío, “La lucha social” en: *El Defensor de la Reforma*, T. IV, 18 de enero de 1868, Núm. 194.

⁴⁷⁸ Ídem.

⁴⁷⁹ Ídem.

⁴⁸⁰ Ídem.

Sin embargo, antes era necesario reactivar la economía del estado que se encontraba estancada por las guerras y pérdida de inversiones. Ante la restauración de la república debían buscarse interesados en reavivar la minería: “lo que se [confirmaba] con las exenciones y privilegios que el Congreso y el Gobierno del Estado a su vez, le [habían] concedido para interesar a su restauración, en algunas partes”. Además, se requería la reorganización de asociaciones que destinaran recursos para la explotación de las mismas en la región, con riqueza suficiente para contribuir a la prosperidad y desarrollo del país y la región.⁴⁸¹

En Zacatecas, las sociedades protestantes se difundieron de manera “favorable”, según Bastián, por ser “utilizadas como clientelas idóneas por los caudillos que buscaban asentar su poder en una rigurosa oposición a Iglesia católica y a los sectores políticos liberales apoyados por ésta”.⁴⁸² Tal como sucedió durante el gobierno de Jesús Aréchiga, quien se apoyó de los presbiterianos para anular los intereses del tuxtepecano García de la Cadena, que pretendía volver a la gubernatura y estaba siendo apoyado por la Iglesia. Recién pasado el triunfo del Plan de Tuxtepec y la entrada de las tropas de García de la Cadena a Zacatecas, se habían hecho “diversos intentos por destruir la residencia de los misioneros y quemar la capilla presbiteriana”.⁴⁸³

En el mismo año, el arzobispo de Guadalajara mandó una circular que reprobaba cualquier actividad de violencia contra los infieles; sin embargo, instaba a que combatieran “la peste del protestantismo, pero con las armas de la fe y la oración”. La petición parecía insuficiente, pues “los ataques a protestantes continuaron de manera esporádica, con mayor

⁴⁸¹ Ibid., “Minería en el Estado”, 23 de enero de 1868, Núm. 196

⁴⁸² Bastian, Jean- Pierre, *Los disidentes...* op. cit., p. 185

⁴⁸³ Ibid. P. 82

violencia en las poblaciones, en las haciendas y rancherías”,⁴⁸⁴ sitios donde hubo mayor presencia disidente.

Otra manera de atacar a los “herejes” fue el rechazo hacia su establecimiento: los sacerdotes pedían no “rentar o prestar casas, muebles y otros objetos”, así como evitar “recibir de ellos donativos ya fuera como remuneración por algún trabajo prestado o como aliciente para que asistieran a sus reuniones. Tampoco les estaba permitido leer o retener en su poder los libros o folletos que hacían circular los protestantes”.⁴⁸⁵

3.2. El surgimiento de las misiones cristianas.

Según las congregaciones cristianas, el misionero era la persona capacitada para difundir y proclamar el Evangelio. De esta manera, el trabajo de éste reafirmaba su significado etimológico, que lo dotaba de cierto don divino: del latín *mitto* (yo envío) o, del griego *apostello* (yo envío),⁴⁸⁶ con una labor itinerante entre poblaciones con desconocimiento de la religión cristiana; o bien, lo que solían llamar “idolatría católica”.

La expresión “misioneros” implicaba tres categorías principales: alguien que envía, alguien enviado y alguien a quien se envía. Por ello, Jesús fue el gran misionero que habló constantemente de sí mismo como el mensajero enviado por el Padre a un mundo perdido: “Y él dijo: ‘como me envió el Padre, así también yo os envío’”. De esta manera, el misionero no tenía por función hablar en su nombre ni por su iniciativa; sino que se asumía como agente comisionado por otro para que pronunciara el mensaje, cumpliendo con la vocación misionera.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Dorantes, Alma, “Tolerancia, clero y sociedad en Guadalajara” en, Historia de la Iglesia en el siglo XIX. p. 231

⁴⁸⁵ Idem.

⁴⁸⁶ Presbyterian Church USA (PCUSA) William Alfred Ross, Papers, Manuscritos, Record Group (RG). 450, Caja 7, p. 1

⁴⁸⁷ Idem.

El mensaje no era asunto privado ni ordinario: debía ser enunciado fuerte, en público y constante, para que fuera tomado como una declaración oficial de la autoridad suprema y de significación universal. Lo que se proclamaba eran “las buenas nuevas”⁴⁸⁸ y la palabra del Evangelio, que indicaba su naturaleza misionera. La ocupación del ágora era esencial para los misioneros; aunque, como puede advertirse, la política liberal no determinó en México el cese de las expresiones religiosas en público, sí limitó esta actividad: por lo que debieron buscarse los medios para llevar a cabo el mensaje, como la circulación de impresos difusores de evangelios y testamentos.

Los misioneros de las iglesias protestantes recorrieron África, Europa, Asia y América, en cumplimiento de lo que ellos llamaron el mandato de Cristo: “Id a todo el mundo a predicar el Evangelio a toda criatura”, recorriendo lugares donde se encontraba un gran número de inconversos⁴⁸⁹ que representaban la perdición. Pero la mayor motivación de los misioneros cristianos era “la más íntima relación con Dios” de la que brotaron “preciosas experiencias espirituales”. Esto dio como resultado varios móviles como: la lealtad, la gratitud y el amor a Dios.

La labor de los misioneros comenzó a adentrarse y distribuirse por las diferentes regiones del país. Llevaban consigo, además del evangelio, la educación en primeras letras para que el converso pudiera encontrar la relación que había entre su fe y el libro sagrado; esto para que en el futuro los nuevos cristianos ejercieran también dicha labor. La acción que estos colportores tenían al pregonar en la sociedad mexicana era la de reivindicar la

⁴⁸⁸ “Nuevas” porque se contaba a aquellas personas que las ignoraban y “buenas nuevas” para quienes las escuchaban. Por lo tanto, el trabajo del misionero era proclamar el Evangelio a todos los hombres. Ídem.

⁴⁸⁹ El inconverso simbolizaba desde el que voluntariamente rechazaba el Evangelio, o al que por indiferencia lo pasaba por alto, o bien, al que por ignorante no lo conocía, de modo que se involucraban a todos los hombres sobre la faz de la tierra. Ídem.

importancia e imagen de Cristo. Esto debido a que consideraban que el pueblo admiraba las imágenes de vírgenes y santos con idolatría. Al respecto, Juan Amador había señalado en el *Sansculote* que el cuerpo eclesiástico se mantenía principalmente en las urbes, dejando desprotegidas las zonas rurales; para él, la moralidad se había alejado tanto como la lealtad.

Los misioneros solían emprender su labor, aun cuando las personas no fueran conscientes de que debían ser evangelizadas, pues en la lógica de estos predicadores el pagano e inconverso esperaba que alguien por designio divino lo salvara cumpliendo en todo caso. Esta visión fue similar a la que tuvieron los colonizadores católicos al difundir la fe entre los nativos americanos.

La Biblia era en todo caso el principal libro de instrucción para misioneros y conversos: cada pasaje era una enseñanza. Por ejemplo, en el Antiguo Testamento encontraban cómo Abraham había motivado a su pueblo para que fuera misionero demostrándolo “por el mandato expreso que dio a su Iglesia: ‘por tanto, id y doctrinad a todos los gentiles’”.⁴⁹⁰ La intención no se centraba únicamente en la predicación, sino también en formar un discípulo en cada hombre que escuchara la palabra. Así, el misionero se convertía en embajador de Cristo en cualquier nación, con el fin de convencer, educar y fortalecer la fe de todo aquel que estuviera alejado de la palabra de Dios.

William Alfred Ross, un misionero de la Iglesia presbiteriana, cuestionó el proceso de evangelización de una tribu africana: no se explicaba por qué si los antepasados cristianos conocían la necesaria labor misionera en aquel lugar, no habían ido antes a evangelizar y salvar el alma de sus ancestros. Diciendo al misionero lo siguiente:

‘Soy el jefe de una tribu numerosa y deseo que mi pueblo sea instruido. Hemos oído que el Grande Espíritu ha dicho al hombre que tiene la Grande Palabra que la enviara a todos sus hijos. ¿Por qué es que no la ha enviado a nosotros?’

⁴⁹⁰ *Ibíd.* pp. 4-5.

Por muchos lustros he venido mirando hacia el río para ver la barquilla del misionero, pero no ha venido'.⁴⁹¹

El misionero esperaba que, si los paganos veían el ejemplo de un buen cristiano, podría ayudar con la evangelización, advirtiéndoles entonces que:

el amor al prójimo debe conmovier a los creyentes en Cristo a dar a ellos el Evangelio. Según las Escrituras, nuestro prójimo es aquel a quien podemos prestar ayuda, no importa en donde viva. [...] Si en verdad amamos entonces, debemos ir a aquellas razas y tribus y personas que están sumergidos en pecados y no pueden salvarse sin Cristo, y es preciso que alguien se los lleve. El amor fraternal debe conovernos a más grandes esfuerzos misionero.⁴⁹²

Para estos difusores del Evangelio, el pueblo mexicano parecía tener coincidencia con las tribus africanas que desconocían por completo las Escrituras. Consideraban que dicha condición podía ser erradicada a través de su labor filantrópica, que debía responder a las necesidades de los que aún no se habían convertido:

sus miserables casas, su trabajo constante para sacar de la tierra poco benigna una vida de pobreza, su ignorancia, sus sufrimientos físicos y la ausencia de las mil y una cosas que, hacen atractivos y cómodos los hogares y comunidades de los que viven en naciones que gozan de las bendiciones del cristianismo, todo esto hace un llamamiento poderoso a la caridad de los que aman a Dios y a los hombres.⁴⁹³

Como el caso de la tribu africana, los conversos mexicanos sintieron admiración por los misioneros americanos. Estos últimos colaboraron sin pedir dinero a cambio: les administraban los sacramentos y les libraron en un primer momento del diezmo. Lo que solicitaban a los recién convertidos era “proporcionar a otros lo que ellos mismos han recibido del Evangelio”. La labor de los misioneros americanos fue reconocida por las

⁴⁹¹ Ídem.

⁴⁹² Ídem.

⁴⁹³ *Ibíd.* p. 5

complicaciones que tuvieron al viajar a México con bajos recursos, muchas veces enviados por sus hermanos de Estados Unidos.⁴⁹⁴

Otro de los trabajos que tenía el misionero era administrar los bienes divinos, con los que se contribuía lo necesario para conservar la vida de la iglesia y esparcirla entre los hombres. Con esta administración podía mantenerse y llevar a cabo la labor evangelizadora, necesaria entre las naciones que aún no conocían las escrituras en las que se evidenciaban las condiciones morales deplorables como: la existencia de crueldad, crimen, esclavitud, hechicería y poligamia. Esto convirtió el trabajo misionero en una búsqueda por corregir dichas condiciones, consideradas por los misioneros como males.

El desconocimiento de la moralidad cristiana se debía a la condición espiritual de “no vivir según la luz que tienen en su propia conciencia”; mientras que las escrituras se refieren a estos como: “teniendo el entendimiento entenebrecido, ajenos de la vida de Dios por la ignorancia que en ellos hay, por la dureza de su corazón; enemigos (de Dios) de ánimo en malas obras; hijos de desobediencia; hijos de ira; sin esperanza y sin Dios en el mundo”.⁴⁹⁵

Para llevar el Evangelio a naciones que poco o nada tenían de conocimiento sobre éste, era necesario que el embajador tuviera las aptitudes para dedicarse al trabajo pastoral. Además de llevar a cabo las reuniones religiosas y establecer un culto provechoso que pudiera conservar la disciplina de la iglesia. También debía contar con los recursos que le ayudaran a vivir y educar a sus hijos; pues, si su trabajo por la iglesia le impedía desempeñar otro oficio, era justo que la congregación le sostuviera un sueldo suficiente. En este caso, los ingresos que se obtenían para la iglesia no eran a partir de impuestos -como lo hacían las instituciones públicas-; sino a través de ofrendas voluntarias. Esto estaba establecido de

⁴⁹⁴ William Wallace, Sección editorial, El Faro, T. VIII, febrero 1 de 1892, p. 18

⁴⁹⁵ PCUSA, William Alfred Ross, Papers, Manuscritos, RG. 450, Caja 7, p. 5- 6

manera premeditada para evitar críticas; sin embargo el manejo de recursos económicos llevó a muchos a opinar que la iglesia de Cristo era “la religión del dinero”.⁴⁹⁶

Así como los misioneros tenían la obligación de difundir el Evangelio, también se debía recordar a los integrantes de la congregación que sin su aportación voluntaria no podría lograrse una iglesia capaz de “servir como un faro en medio de las tinieblas”, confiando en que los ingresos monetarios ayudaban a conservar los intereses del Evangelio.⁴⁹⁷

Según en estos principios se formaron las sociedades bíblicas, con el afán de hacer circular las Escrituras en la nación donde surgieran: Inglaterra o Estados Unidos y cualquier otra que fuera necesario, extendiendo su influencia entre los pueblos cristianos, mahometanos o paganos.

3.3. Incursión de la American Bible Society y la creación de la iglesia evangélica de Villa de Cos, Zacatecas.

La Sociedad Bíblica Norteamericana comenzó a distribuir textos evangélicos en el norte y centro del país, con mayor fuerza a partir del fin de la guerra entre México y Estados Unidos, así como del establecimiento de la Ley de Libertad de Cultos. No obstante, la resistencia de los eclesiásticos fue visible en las publicaciones que desprestigiaban la labor realizada por los agentes norteamericanos: principalmente, su temor a la idea expansionista del “Destino Manifiesto” al que también se sumaron políticos e intelectuales.

Cuanto más incrementaba la distribución de biblias por la ABS (por sus siglas en inglés), más se evidenciaba la oposición católica. Ambas acciones favorecieron a los misioneros protestantes para que perfeccionaran las estrategias de distribución y avance, pues se habían percatado que “sin importar los niveles de alfabetización, una vez que los folletos,

⁴⁹⁶ William Wallace, op., cit. p. 18

⁴⁹⁷ Ídem.

hojas de propaganda, evangeliarios o libros de salmos estaban en circulación, las ideas impresas se extendían como tinta derramada”.⁴⁹⁸

La entrada de las biblias protestantes generó gran preocupación en el episcopado nacional, que inició una campaña para que se impidiera la circulación del Evangelio y otros libros considerados como corruptores de las costumbres. El Sr. Ministro de Justicia había asegurado por parte del Supremo Gobierno que se tomarían las providencias necesarias para evitar la introducción de todo libro que no se supiera su verdadero objeto, ya que “muchos entraban al país con el nombre de médicos, curanderos o vendedores de pequeñas pacotillas de comercio”.⁴⁹⁹

Sin embargo, para cuando se dictaminó la ley de libertad de cultos en México, en Zacatecas ya había comenzado la disidencia al catolicismo y la formación de una congregación evangélica. En Villa de Cos, Juan Amador se había pronunciado a través de su texto de “El Apocalipsis” como anticlerical; mientras que Ramón Valenzuela, un sacerdote católico encargado de la parroquia mayor, se pronunciaba por una Iglesia Nacional Mexicana⁵⁰⁰ e igualmente en la capital, José Llaguno y su esposa participaban en 1859 en el primer servicio público dedicado al Evangelio encabezado por el Dr. Prevost.⁵⁰¹ Dichas acciones generalizadas indicaron la influencia que la distribución bíblica pudo haber tenido en la población y los políticos liberales.

Se sabe que para 1863 Santiago Hickey un misionero de la ABS se había establecido en Monterrey. Él fungió como encargado de la distribución y venta de biblias procedentes de

⁴⁹⁸ Díaz Patiño, Gabriela, op., cit., p. 200

⁴⁹⁹ *Ibíd.* p. 169

⁵⁰⁰ Bastian, Jean- Pierre, Los disidentes... op. cit., p. 47.

⁵⁰¹ Vázquez, C. Apolonio, Los que sembraron con lágrimas. Apuntes históricos del presbiterianismo en México, México, El Faro, 1985, p. 322

la Junta para Misiones en el Extranjero establecida en Nueva York. Las biblias fueron enviadas a nombre de Sarah Marsh, con destino para San Luis Potosí y Zacatecas pues, según la información del Sr. Hickey, estos lugares estaban en manos de los liberales, lo que respaldó el trabajo misionero.⁵⁰²

Como se ha mencionado, la principal intención de estos misioneros era la distribución de las biblias para que pudieran ser leídas e interpretadas de manera individual o en el espacio privado; sin embargo, los altos niveles de analfabetismo obligaron a que los misioneros favorecieran la enseñanza de primeras letras. De esta manera, los simpatizantes aprendieron a leer e interpretar el Evangelio, en una conversión bien ejecutada que esperaba pudiera cumplir con la formación de nuevos misioneros.

Por esta razón, se fundó en la Villa de Santiago, Nuevo León, una escuela que ayudaría a la comprensión de los cuatro evangelios, Antiguo Testamento y en general, de la Biblia. El Reverendo Hickey señaló en uno de sus reportes que el maestro encargado de una de las escuelas era un mexicano muy inquisitivo, al tiempo que en la escuela de niñas enseñaba una mexicana ya convertida. La hermana de esta maestra, quien también había obtenido una Biblia, se dedicaba a leerla en Cadereita, Nuevo León, bajo la dirección de la Sociedad Mexicana de Evangelización.⁵⁰³

En las aulas parecía común encontrar lecturas referentes a la religión, la familia y la sociedad; algo similar a la catequesis católica que los misioneros llamaban “papista” por contener y enseñar “idolatrías”. El Sr. Hickey motivado por su labor misionera buscó nuevos libros para trabajar y enseñar a los alumnos: consideraba que se debían renovar las lecturas que los padres pudieran enseñarles a sus hijos; también decidió prohibirles la asistencia como

⁵⁰² ABS, Reporte 48, 1864.

⁵⁰³ ABS, Reporte 48, 1864, p. 87

un modo de presión o advertencia a los maestros, para que mantuvieran cualquier libro sedicioso alejado de los jóvenes. Sin embargo, los padres no querían ver a sus hijos envueltos en los errores religiosos que tanto les habían advertido las autoridades eclesiásticas.⁵⁰⁴

Hickey además de ser agente de la ABS, se desempeñaba como ministro bautista y, como tal, aseguró haber sido el primero en predicar el Evangelio en innumerables lugares de México; de haber organizado la primera iglesia nativa mexicana; así como de haber bautizado y casado a los primeros mexicanos, preparando el camino para nuevos misioneros de diferentes denominaciones cristianas.

A causa de la buena recepción que parecía tener este ministro y colportor en el norte de México, la Junta Misionera ubicada en Nueva York le permitió apoyarse en dos agentes más: uno que pudiera trabajar en Zacatecas y; otro, que debía trasladarse a Guadalajara; mientras Hickey se ocupaba de Monterrey y Tamaulipas.⁵⁰⁵

Nuevamente, la inestabilidad política y nacional que sobrevino en los años de 1863 y 1864 obligó a que la sociedad bíblica detuviera el trabajo de sus colportores. Esto debido a que el aparente triunfo conservador provocó incertidumbre entre los evangelizadores, que esperaban cualquier movimiento en su contra o sobre el material que distribuían. Por ejemplo, hacía 1865 el Imperio de Maximiliano había establecido el control sobre la imprenta; principalmente, para evitar la circulación de textos que excitaran e irrumpieran el orden público, motivando a que los misioneros enviaran copias de los libros que el Sr. Hickey distribuía a través de otros colportores en diferentes regiones del norte de México. La

⁵⁰⁴ Idem.

⁵⁰⁵ *Ibíd.* p. 88

respuesta fue: “no hay ninguna razón legal para prohibir la venta de dichos libros como consecuencia de la amplia tolerancia que el gobierno actual profesa”.⁵⁰⁶

Las políticas establecidas durante el segundo imperio hacían eco a la educación ilustrada de Maximiliano, que contrariaba la del partido conservador y la del cuerpo eclesiástico. El descontento en Zacatecas fue evidente cuando el obispo de la diócesis pidió al emperador derogar las leyes del registro civil, con las que parecía haber mostrado simpatía en cierto momento. Como respuesta, el Ministro de Instrucción Pública y Culto dijo que el gobierno estaba interesado por proteger la libertad de los ciudadanos y de la Iglesia católica, por lo que tomaría a consideración dicha solicitud.⁵⁰⁷ Misma que quedó en el papel, por tratarse de una postura intolerante y opuesta a la que pretendía establecer la política liberal del imperio.

No obstante, la intolerancia religiosa no fue cosa fácil de mitigar: autoridades civiles y eclesiásticas se resistieron a aceptar a otros que no fueran católicos. En un afán por mantener un *status quo* donde la Iglesia y el Estado, aún conservador, se mantenían unidos y se legitimaban mutuamente; de esta manera, ambos mantuvieron el monopolio de los poderes políticos y religiosos, con la capacidad de difamar o eliminar a cualquiera que intentara hacerles competencia. Sin embargo, la política ilustrada del Emperador parecía contrariar o irrumpir el *status*, lo que dio apertura a la competencia religiosa.

Pese a ello, los colportores tenían sus empresas, con las que se enfrentaron a las resistencias del clero, a los conflictos políticos, al bandidaje y la pobreza. Esto, sin dejar de mencionar el desinterés que muchos mexicanos mostraban hacia el cristianismo, por la

⁵⁰⁶ ABS, Reporte 49, 1864.

⁵⁰⁷ AHAG. Serie: Otras diócesis Zacatecas. Febrero 27 de 1866.

influencia de sacerdotes católicos que no los dejaban acercarse a los simpatizantes del Evangelio; además de la incompreensión hacia los textos.

No hacía mucho que Thomas M. Westrup había ocupado el lugar de Hickey en el norte del país. Este nuevo dirigente y representante de la ABS se apoyó de cuatro colportores esparcidos por diferentes regiones del centro- norte como: Nuevo León, Coahuila, Durango y Zacatecas, los cuales enviaban sus noticias al ministro, quien reportaba a la Junta en Nueva York.

Desde que en 1867 Westrup tomó el cargo, comenzó a recibir los reportes de misioneros que narraban las dificultades en su trabajo como misioneros y distribuidores de biblias: unas veces se topaban con algunos hombres abiertos al Evangelio; otras veces, con otros que influenciados por el clero, aseguraban que los textos eran peligrosos por su mala interpretación. Sin embargo, estos distribuidores de biblias mantenían el optimismo al ver los efectos que estaba causando la repartición y lectura de las biblias: pues se escuchaba entre los simpatizantes una mejor opinión de los misioneros.

Al igual que estos colportores, Thomas Westrup emprendió un viaje junto a otro misionero por el sur de Nuevo León y Coahuila, así como por el norte de San Luis Potosí y Zacatecas. Se transportaba en un carretón cargado de libros, que iba distribuyendo en cada pueblo, esperando regar como en el campo la semilla de su doctrina. Su presencia por la región alteró a los sacerdotes, que pronto comenzaron a difundir rumores sobre éste: le atribuyeron un carácter de obispo que, “rodeado de un séquito numeroso”, pagaba por que se confesaran con él; además de embriagar a los que se le acercaran a escucharle. Estas opiniones fueron constantes en los “púlpitos, confesionarios y las conversaciones”.⁵⁰⁸

⁵⁰⁸ “Libertad religiosa”, en: El Defensor de la Reforma, T. IV, Núm. 283, 15 de agosto de 1868.

En su camino se topó con algunos colaboradores “deseosos de inspirarse en su doctrina”. En Villa de Cos se topó con un grupo de disidentes al catolicismo, que ya había estudiado el evangelio. Lo que facilitó la creación de una congregación de aproximadamente cincuenta personas de diferentes oficios: artesanos, comerciantes y labradores que continuaron por ese camino.⁵⁰⁹

Westrup reportó la distribución de 205 Biblias y 97 testamentos en Zacatecas, que parecía hacerse de manera “pacífica” por el incremento de amigos y aliados. Lo que hizo pensar a este ministro que:

no está lejos el día en que la Biblia tendrá muchos defensores elocuentes en México, [...] como el alcalde de un pueblo de Zacatecas (Villa de Cos), que interpretaba la constitución de 1857 para impedir la quema pública de biblias, al igual que las prohibiciones hechas por los sacerdotes, amenazando con exiliar a cualquier eclesiástico que se atreviera a violar la ley.⁵¹⁰

A mediados de 1868, cuando la congregación de Villa de Cos parecía estar formada, el cura Inés Luévano se dirigió a algunos conversos como “tontos e ilusos al dejarse engañar tan fácilmente por los falsos profetas”, pues habían dejado la verdad de la doctrina de Cristo por el error. Ante esta situación el Sr. Genaro Ruíz de Chávez decidió hacer pública su inconformidad: dijo estar en la búsqueda de la verdad y seguirla a donde fuera que la encontrara; así que, como el cura decía poseerla, lo invitaba a una discusión pública en el afán de salvar su alma.

La propuesta del Sr. Chávez era llamativa por lo siguiente: primero, el cura podía hacerse acompañar por quince o veinte integrantes de su iglesia, a los que el converso llamaba “ciegos” (esto con la intención de que hubiera testigos y no se malversaran los resultados del

⁵⁰⁹ Idem.

⁵¹⁰ ABS, Reporte 51, 1867, p. 98.

debate, además de que debían acusarlo de hereje aun cuando éste ganara la discusión); segundo, en caso de que el sacerdote ganara la discusión, no sólo ganaba el alma de Chávez, sino la de otras cincuenta o más personas que formaban parte de la congregación.⁵¹¹

Aunque el cura aseguraba tener la ventaja por los conocimientos adquiridos por la profesión para defender sus creencias y a sus creyentes, éste desistió del debate por considerar que sería inútil. Declaró que Ruíz Chávez no tenía la instrucción católica necesaria, sin embargo, lo invitaba a realizar el debate a través de cartas, que después podrían ser publicadas.⁵¹² Por otro lado, considero que la importancia de este debate no radicaba solamente en quién sabía más o quien sabía menos del evangelio, sino en el enfrentamiento que se hacía al eclesiástico que concentraba el poder simbólico y representaba a la autoridad religiosa, a la vez que fungía como cabeza del pueblo católico en aquella Villa. El enfrentamiento público podía evidenciar el conocimiento del sacerdote o bien, poner en entredicho su autoridad como administrador religioso.

En esta entidad, además de encontrarse Juan Amador como político liberal y disidente, estaba el presbiteriano Dr. Grayson (Julio) Mallet Prevost. Este último había llegado a México en 1846 junto a las tropas estadounidenses, donde se desempeñaba como cirujano. Al poco tiempo se estableció en Saltillo y después en Fresnillo, Zacatecas, donde se relacionó con la hija del político liberal Severo Cosío de Villa de Cos, con quien contrajo nupcias en Brownsville, Texas, debido al constante acoso que las autoridades civiles y eclesiásticas expresaban en contra de cualquier acto que pusiera en entredicho a las autoridades y sus costumbres.

⁵¹¹ “Libertad religiosa”, en: El Defensor de la Reforma, T. IV, Núm. 283

⁵¹² Idem.

Por otro lado, Melinda Rankin, una misionera de la ABS y auspiciada por la Iglesia presbiteriana de Filadelfia, se había establecido por un tiempo entre Brownsville, Texas, y Matamoros, Tamulipas para difundir el Evangelio. Se desplazó al poco tiempo hacia la ciudad de Monterrey, donde le dio continuidad a su labor entre los mexicanos; desde ahí, estableció contacto con el Dr. Prevost, sobre el cual decía era “un caballero atentamente cristiano [que] por algunos años, su influencia sin duda había preparado el camino del que resultarían grandes frutos de la labor de los predicadores nativos”, por lo que decidió enviar más colportores para que ayudaran con el trabajo que este doctor estaba realizando en Zacatecas.⁵¹³

Prevost encontró en Juan Amador un aliado para llevar a cabo su ejercicio religioso. Su hijo, Elías Amador, lo describió como un devoto en el ejercicio de sus deberes religiosos, tolerante siempre y juicioso quien no dejaba de predicar a Cristo o de propagar las luces del Evangelio en su hogar o con sus íntimos amigos.

Cuando Juan Amador fundó la primera congregación evangélica en Villa de Cos, Zacatecas, Prevost pudo llevar a cabo su “celo religioso” y adhesión a la doctrina cristiana, para proteger a la congregación “con sus luces, con su influencia y con sus recursos”; así que, tan pronto le fue posible, escribió junto a su esposa una carta a la Iglesia presbiteriana de Filadelfia, en la que pedía protección para la naciente iglesia. Obtuvo por respuesta un armónico y una imprenta: el primero fue enviado por la Señora Natie Bradbury (Mrs. Davis) y la segunda fue un obsequio de los miembros de la Iglesia presbiteriana, ubicada en la calle de Woodland de aquella ciudad.⁵¹⁴

⁵¹³ ABS, Reporte 51, op., cit. p. 117

⁵¹⁴ El Faro, Tomo XII. Junio 15 de 1896, p. 92

Como encargado de la congregación, Juan Amador agradeció a la Sra. Badbury explicando lo útil que sería el armónico para el culto religioso. Además, le comunicó que los congregados consideraban a la nación americana como “culto y religiosa”, porque en aquel país abundaban personas interesadas en auxiliar a las congregaciones mexicanas para impedir que se perdiera por falta de apoyo “la semilla de la palabra Divina”. Aseguró que el donativo no sería “destinado a otro objeto que aquel al que ha sido su intención dedicarlo; esto es, al de alabar a Dios con himnos, salmos y plegarias que todo cristiano debe dirigirle, para implorar su misericordia y su gracia”.⁵¹⁵

Por otro lado, la imprenta dio paso al primer periódico protestante que hubo en México: “La Antorcha Evangélica”. Este impreso fue redactado por Juan Amador y Severo Cosío, para que circulara por varias partes del país y fuera de éste, provocando según decían sus editores la evolución religiosa y la creación de otros periódicos contestatarios como “La Antorcha Católica” y “El Centinela”. Mientras tanto, el Dr. Prevost se ocupó de recaudar dinero entre varias personas de Zacatecas, para ayudar a la construcción de la capilla evangélica en el lugar.⁵¹⁶

Hasta entonces, la congregación había tomado el nombre de Bautista Independiente debido a la influencia de los primeros misioneros establecidos en Monterrey. Sin embargo, en el periódico *El Centinela* criticaron a la congregación Evangélica por haberse sumado a esta denominación cristiana considerada de “sangre fría”. Esto se debía a que dicha iglesia, en su origen, se deslindaba de las bases del protestantismo; es decir, de Martín Lutero, quien era considerado como la “fuente principal de donde salieron la multitud de sectas que aunque contrarías entre sí y condenándose las unas a las otras por la diversidad de principios que

⁵¹⁵ Juan Amador, “Carta”, en: *La Antorcha Evangélica*, T. 2, Núm. 88, 27 de abril de 1871.

⁵¹⁶ *El Faro*, Tomo XII. Junio 15 de 1896, p. 92.

profesan, [aun así] son todas hermanas y marchan de común acuerdo, cuando se trata del odio y persecución a la verdadera esposa del cordero, la Iglesia católica”.⁵¹⁷

Los “hermanos Bautistas”, como los llamaban, enunciaban un origen más antiguo que el de las Reformas luteranas. Lo que provocó la crítica casi satírica de los redactores del periódico *El Centinela*, quienes afirmaban no haber mejor inicio para una congregación religiosa que presentar “al pueblo los títulos que garantizan la divinidad de la religión, antes que atacar las antiguas y bien sentadas creencias de los demás”.⁵¹⁸ Según esto, ¿cómo esperaba un grupo de personas apegarse a una nueva religión que no contaba siquiera con los derechos de legitimidad otorgados por las creencias surgidas de la Reforma luterana? La crítica que hacían los redactores iba dirigida principalmente al periódico de *La Antorcha Evangélica* y a sus integrantes por desconocer sus bases en la reforma protestantes y por señalar constantemente al catolicismo como responsable del atraso en la sociedad mexicana.

Para los redactores de *El Centinela*, cada uno de los cabecillas y autores surgidos de la Reforma luterana eran protestantes y conformaban una secta. Según los católicos de la entidad, una carta escrita por los “hermanos Bautistas” a los Presbiterianos de Filadelfia, y publicada en el periódico *La Antorcha Evangélica*, corroboró la falta de unidad entre los protestantes de la congregación de Cos y las diferentes iglesias que mostraban una denominación y base cristiana. La razón que acuñaban era que carecía de la verdad con que contaba la Iglesia católica; por lo que esperaban que esta dispersión no ocasionara un cisma similar al europeo donde el surgimiento de una nueva secta acababa con la anterior.⁵¹⁹

⁵¹⁷ El Centinela. Periódico religioso social de literatura y variedad, Zacatecas, T. I. viernes 17 de septiembre de 1869, Núm. 9, p. 5

⁵¹⁸ Ídem.

⁵¹⁹ Ibid. Viernes 24 de septiembre de 1869, Núm. 10, p. 6

La carta que envió la congregación de Cos, publicada en el segundo número de *La Antorcha Evangélica*,⁵²⁰ hacía mención de la imprenta que enviaron los presbiterianos a esa congregación. Lo evidente en el texto era el agradecimiento de tan apreciado obsequio, el cual ayudaría en la difusión del Evangelio entre los pobladores de Cos; señalaba también los ataques que recibían por parte de los fanáticos, que estaban seguros cesarían con el tiempo.

Otra razón por la que los católicos podrían haberse referido a la desunión entre los protestantes fue su falta de establecimiento, pues en esta primera época era difícil instaurarse como una iglesia con alguna denominación cristiana. Aun así, la Iglesia presbiteriana del Norte mantenía una estrecha comunicación con el Dr. Prevost, que se desempeñaba como cónsul de los Estados Unidos en la entidad para el año de 1870; además de encabezar un comité de la ABS que le daba la facultad de designar un agente nativo y nuevos colportores. Su trabajo era supervisar y mantener a la Junta Misionera informada de las operaciones que se llevaran a cabo.

La posición de éste aseguró el trabajo de Juan Amador en *La Antorcha Evangélica* como editor, así como su posición como líder de la congregación en Villa de Cos. Amador era visto por sus allegados no sólo como uno de los primeros cristianos nativos conversos, sino también como uno de posición respetable con carácter literario e influyente por su posición social. El compromiso que mostraba con su comunidad y el Evangelio lo llevaron incluso a renunciar por un tiempo al periódico, para unirse a la distribución de biblias como colportor.⁵²¹

⁵²⁰ *La Antorcha Evangélica*. Periódico religioso. Villa de Cos, jueves 16 de septiembre de 1869, T. I. Núm. 2, pp. 3-4

⁵²¹ *El Faro*, Tomo XII. Junio 15 de 1896, p. 92.

Al igual que la Srta. Rankin, Westrup mostró especial interés por la congregación de Villa de Cos: envió dos colportores a Zacatecas para que continuaran con el trabajo de venta y distribución de biblias. Por su parte, Rankin provenía de la Iglesia presbiteriana y su misión era auspiciada por la sociedad bíblica de Filadelfia, mientras que Hickey y Westrup pertenecían a la ABS de Nueva York y su filial era la iglesia bautista. Hay que destacar la importancia que la ciudad de Monterrey tenía para estos misioneros: se había convertido en un paraje obligado para quienes venían del norte por su cercanía con Matamoros y Brownsville, donde se habían establecido misiones bautistas y políticos liberales refugiados.

Por otro lado, *La Antorcha Evangélica* daba cuenta de los avances que tenían los agentes bíblicos en México y Estados Unidos. Por ejemplo, destacó sobre los avances que un “romanista converso” había logrado en Michigan durante el año de 1869, en donde el Sr. Desroches había fundado hasta entonces cinco congregaciones. También informó sobre las contribuciones monetarias para la propaganda evangélica que la Iglesia presbiteriana de los Estados Unidos había hecho; lo que significaría para los lectores conversos un resultado inspirador por tratarse de un ex católico, mientras que para los lectores católicos esto seguiría siendo una amenaza.⁵²²

Las aportaciones que había tenido la Iglesia presbiteriana en Estados Unidos para la propaganda habían sido hasta entonces los siguientes:

Para misiones	\$47,259.00 dls.
Colegios teológicos	\$5,007.00 dls.
Sociedad de tratados	\$10,031.00 dls.

⁵²² “Gacetilla” en: *La Antorcha Evangélica*, T. 1. Núm. 16, Villa de Cos, 22 de noviembre de 1869.

Es oportuno resaltar que la ruta Monterrey- Zacatecas tenía puntos intermedios como la ciudad de Saltillo, así como otras villas y ranchos pertenecientes al norte de San Luis Potosí y Zacatecas, auxiliando a los misioneros en su trabajo evangélico y en la comunicación con el norte, pues era más “fácil” trasladarse al norte por esta ruta que salir desde Veracruz.

Como veremos, algunos norteamericanos y viajeros nacionales vieron la ruta que conectaba a Zacatecas con el norte como el mejor camino para enviar su correspondencia y traslado de productos: parecía más rápido y más seguro que cruzaran el río, a que fueran enviados hasta el puerto de Veracruz y después a Estados Unidos.

Parece pertinente cuestionarnos si la disputa que ambas iglesias proyectaban por la congregación de Cos significaba -además del trabajo evangelizador al que estaban obligados los misioneros- un posible control de la ruta que conectaba a Zacatecas con la frontera norte vía Nuevo León. Podemos inferir que esperaban hacerse de futuras vías comerciales, viendo algunos indicios a partir del establecimiento real de los misioneros presbiterianos.

Hacia el final de la década de los sesenta, observamos que el trabajo de los colportores en Zacatecas tuvo mayor incidencia en la sociedad por el método que utilizaban los misioneros: acercarse a los simpatizantes y aceptar frente a ellos los regalos que les ofrecían los ya conversos, generando así empatía entre la comunidad.⁵²³

Además de Villa de Cos, poblaciones como Fresnillo se adscribieron también a la conversión en 1871. Juan Amador los felicitó por haber establecido una iglesia cristiana donde pudieran reunirse públicamente, para llevar a cabo el culto y depurar “toda idolatría”;

⁵²³ ABS, Reporte 55, 1871, p. 93

sobre todo, ante un pueblo que consideraba hostil por atacarles con “injurias y amagos que habéis sufrido con la santa resignación de los primeros mártires”.⁵²⁴

Debido a que Amador se desempeñaba como dirigente de la congregación, tenía la capacidad para preparar nuevos colportores que pudieran expandir el Evangelio en diferentes partes del país. Los elegidos eran nativos de edad madura y conocidos por tener un aprobado carácter cristiano: don Juan Antonio Casas, don Felipe Moreno y doña Francisca Álvarez de Castillo, recorrieron caminos dentro del estado de Zacatecas y algunas rancherías de San Luis Potosí. Los riesgos de su labor fueron muchos dentro de una sociedad católica. Ellos esperaron recibir el apoyo de la *American and Foreign Christian Union*, que tenía agentes establecidos en el sur del país; pero los arreglos no llegaron por la difícil situación política del país.⁵²⁵

Mientras que en algunas ciudades el trabajo bíblico parecía tener éxito, no era la misma situación para otras donde la ignorancia, el fanatismo, la confusión y la vergüenza por un estado de guerra, se convirtieron en obstáculos; incluso en algunos no lograron entrar. Pese a ello, los miembros zacatecanos realizaron su labor, aunque con lentos resultados: en marzo, abril y mayo de 1872 visitaron diferentes sitios y distribuyeron, según dijeron, un gran número de libros a pesar de las circunstancias.⁵²⁶

En Sierra Hermosa, el colportor fue recibido con amenazas de las autoridades civiles y por los dueños de la finca principal. Fue rechazado de algunos alojamientos por órdenes de los propietarios, obligándole a acampar en la plaza pública, una decisión que casi le costó la vida, pues a medianoche se encontró rodeado de hombres enmascarados que prendieron

⁵²⁴ Juan Amador, “Carta dirigida a la congregación evangélica nuevamente establecida en la ciudad de Fresnillo”, en: *La Antorcha Evangélica*, T. 2. Núm. 90, 11 de mayo de 1871.

⁵²⁵ ABS, Reporte 55, 1871, p. 93; Reporte 56, 1872, p. 91

⁵²⁶ Ídem.

fuego a veinticuatro Biblias y veinticuatro Testamentos. El asalto que fue denunciado al gobierno del Estado, el cual emitió de inmediato órdenes estrictas a todas las autoridades locales para evitar la repetición de tales infracciones de la ley; dicha orden también fue solicitada por el gobierno de San Luis.⁵²⁷ Se puede inferir que estos datos resaltaban en los reportes anuales debido a dos cuestiones: una que resaltaba los alcances que estaba teniendo la labor evangélica o de colportaje, y otra que señalaba además de los peligros a los que se estaban enfrentando, las soluciones legales que iban preparando el terreno para la incursión de nuevos misioneros.

Doña Francisca visitó la Hacienda del Carro (Villa González Ortega) y otros ranchos de esa vecindad, con mayor éxito que en viajes anteriores. Sin embargo, algunas de las biblias y testamentos cayeron en manos de algunos hombres que mostraron tener un falso interés y pretensión por comprarlas. Los compradores eran enviados por el sacerdote del lugar, que se encargó de levantar un auto de fe regular en la plaza pública para sancionarlos; al respecto, los misioneros protestantes opinaron que era parte de la “ignorancia fanática” y escándalo de la mejor clase de la comunidad.⁵²⁸

El eclesiástico había comprado por conducto de un carpintero todas las biblias, evangelios y opúsculos que cargaba doña Francisca. Así que el sábado 27 de mayo, justo a la hora que se encontraba el tianguis, se dirigió al centro de la plaza y prendió fuego a los textos. Según Telésforo González, esto iba contra: “la civilización y a la ley de tolerancia de cultos” y alterando la tranquilidad pública, por lo que debieron pedir al Supremo Gobierno

⁵²⁷ Ídem.

⁵²⁸ *Ibíd.* ABS, Reporte 56, 1872, p. 92.

que hiciera respetar la ley y evitara “especuladores sin conciencia”, es decir, que utilizara al pueblo para ir en contra del “sentimiento religioso” de otros.⁵²⁹

El evento demostró la permanencia de una práctica común en el antiguo régimen, que evidenciaba de manera simbólica el poderío de la Iglesia católica. Acciones como quemar las biblias y los evangelios en un espacio público, parecía una invitación a que el pueblo se arrepintiera de la posible desviación religiosa, aun cuando no fueran partícipes. El acto casi teatral simbolizaba los castigos inquisitoriales, donde se quemaba al pecador para purificar su alma. Así los libros que, según el sacerdote parecían contener pecados, fueron reducidos a cenizas; a la par que se prevenía e infundía miedo a los feligreses, así quien intentara acercarse a los misioneros y sus biblias, sería juzgado por una religión inquisitiva y recibiría como castigo la exhibición social.

Aun con los actos de intolerancia, Gregorio Castillo y Encarnación Rodríguez decidieron volver a Sierra Hermosa y hospedarse en un mesón para evitar el robo de libros. Sin embargo, cuando el administrador del mesón se enteró del origen de sus huéspedes decidió pedirles la habitación, argumentando que la ocuparía para guardar costales de la hacienda. Les ofreció como único espacio disponible el zaguán, en el que intentaron quemarlos junto a sus biblias: para este fin, los dueños del lugar colocaron una bolsa de pólvora bajo la silla de montar que servía de almohada. Pero los misioneros lograron salir a tiempo debido a que la bolsa de pólvora estaba empapada de aguarrás, impidiendo que la explosión fuera violenta.⁵³⁰

⁵²⁹ Telésforo González Valle, “Auto de Fe”, en: La Antorcha Evangélica, T. 2, Núm. 95, 13 de junio de 1871.

⁵³⁰ Telésforo González Valle, “Continúan los Autos de Fe”, en: La Antorcha Evangélica, T. 2, Núm. 96, 22 de junio de 1871.

Al igual que en muchas otras partes del país, el atentado significó la resistencia del sacerdote y sus feligreses: la distribución de biblias les había tomado por sorpresa. Al darse cuenta de ello, intentaron frustrar cualquier avance en la distribución de biblias: se organizaron sistemáticamente para bloquear a cualquiera que intentara repartir o dar a conocer su contenido.⁵³¹

Pese a la resistencia, la ABS se había establecido en cuatro puntos: Matamoros, Monterrey, Zacatecas y Ciudad de México. Desde cada espacio, supervisaron el avance de su trabajo y fueron testigos de los diferentes problemas políticos a los que se enfrentaba el país como revoluciones, guerra civil, convulsiones internas, la indiferencia del pueblo y la pobreza.⁵³²

En el reporte anual de 1874 se mencionó que el trabajo hecho por los colportores zacatecanos no había logrado los alcances pretendidos, a pesar de que en una carta que dirigió Juan Amador a la ABS -y que tradujo al inglés el Dr. Prevost-, señaló que doña Francisca Álvarez había trabajado en varias haciendas y ranchos entre las fronteras orientales y meridionales del Estado. En Cruces, ella y su marido recibieron lenguaje insultante por parte de la población, así como el robo de una Biblia, dos Testamentos y varios tramos. Don Felipe Moreno viajaba por una parte del Estado de Jalisco.⁵³³

Durante el mes de agosto, Amador volvió a escribir diciendo que el país se encontraba destruido de un extremo a otro por la revolución. Ejemplo de ello era que en Zacatecas se habían dado cuatro cambios violentos de autoridad, lo que hizo necesaria la cancelación de

⁵³¹ ABS, Reporte 56, 1872, p. 92.

⁵³² *Ibíd.* Reporte 57, 1873- 1874, pp. 93- 94

⁵³³ *Ídem.*

cualquier viaje. El hombre rico temía por un secuestro, mientras que el pobre se unía al ejército: ambos robaban y asesinaban. Por lo tanto, poco se podía hacer por la obra bíblica.⁵³⁴

Ante estos problemas: agentes, colportores y conversos pensaron que era tiempo de dar por terminada la labor bíblica que sólo se había pensado para un año. Además, en la entidad ya se encontraba una misión presbiteriana que llevaría a cabo las futuras operaciones bíblicas. Por esta razón el Dr. Prevost dio a la ABS un comunicado:

En conclusión, diría que, el número de Biblias y Testamentos desechados durante el término de la agencia fue ciertamente pequeño, sin embargo, la cantidad de bien hecho no debe ser considerada como sólo proporcionalmente a ese número. La congregación de más de sesenta conversos formada en el Salado se originó en la venta de sólo cinco o seis Biblias, y lo mismo ocurre con varias sociedades más pequeñas que ahora existen en todo el Estado. La gente era en realidad demasiado pobre para comprar como ellos deseaban. Su sociedad no ha perdido de ninguna manera, o gastado inoportunamente sus fondos. Por mi parte estoy sinceramente agradecido por el bien hecho por ustedes a un pueblo que amo.⁵³⁵

En el año de 1874, cuando la Sociedad Bíblica Americana estaba dando por terminada su labor en el país, el misionero presbiteriano Maxwell Phillips daba a conocer la cantidad de biblias que había recibido desde Nueva York para distribuir en Zacatecas, lo que significó que continuaría con el trabajo evangélico.⁵³⁶

60	Biblias españolas	\$60
20	Biblias españolas	\$16
1	Testamento español, ternero	\$125
20	Testamentos en español, ovejas.	\$5
5	Testamento español	\$150
Total		\$8345
Caja		\$165
Total		\$8540

⁵³⁴ Ídem.

⁵³⁵ Ídem.

⁵³⁶ Presbyterian Church Board of Foreign Missions, Mexican Church Records, (PCBFM, MCR) Maxwell Phillips. Memorandum de número de volúmenes y su valor. 22 de agosto de 1874, vol. 51, no. 190

Hacia 1875 Phillips aseguró haber sido el mejor en ventas de Biblias aun cuando la persecución romanista hacia los colportores había generado un ambiente amargo.⁵³⁷

3.4. “Muerte a los protestantes”. Motín en contra de los conversos en Villa de Cos 1869.

Las diferentes reglamentaciones emanadas de la Constitución de 1857 dieron muestra de los apegos culturales a los que estaba ceñida la población mexicana. Las leyes que intentaban secularizar a la población entre poderes políticos y religiosos movilizaron a unos y otros por igual, intensificando las resistencias tras las Leyes de Reforma.

La apropiación administrativa que el Estado hizo del registro civil no era cosa menor; sin embargo, los matrimonios religiosos siguieron efectuándose de manera normal, al igual que la celebración de bautizos y misas para difuntos. Sobre este último tema se mantenía un apego al campo santo: un espacio ubicado en el atrio y al costado de la Iglesia católica. No obstante, una de las más grandes ofensas que la feligresía católica y sus sacerdotes habían recibido era la Ley de Libertad de Cultos, por permitir la incursión de religiones que “tanto mal habían hecho a la sociedad en Europa”. Los eclesiásticos temían que pretendieran acabar con la religión católica y la nación mexicana, para subordinarla a los norteamericanos; además que esta ley replegaba toda expresión religiosa al ámbito y espacio privado. Es decir, que ninguna procesión, peregrinación o festividad podía efectuarse a extramuros del templo, como tampoco el uso de artefactos que llamaran a celebraciones o festividades religiosas como los cohetes y, en casos extremos, el uso de campanas.

Las memorias del gobernador Gabriel García dieron muestra del apego y aplicación de las leyes entre los años de 1868 y 1870, tiempo en que las actividades religiosas de los católicos debieron estar en vigilancia. Durante esos años, localizamos diferentes solicitudes

⁵³⁷ PCBFM, MCR, Maxwell Phillips, reporte anual, diciembre 1875, vol. 52, no. 4

por parte de los católicos, que buscaban como “miembros de una sociedad católico- romana, ramificada en varios pueblos del Estado, el uso libre de las campanas a propósito de festividades religiosas, y la antigua solemnidad con que salía el sagrado viático a visitar a los enfermos”.⁵³⁸ El gobierno reforzó la vigilancia y cumplimiento de las Leyes de Reforma, mientras que los católicos se escudaron en viejas reglamentaciones de policías, que permitían actos religiosos en público. Esto demostró por un lado las resistencias y apegos culturales y, por otro, las rupturas que buscaban la implementación de un Estado laico y secular.

Cualquier tipo de expresión visible, ruidosa o llamativa proveniente de las iglesias católicas o protestantes, debía ser notificada al gobierno para que el gobierno otorgara un permiso. De no ser emitido, no podría efectuarse ningún tipo de fiesta: quien se atreviera a realizarla sin la venia del jefe político, recibiría una sanción o prohibición definitiva a futuro.

Ante estas prohibiciones, que parecían atentar específicamente contra las prácticas católicas, el clero mantuvo una serie de actitudes que mostraban su resistencia: ya fuera a través de impresos o sermones que desprestigiaban las Leyes de Reforma o mediante actos públicos que atemorizaban al pueblo católico. Por su parte, la congregación de Cos siguió utilizando el periódico de *La Antorcha Evangélica* para señalar las prácticas religiosas que se oponían a la reglamentación, mientras que también utilizaban el impreso como un medio evangelizador.

En el municipio de Jalpa los católicos pidieron permiso para salir en procesión, a los que se les permitió solamente realizarla dentro del templo; mientras que los miembros de la sociedad católica tuvieron libertad para tocar las campanas, “con motivo de la función que

⁵³⁸ A.H.E.Z. Fondo: Poder Ejecutivo, Serie: Memorias de Gobierno. 1870. Gabriel García, pp.14, 15.

anualmente se [dedicaba] a la Virgen de Guadalupe”,⁵³⁹ pero recibieron nuevamente la negativa.

Las solicitudes que implicaban cualquier acto religioso en el espacio público fueron negadas, por considerar que no estaba en función del Gobierno del Estado cambiar o derogar leyes que habían sido emitidas desde la federación. Los protestantes, al igual que católicos, acudían al Gobierno para solicitar permisos o levantar quejas. Por ejemplo, denunciaban la intolerancia de algunos particulares y autoridades que “les [ponían] trabas de todo género, apelando en su fanatismo al robo y al asesinato, para impedir la difusión de sus doctrinas”.⁵⁴⁰ Por ello, solicitaron al gobierno un permiso para dar lectura pública a su credo, esperando que la población conociera su verdadero trabajo evangélico. Sin embargo, lo más que ofrecían las autoridades era la averiguación y castigo para los culpables de las vejaciones hechas contra los no católicos; más no la posibilidad de realizar acción pública que tuviera que ver con sus creencias.

Aun cuando se prohibieran estas expresiones públicas, algunas poblaciones como Villanueva sacaron en procesión la imagen de San Benito, adquiriendo una multa de diez pesos el civil que resultara líder y responsable, y una de cien al párroco por haber sacado al viático en la misma forma⁵⁴¹. Agregaron que: “se han recibido algunas otras denuncias de transgresiones a las leyes expresadas como la de las procesiones ocurridas en San José de la Isla y Castro, durante la semana mayor [...], y la inhumación de una hermana de la caridad”.⁵⁴²

⁵³⁹ Idem. p. 16

⁵⁴⁰ Ídem.

⁵⁴¹ Ibid., p. 17

⁵⁴² Idem.

En su trabajo de investigación, Natalia Silva Prada retoma a Peter Burke para señalar la importancia de las festividades, en las que según dice tenían “una función de control social, ya que era el modo por el que una comunidad, villa o parroquia urbana expresaba su hostilidad contra los individuos que rompían las normas, abriendo así grietas en la costumbre tradicional”.⁵⁴³ Al respecto, Georges Balandier presenta el espacio público como un gran escenario donde se llevan a cabo expresiones de poder simbólicas; por ejemplo, las fiestas constituyen “la oportunidad para que la sociedad se muestre idealmente en el plano espectacular”. Es decir, permite que el pueblo se refleje de una manera idealizada y aceptada, a la vez que jerarquiza y separa: permite las representaciones de poder que suelen evidenciarse con lo fastuoso del escenario y sus personajes.⁵⁴⁴

Ceremoniales cívicos o religiosos son una muestra pedagógica para la población: sus representantes se muestran en público como sus representados los quieren ver o, dicho de otro modo, su ostentación genera en sus seguidores una ilusión aceptable. Así, las representaciones simbólicas de una festividad y sus efectos “son procesadas en provecho del orden social y del poder que lo cuida. El entramado ceremonial público las inscribe en un espectáculo en el que el más estricto de los rituales puede coexistir con la más desenfrenada improvisación”.⁵⁴⁵ Por ejemplo, los carnavales podían ser un “instrumento de moralización; transformar las canciones libertinas en himnos de la ‘milicia de la virtud’; popularizar las hogueras de la vanidad para quemar en ellas los signos de lujo y, con ellos, el mal. Pero el gran juego de las apariencias se sitúa en otro plano. La religión es puesta al servicio de una

⁵⁴³ Silva Prada, Natalia, Estrategias culturales en el tumulto de 1692 en la ciudad de México: aportes para la reconstrucción de la historia de la cultura política antigua, PDF, p. 26.

⁵⁴⁴ Balandier, Georges, op. cit., p. 21

⁵⁴⁵ Ibid. P. 52

transformación política total [...]”; mientras que el cuerpo eclesiástico diviniza por un momento el espacio y “su predicación transforma lo imaginario en presencia”.⁵⁴⁶

La iglesia recibió la restricción de realizar eventos religiosos públicos a partir de la Ley de Libertad de Culto, lo que la imposibilitó también en buena medida para educar y representarse a sí misma en los ceremoniales públicos. Si bien hacia 1867 el campo de acción del clero católico debió constreñirse nuevamente a los templos, se mantuvo el empleo de sermones, circulares e impresos para motivar a una población temerosa de las ideas que atacaban su fe, incitándola a que defendieran el elemento que formaba parte de su vida diaria.

Como sabemos, en Europa la Iglesia católica aseguró verse “amenazada” por los “errores del protestantismo luterano”, mientras que en América se mostraba una mejor versión del catolicismo por encontrarse lejos de las herejías cismáticas. Durante la independencia, el clero intentó proteger a la población de las ideas ilustradas que amenazaban con dividir y destruir a la nación; mientras que en el periodo liberal, también intentó erradicar ideas cismáticas e ilustradas que habían introducido al país los cambios políticos.

No obstante, la Ley de Libertad de Cultos protegía la libertad de conciencia: así fuera religiosa o política, protestantes o católicos, lo que era inaceptable para la clerecía por ver fracturada su influencia social y política. Aun así, la iglesia tenía el poder para movilizar masas de fieles enardecidos que se sentían amenazados por los extranjeros protestantes o invasores espirituales, quienes gradualmente compaginaron con una población deseosa del conocimiento evangélico.

Ante las constantes acciones que tomaban los sacerdotes y los feligreses en contra de los no católicos, el gobierno de Zacatecas mandó una circular a los curas para que se

⁵⁴⁶ Ibid. P. 17

abstuvieran “de dirigir a sus feligreses predicaciones o pláticas en que ofendan o censuren a las congregaciones de cristianos apostólicos” que habían comenzado a establecerse en la entidad, especialmente en Villa de Cos.⁵⁴⁷

Esta orden prohibía además el uso del miedo por parte de los eclesiásticos para, amenazar a la población con la excomunión o anatemas. Por ello, si los sacerdotes continuaban interviniendo en la libertad individual, serían “castigados con arreglo a la referida circular y las leyes a que se contrae, sin que valga a ningún ministro acogerse a la excepción del deber en que dicen estar para impedir que sus feligreses adopten otro culto, supuesto que su permanencia en él queda absolutamente a la voluntad de cada creyente que no debe ser compelido con ningún apremio para retenerlos”.⁵⁴⁸

Cabe resaltar que la reseña de la circular publicada en el periódico oficial *El Defensor de la Reforma* estaba dirigida por Juan Amador, de tal manera que hacía referencia de las diferentes participaciones del clero en los movimientos armados, asegurando que en caso de seguir “disimulando los abusos de los clérigos, pronto, muy pronto volverán con sus instigaciones a promover conspiraciones y trastornos que ocasionaría serios conflictos a la Nación”.⁵⁴⁹ Por ello, no era extraño que Amador advirtiera al clero católico que se abstuviera de seguir manipulando al pueblo en contra de los conversos, pues era éste quien encabezaba un movimiento disidente en Villa de Cos, así que esperaba fuera respetado cualquier individuo que decidiera seguir una religión aun cuando no fuera la católica.

Aun así, ambos grupos continuaron expresando adjetivos peyorativos sobre el otro: para los misioneros y los conversos, el católico era considerado como ignorante y necesitado

⁵⁴⁷ Juan Amador, “Al Público”, en: *El Defensor de la Reforma*, T. IV, Núm. 283, 15 de agosto de 1868.

⁵⁴⁸ Idem.

⁵⁴⁹ Idem.

de ayuda evangélica. En contraste, los misioneros y disidentes eran para los católicos un grupo de descarriados, con pasiones desenfundadas que habían ido a “replegarse en logias inmundas, centros de fetidez y corrupción”; engañados, además, por sectas de “orgullosos pigmeos que se dan el nombre de iglesia cristiana”, señalados por no tener la legitimidad y derechos con los que contaba la católica que se suponía era depositaria de la verdad.⁵⁵⁰

Ante este panorama, no fue extraño el surgimiento de acciones que evidenciaran la intolerancia religiosa, encabezadas por un grupo dominante que veía una disminución en su monopolio y privilegios. Al tiempo que otros aumentaban su presencia dentro del campo religioso; es decir, eran las manifestaciones de un grupo que había ocupado hasta entonces los diferentes espacios públicos y privados, debido a la legitimidad que otorgaba su entorno, permitiéndole tener injerencia en la política y la sociedad.

En Zacatecas, al igual que muchos estados de la república, se había dado respaldo legal a las congregaciones evangélicas. Se condenaría toda acción que incurriera contra la libertad de culto y el libre tránsito de los misioneros establecidos. Pese a ello, los ataques eran constantes y continuos: se utilizaron las publicaciones impresas para alimentar la idea de que los extranjeros protestantes eran enemigos de la nación y la religión.

El clero y conservadores de la entidad señalaron a la doctrina protestante (sin distinción de la denominación cristiana) como desmoralizadora y combatiente; en contra de la “virtud de toda verdad”, título que poseía la Iglesia católica. Apuntaban que la congregación evangélica de Villa de Cos había declarado la guerra a la moral y al Evangelio, por echar mano de falsedades que destrozaban la historia y volvían contra los católicos todos los males con que la sociedad acusaba a los protestantes.

⁵⁵⁰ El Centinela. Periódico religioso social de literatura y variedad, Zacatecas, T. I. viernes 6 de agosto de 1869, núm. 3, p. 2

Por ello, los redactores del periódico *El Centinela* señalaron a los directores de la congregación, esperando que sus seguidores vieran “cuan grave mal hacen a los pueblos desviándolos del camino de la verdad y de la honradez, desfigurando los hechos de la historia”.⁵⁵¹ Criticaban también a los misioneros protestantes por querer expandir el Evangelio entre los católicos y no entre las tribus de “indios paganos” como los huicholes que no tenían verdadero conocimiento evangélico.⁵⁵²

Mientras que políticos y sociedad conservadora utilizaban el medio impreso para reflexionar y atacar las divergencias, la población católica de Villa de Cos hacía lo propio. En los días de septiembre que celebraban a sus santos patronos, San Cosme y San Damián, los feligreses se reunieron en el templo de manera espontánea sin que sus sacerdotes lo pidieran. Hicieron retumbar las paredes gritando al unísono: “Yo te juro, ¡oh Señor! Que no me dejaré seducir, y viviré y moriré en el gremio de la Santa Iglesia, Católica, Apostólica, Romana”.⁵⁵³ Se trataba de un grito que no sólo reafirmaba su filiación religiosa, sino también para ser escuchado por los disidentes y conversos que habitaban en la Villa. Estos últimos habían inaugurado ese mismo año de 1869 su primer templo evangélico, que se encontraba a escasos metros del católico. El grupo de los feligreses de Villa de Cos señalaba las diferencias religiosas y los reafirmaba frente al otro; a la vez que resaltaban a la Iglesia católica, apostólica y romana como escudo y defensa.

Ante la difusión de estas posturas anti-protestantes, Juan Amador escribió a los redactores del periódico *El Centinela* sobre los efectos que surgían de estos ataques, por ejemplo, decía: ya no había quien quisiera servirle “de criada a él o, otros evangélicos, porque

⁵⁵¹ Ibid. Viernes 17 de septiembre de 1869, núm. 9, pp. 1-2

⁵⁵² Ibid.

⁵⁵³ Viernes 24 de septiembre de 1869, núm. 10, p. 7

son considerados como herejes”. Al respecto, los mismos pobladores de Cos evitaban pasar por la calle donde se encontraba la casa de Juan Amador y donde se levantaba el templo evangélico; preferían rodear por otras calles, ya que consideraban esa como “mal augurada”.⁵⁵⁴

Amador afirmaba estar rodeado de enemigos calumniadores que despreciaban a su congregación, que los insultaban y los perseguían como lo habían hecho ya con algunos misioneros encargados de hacer circular biblias; lo que ponía en peligro sus vidas y la de los evangélicos locales. El temor de estos disidentes mostró la influencia y efectos que tenía el clero sobre las conciencias de los ciudadanos.

En el mismo año, se efectuó un motín provocado por “algunos fanáticos entusiasmados”, ante la visita de su Nuncio Apostólico a Villa de Cos. Los encargados de éste agredieron la autoridad civil que encabezaba Amador y a los conversos gritándoles que se murieran.⁵⁵⁵

El Centinela culpó a Amador de haber promovido el escándalo al enviar una escolta a la orilla de la villa por donde entraría el obispo, en donde un agente avisaba de la distancia que tardaría en llegar para recibirlo a balazos. Según los redactores, esto lo pudieron apreciar más de tres mil católicos; por su parte, Amador señaló de calumniosa la noticia, esperando que las investigaciones fueran efectivas y esclarecieran el suceso.⁵⁵⁶

El proceso penal nos permite conocer el evento desde sus diferentes aristas: el aparente deseo de la población por recibir al diocesano y las intenciones que tenía la autoridad por hacer cumplir la ley de manera correcta. Todo esto evidenció expresiones de intolerancia

⁵⁵⁴ Idem.

⁵⁵⁵ La Antorcha Evangélica. Periódico religioso. Villa de Cos, jueves 2 de septiembre de 1869, T. I. Núm. 2, p. 4

⁵⁵⁶ El Centinela, viernes 31 de diciembre de 1869, núm. 24, p. 6

religiosa por ambos bandos, las resistencias del pueblo a causa de la presencia protestante y las tensiones entre ambos grupos, que intentaban tener mayor control sobre el espacio público: una forma simbólica de mostrar autoridad sobre el pueblo.

La visita del obispo Guerra estaba planeada a la comunidad de Bañón el día 11 de mayo de donde partiría después a Villa de Cos, motivando a los feligreses católicos para que pidieran permiso a Juan Amador de colocar cortinas, banderillas, repiques y el uso de cohetes que recibieran al diocesano, pues su presencia se convertía en un respiro y alivio para los feligreses que se veían cada vez más rodeados de misioneros y disidentes.

El evento de recibimiento al obispo, que parecía meramente pastoral, llevaba por función mostrar la autoridad religiosa de los católicos; al tiempo que evidenciaba sus alcances, dominio e influencia frente a la autoridad política que era a su vez, cabeza de la congregación evangélica. La peregrinación que le siguió desde Bañón, junto a los que le esperaban a la entrada del pueblo, conformó el escenario donde el actor principal era el obispo, que lo exhibía con su poder social, religioso y simbólico.

Como representante político, Amador se respaldó en la Ley de Libertad de Culto para denunciar cualquier demostración pública que atentara contra el orden. Se opuso al uso de las parafernalias para recibir a la autoridad católica, lo que significó para algunos católicos una muestra autoritaria que intentaba castigarlos.

Mientras tanto, los vecinos barrieron y asearon la calle por donde pasaría el obispo, en lo que otros lo esperaban a la entrada de la villa con banderillas y cohetes pese a la prohibición. El juez del estado civil Mariano Sosa advirtió a Juan Amador que los hombres

a caballo que recibirían al diocesano desde Bañón portaban “armas de fuego y que intentaban repicar y cometer cualquier otro desorden que alarmara a la casa consistorial”.⁵⁵⁷

Por esta razón, Amador decidió armar a un grupo de hombres y enviar una cuadrilla que vigilara a la población, advirtiéndoles “que nadie se descompadrara en hacer ninguna de las demostraciones prohibidas y, que por ningún motivo cargaran sus armas, ni hicieran resistencia alguna, limitándose a unirse con los agentes de policía para que, en caso de desorden, sólo tomaran razón de los que lo introdujeran”. Mientras que otros igualmente armados, subirían a la azotea de los Amador sólo como un modo preventivo: no tenían permitido disparar sus armas a no ser que fuera completamente necesario.⁵⁵⁸

La tensión se dio en cuanto la cuadrilla se topó con la comitiva, pues intentaron frenar el uso de banderillas y banderas que portaba el carruaje donde se trasladaba al obispo, al que se acercaron hasta la portezuela con bayoneta en cintura alterando a la población que comenzó a atacarles obligando que unos salieran huyendo y otros intentaran apartar a la muchedumbre.

Algunos acompañantes de la comitiva, que habían ido a recibir al padre Guerra hasta Bañón, se abalanzaron contra la cuadrilla. Amagaron a dos de ellos, que aseguraron sólo cumplir órdenes. Ildefonso Macías, uno de los que incitó a la población para usar toda la parafernalia, pidió a Inocencio Díaz, uno de los soldados, que “se alejara con su gente y dejara obrar pacíficamente al pueblo que en nada se molestaba, influyendo al mismo tiempo con los agredidos para que disintieran de toda resistencia”.⁵⁵⁹

⁵⁵⁷ Archivo de la Casa de la Cultura Jurídica Zacatecas (A.C.C.J.Z.), Fondo: Zacatecas, Sub fondo: Juzgado de distrito, Año: 1867- 18870, Caja 4, Proceso Penal, 21 de mayo de 1869, exp. 1070.

⁵⁵⁸ Idem.

⁵⁵⁹ Idem.

Según las declaraciones de algunos católicos, los agentes policiacos que envió Amador intentaron desviar la peregrinación por calles “sucias e improvisadas”, donde se encontraba la casa de éste y el templo evangélico. Señalaron que la intención de Amador era retar a los feligreses y al diocesano al dirigir la procesión por el rumbo de un templo que se erigía casi altanero y arrogante. Finalmente, la peregrinación siguió su curso por las calles de la Libertad, después por el callejón de Santa Teresa y de ahí a la de Zaragoza con el fin de virar a media plaza y llegar a la casa donde se hospedaría el obispo a escasos 150 pasos de la casa de Amador.

Sin esperarlo, cuando la peregrinación iba llegando a la plaza fue recibida según se dijo a balazos por la gente de Genaro Ruiz de Chávez, que se encontraban sobre la azotea de Amador. Resultó herida de muerte una niña de nueve años y un hombre herido que moriría al poco tiempo en Fresnillo.⁵⁶⁰ Aunque el evento pudo resultar con más muertes, logró ser controlado por el zapatero Francisco Bollaín. Este último declaró haber escuchado a algunos jóvenes en Bañón, advirtiendo a los feligreses de que en Cos los protestantes estaban armados y que los recibirían con balazos, provocando que un grupo de personas se armara y reuniera a las afueras de la Villa dando por resultado el enfrentamiento.

Según el zapatero, cuando escuchó los primeros disparos corrió entre la multitud. Logró interponerse entre ésta y los hombres que se encontraban en la azotea de la casa de los Amador. Con el sombrero en las manos, pidió que suspendieran los fuegos y que las personas permanecieran ahí mientras hablaba con el C. Amador”.⁵⁶¹ En la puerta, lo recibieron Elías Amador y Genaro R. Chávez, quienes aseguraron haber respondido al fuego que habían lanzado desde la plaza y las piedras contra la puerta de la casa.

⁵⁶⁰ Idem.

⁵⁶¹ Ídem.

Según Juan Amador, un grupo de sesenta personas armadas con piedras y puñales en mano los amenazaron desde la calle gritando ofensas como: ¡muerte a los protestantes y viva la religión! o, ¡muerte a los protestantes, viva el obispo, la religión y los fueros! Mientras otros gritaban insultos hacia su persona.⁵⁶²

En esta ocasión, las exclamaciones que clamaba el pueblo católico dieron muestra de una molestia que iba más allá de las acciones momentáneas; es decir, de las prohibiciones que Amador hizo del decoro escenográfico y la movilización de los policías. “Muerte a los protestantes” era la exteriorización de un deseo implantado desde hacía siglos, era la reafirmación de terminar con el mal que les habían dicho pretendía terminar con la religión y la nación, era un miedo exteriorizado. La movilización colectiva sugiere que se trataba de una reacción instintiva para proteger sus creencias y tradiciones, a la vez que señalaban al intruso o invasor, identificándolo como el principal enemigo. Ante las ofensas y vituperios, el presidente municipal hizo lo propio asustándoles con abrir fuego desde la azotea. Los primeros disparos, según él, salieron de la plaza del comercio y fueron respondidos con diez o doce tiros hasta que Francisco Bollaín intervino.

Ante los cambios que se habían suscitado desde el triunfo liberal, expresiones como “Viva el obispo, la religión y los fueros” se convirtieron en una reclamación política, a la vez que una definición y autenticación religiosas. De esta manera, defendieron la imagen de la máxima autoridad eclesiástica en Zacatecas y se proclamaron por los tiempos de unidad religiosa, o como dice Balandier, por un

pasado colectivo, elaborado en el marco de una tradición o de una costumbre, el que, se convierte en fuente de legitimidad. Constituye entonces una reserva de imágenes, de símbolos, de modelos de acción; permite emplear una historia idealizada, construida y reconstruida según las necesidades y al servicio del

⁵⁶² Idem.

poder actual. Un poder que administra y garantiza sus privilegios mediante la puesta en escena de una herencia.⁵⁶³

Igualmente, podía tratarse de un intento por “defenderse para mantener en el mejor estado posible sus condiciones, de por sí difíciles, y para evitar que se [degradaran] todavía más”.⁵⁶⁴

Sobre la muerte de la niña y el hombre, algunos culparon a Amador por haber abrazado una religión distinta y mostrarse como enemigo jurado de los católicos. Esto debido a que Amador, al ver que la población no quería convertirse, decidió ir sobre ellos, asegurándoles que todos eran enemigos del presidente. Igualmente culpaban a Genaro R. Chávez por haberlo escuchado, así como por decir a los soldados que abrieran fuego si su madre iba entre la comitiva. Efectivamente la señora Concepción Montañez madre de éste iba en un carruaje de Severo Cosío, vehículo que recibió algunos tiros.⁵⁶⁵

Sin embargo, tras haberse realizado las investigaciones, encontraron que la bala causante de la muerte de la niña fue una bala perdida; mientras que la que hirió al hombre fue de otro que apodaban como la “gata sucia”. Con esto, el suceso quedó como un acto desafortunado que dio muestra de las tensiones entre los pobladores de Cos. Lo cierto es que aprovecharon un evento público para llevar a cabo un desfogue propio de las festividades, en las que de manera burlesca se gritaba como un modo catártico que permitió continuar con la vida cotidiana; o bien, como el momento utilizado para desfogarse y gritar todo lo que en un acto solemne está prohibido.

Aparentemente, el motín o intento de linchamiento iba en contra del principal representante de los protestantes en Zacatecas. Un acto que se había estado fraguando con antelación, pues se supo que Ildefonso Macías y otros acompañantes habían incitando a la

⁵⁶³ Balandier, G., op. cit., p. 19

⁵⁶⁴ Silva Prada, N., op. cit., p. 27.

⁵⁶⁵ Idem.

población para que utilizaran los elementos que se les habían prohibido al igual que asistir armados. Lo que pareció evidente cuando los rumores llegaron hasta Bañón; o cuando Genaro R. Chávez advirtió a Juan Amador de lo que parecían estar organizado los fieles católicos.

Aunque este enfrentamiento guardó características específicas, hubo otros que dieron muestra de las mismas resistencias y que se expresaron no como motín, pero sí como intentos de linchamiento. Principalmente la intolerancia religiosa en contra de los misioneros o colportores de la Sociedad Bíblica, que realizaban trabajos en el estado de Zacatecas; por ejemplo, Tomás Westrup, encargado de la Sociedad Bíblica y establecido en Monterrey, reportó los diferentes eventos que un misionero había vivido durante su paso por Valparaíso, Zacatecas. Ahí fue rodeado por hombres armados y amenazado de muerte el día que comenzaba a vender sus biblias.

Lleno de miedo, el colportor entró a su habitación y tomó su Biblia, en espera de una señal. La abrió y dijo encontrar el Salmo 34 y 35, tomando como mensaje que “el Señor no permitiría que mis enemigos pusieran sus manos sobre mí”.⁵⁶⁶

Esa noche, durante la cena, se le acercó un oficial con cuatro soldados armados pidiéndole que, por órdenes del alcalde, debía llevarle sus libros. En el trayecto, la calle estaba alineada a ambos lados por hombres armados con palos y piedras; lo que, según este colportor, le hizo recordar a los apóstoles, pensando que se trataba de una prueba por ser un discípulo. Mientras caminaba acompañado por el oficial, la gente se amontonó tanto que éste temió por su tropa y pidió a la multitud que mantuviera su distancia hasta llegar a la residencia del alcalde.⁵⁶⁷

⁵⁶⁶ ABS, Reporte 54, 1870, p. 113

⁵⁶⁷ Idem.

Cuando por fin lo hicieron, éste cuestionó al misionero frente a la turba esperando saber de qué se trataban los libros que vendía. El misionero respondió diciendo que se trataba de “Las Sagradas Escrituras”, provocando que el alcalde se volviera hacia la gente para cuestionarles:

¿Quién les ha informado de que estos libros son malos? -Nadie respondió-. Repitió la pregunta, pero sin recibir respuesta. Medio enojado dijo: ¿Dónde están los representantes del pueblo? O, ¿no hay ninguno? -Aquí está el hombre-. ¿No lo querían? y comenzó a voltear las hojas sin encontrar nada que decir, el alcalde observó: “Esto es lo que hará. Vaya mañana al ayuntamiento”. Y añadió: “Llevad al cura con vosotros, porque solo no podéis decir una palabra.”⁵⁶⁸

A pesar del aparente apoyo que recibió del alcalde, las conspiraciones continuaron hasta el domingo siguiente, cuando la conmoción fue mayor. Alrededor del mediodía, un anciano le dijo al misionero: “la gente se reúne y habla de acabar con tus libros”. Mientras que salía en busca de papel para escribir al alcalde, vio una multitud cerca de la puerta sin saber que un simpatizante ya había ido en busca del guardia para que disparara junto a la fuerza armada. Al final, seis cabecillas fueron capturados y encarcelados como asesinos, mientras que el agente salió con escoltas del lugar.⁵⁶⁹

Casos similares vivieron otros misioneros preparados por Juan Amador, en la distribución de las biblias en zonas limítrofes con San Luis Potosí y Jalisco.⁵⁷⁰ Villa de Cos se había convertido hasta entonces en el centro de operaciones de la ABS en el estado de Zacatecas y zonas aledañas: fue un espacio en donde se pudo preparar a los próximos colportores. Igualmente lo hicieron los misioneros presbiterianos, que se establecieron desde el principio de los años setentas con la protección otorgada por Severo Cosío y Juan Amador.

⁵⁶⁸ Ídem.

⁵⁶⁹ Ídem.

⁵⁷⁰ Véase en capítulo tres “Incurción de la American Bible Society y la Iglesia evangélica de Villa de Cos, Zacatecas.

4. La Iglesia presbiteriana: su organización y presencia en Villa de Cos y Zacatecas.

Para entender el establecimiento de la Iglesia presbiteriana en Zacatecas, deben observarse dos posibles vertientes: la relación que el Dr. Grayson Mallet Prevost tenía con ésta, favoreciendo los lazos entre la congregación zacatecana y la iglesia establecida en Filadelfia; y, la organización interna que la convertía en idónea para los fines buscados por la política liberal, además de ajustarse a las propuestas que hizo Juan Amador en su folleto *El Apocalipsis o revelación de un Sansculote*.

La llegada de la Iglesia presbiteriana a la congregación de Zacatecas significaba cambios y permanencias. El cambio palpable era la existencia de una iglesia con denominación cristiana y no, de una congregación de disidentes católicos que había conformado un grupo evangélico. La organización de esta iglesia daba sentido a los planes de Amador, a saber: elecciones democráticas que no supusieran una autoridad monofálica, es decir, que las decisiones de una congregación no recayeran en una sola persona, teniendo mayor control sobre los dirigentes del culto.

Por otro lado, el grupo liberal que pretendía mitigar el poder de la Iglesia católica vio con buenos ojos el establecimiento de diferentes iglesias no católicas en el país, logrando de alguna manera “secularizar” a la población. Sin embargo, la apreciación es distinta: un grupo de misioneros protestantes, conversos y congregaciones evangélicas supeditadas al gobierno, no hablaba precisamente de un gobierno secular, pero sí de un gobierno que fortalecía su autoridad. Es decir, la población de conversos se mantenía relacionada con el gobierno, mientras que los misioneros extranjeros encontraban en éste similitudes a las prácticas de sus lugares de origen.

Para entender mejor el establecimiento del presbiterianismo en Zacatecas, hay que tratar de entender su gobierno y bases religiosas. Por ejemplo, aunque la forma de gobierno

establecida en la Iglesia presbiteriana es la calvinista, no es lo mismo en el sistema teológico, ya que trataba de un sistema más apegado a la doctrina del Evangelio y la administración pura de los sacramentos, siendo únicamente los ministros ordenados bajo la idea calvinista quienes podían administrarlos.⁵⁷¹

Según Calvino, el poder eclesiástico debía estar en manos de los representantes del pueblo, mientras que los ancianos y ministros eran elegidos por los miembros de la congregación. Esta se organizaba de la siguiente manera: un cuerpo legislativo integrado en igual número por clérigos y laicos de una región determinada, que podían ser electos por los miembros de la iglesia, de tal modo que “presbiterio” solía o suele usarse para señalar al cuerpo de gobernantes locales de la iglesia y, “presbiteriano” al gobierno regional de la iglesia.⁵⁷²

A su cabeza tenían al grupo de ancianos –pastores o ministros de culto- que también dieron origen al nombre de Presbiterianos. Estos ancianos podían asistir a los ministros en la docencia, discusión y gobierno de la iglesia. Las congregaciones locales formaban el consistorio o sesión, donde el cuerpo de ministros más un número igual de ancianos electos, tenían poder dentro de la iglesia.⁵⁷³ Este sistema se extendió entre “los Hugonotes de Francia, las iglesias reformadas de Holanda y Alemania, y de una manera especial en Escocia”, donde el cuerpo de ancianos llegó a tener un carácter de autoridad en asuntos religiosos mayor que la del trono, estableciendo los principios “básicos del Presbiterianismo: todo un sistema de

⁵⁷¹ PCUSA, RG 450, caja 7, 131, p. 39; J. Gordon Melton, *The Encyclopedia of American Religions. A comprehensive study of the major religious groups in the United States and Canada*, vol. 1, USA, Liguori, 1991

⁵⁷² PCUSA, RG 450, J. Gordon Melton, op. cit., p. 21.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 22.

gobierno popular de acuerdo a la ley que tenía por centro una autoridad verdadera que descansa humanamente hablando, en la voluntad y aprobación de los gobiernos”.⁵⁷⁴

La forma e instrucción de culto fueron otros factores para el progreso de la educación. La escuela bíblica dominical era para todos, al igual que un “elemento didáctico en el culto, [pues tenía] influencia en el desarrollo de la inteligencia de las masas”.⁵⁷⁵ A través de la Biblia se instruía en la confesión de fe que era una doctrina contraria al catolicismo, ya que este último aceptaba la presencia física de Cristo, mientras que los otros aceptaban la presencia espiritual, de tal manera que Dios se encontraba presente en toda actividad y no sólo en la representación de la “Santa Cena”.⁵⁷⁶

Los ritos son pocos y el culto sencillo, centrándose en la adoración y predicación del sermón que, combinaba a las escrituras con la presentación de la fe; mientras que los himnos hacían por repetir “los principios básicos de la fe reformada: la confesión, el perdón y el reconocimiento de la soberanía de Dios”.⁵⁷⁷ La predicación debía estar a cargo de un ministro preparado y educado que supiera dividir la palabra de la verdad, convirtiendo al sermón en el centro del culto presbiteriano y dando al púlpito un gran valor educativo. De tal manera, un hombre no culto podía contentarse con una ceremonia; pero el intelectual, deseaba más que un ritual.

El presbiterianismo apoyó también otros estudios científicos, humanistas y de las bellas artes. Los veía no sólo como una preparación para el estudio de la teología; sino como un elemento que favorecía el desarrollo del hombre. Pero la más grande contribución del

⁵⁷⁴ Ludlow, J.M., “Sección editorial”, El Faro, T. VII, 1 de diciembre de 1891, p. 178; RG 450, caja 7, 131, p. 41

⁵⁷⁵ Ídem.

⁵⁷⁶ PCUSA, RG 450, J. Gordon Melton, op. cit., p. 22

⁵⁷⁷ Idem.

presbiterianismo fue la insistencia a los educadores para que se enfocaran en la enseñanza moral y espiritual, desarrollando de manera conjunta el carácter.⁵⁷⁸

Por su parte, Calvino fue quien luchó por mejorar las condiciones morales preparando su intelecto, su conciencia inspirada en el amor a Dios y su conocimiento en las verdades divinas. Tan pronto como sus doctrinas se esparcieron entre el pueblo de Ginebra, éste respiró una atmosfera diferente y entró en una nueva época, “transformándose de una ciudad depravada a una de las más limpias y puras del mundo”, por ello, el sistema calvinista patrocinaba los estudios en sus diferentes materias.⁵⁷⁹

El sistema de gobierno y educación presbiteriano tiene sus bases en la obra que desarrolló Calvino en Ginebra, el cual influyó y se extendió en diferentes partes del mundo ayudando “en la formación del carácter religioso de la iglesia y de las naciones no nacidas todavía”. Calvino dejó cuatro principios que son:

1. La voluntad del pueblo es la única fuente legislativa del poder de los gobernantes.
2. Este poder no es inherente en los gobernantes, sino es propiamente entregado a ellos por el pueblo.
3. En el gobierno eclesiástico, los ministros y los laicos tenían igual y coordinada autoridad.
4. Entre la Iglesia y el Estado no existe necesaria o propiamente ninguna alianza o dependencia mutua o entre relación definitiva cualquiera.⁵⁸⁰

El modelo que realizó Calvino tras el concepto de pecado, sacó a la luz la raíz o principio básico para la vida del Estado moderno; así que, cuando algunos gobiernos comenzaron a constituirse, encontraron en la organización de la república cristiana un modelo. La Constitución de la Iglesia presbiteriana de Escocia era semejante, así que sirvió de apoyo

⁵⁷⁸ Ludlow, J.M., “Sección editorial”, op. cit., p. 41

⁵⁷⁹ *Ibíd.* P. 44

⁵⁸⁰ *Ibíd.* P. 43

para la formación del gobierno representativo en los Estados Unidos de Norteamérica; lo que generó un eco en las nuevas repúblicas de Latino América.⁵⁸¹

El presbiterianismo se basa entonces en un gobierno popular que sacó a la luz la raíz del gobierno moderno, además de enseñar que:

Primeramente, debemos recibir con gratitud de las manos de Dios la institución llamada el Estado o gobierno civil; y en segundo lugar y al mismo tiempo, debemos vigilar siempre el peligro que acompaña al poder del Estado a causa de las debilidades humanas. El pueblo entrega el poder a los gobernantes, y este poder es legítimo solamente cuando los gobernantes defienden los derechos de los gobernados. El poder y el derecho son correlativos y los dos son ordenados divinamente. El poder político se confía a los gobernantes para el bienestar de los hombres; el derecho se confía al hombre para usarlo en el nombre de Dios. El derecho es fundamental, lo corresponde al hombre como hombre; el poder es secundario y es entregado a los gobernantes para ayudarlos en la defensa de los derechos. El derecho es el fin; el poder es el medio. El derecho es el bienestar que se busca; el poder es al ministro y siervo del derecho. Esta filosofía política no es el resultado del contacto social; sino es la consecuencia lógica de la individualidad del hombre que brota de su responsabilidad absoluta ante Dios, responsabilidad que la sociedad y el gobierno, dos factores divinamente ordenados, deben conservar y desarrollar.⁵⁸²

Por otro lado, los presbiterianos de Estados Unidos solían dar mayor énfasis a las semejanzas que tenían con otras denominaciones evangélicas. Estos seguían al caudillo reformador Calvino, que defendía las ideas de San Agustín en cuanto a la soberanía divina que gobierna en el mundo y en el individuo; creían que a través de la confesión de Fe se reconocía a una iglesia universal, compuesta por la compañía de todos los que profesaban la verdadera religión. No consideraban un requisito bautizar a quienes ya lo hubieran hecho en otras congregaciones cristianas, pues las veían como “iglesias hermanas” por lo cual sus ministros también podían predicar en el púlpito presbiteriano.⁵⁸³

⁵⁸¹ Ídem.

⁵⁸² Ibid, p. 33, 34

⁵⁸³ Ludlow, J.M., “Sección editorial”, El Faro, T. VII, 1 de diciembre de 1891, p. 178

Los primeros presbiterianos se establecieron en New Jersey, después de la persecución que realizó Jacobo I en Inglaterra, quien dijo: “Yo tendré una sola doctrina, una sola religión en sustancia y en ceremonias. Haré que todos se conformen con mis ideas, o los expulsaré de mi reinado”. Para 1750 habían arribado aproximadamente un promedio anual de 12,000 presbiterianos; así que, durante la independencia, estos tenían razones personales para repeler las instituciones inglesas que los habían perseguido; a su vez, sentían afecto por el republicanismo enseñado a través de la forma de gobierno eclesiástico. De este modo: “los Estados Unidos no avanzaron en sus trabajos sino hasta que tomaron por modelo la forma de gobierno que había en la Iglesia presbiteriana de Escocia, y con su ayuda y mediante la bendición divina, se estableció el republicanismo en el nuevo mundo”.⁵⁸⁴

Así, los integrantes de esta iglesia consideraban que el presbiterianismo había jugado un papel importante en el progreso de la humanidad. Desde entonces, el presbiterianismo había impulsado la instrucción de las masas a donde quiera que llegaban; así como establecía sistemas de educación que incluían todas las clases de la sociedad. Consideraban que había una íntima relación entre el presbiterianismo y la educación moderna: ambos insistían en la educación del hombre entero, desde su carácter hasta la conciencia.

El Sr. Bancroft, historiador de primera línea, dice que Calvino fue el padre de la educación popular, el inventor de las escuelas sostenidas por el gobierno. Y al establecer Calvino el sistema de educación popular, puso a Dios como centro, alrededor del cual debía girar todo sistema de pensamiento humano y todo plan de enseñanza humana.⁵⁸⁵

Uno de los aspectos que ayudaron al progreso de la educación popular fue el sistema de doctrinas formuladas y enseñadas por la Iglesia presbiteriana. Se basaba en una disciplina

⁵⁸⁴ Ídem.

⁵⁸⁵ Ídem.

mental y en una enseñanza amplia entre las masas, con especial énfasis en la inteligencia cristiana, la cual señalaba que el hombre debe amar a Dios no sólo de todo corazón, sino también con toda la mente.

Tuvo por entendido que la aceptación y la difusión del sistema de teología calvinista dependían, no sólo de la enseñanza amplia de hombres encargados de enseñarla, sino también de la inteligencia de las grandes masas que lo aceptaran.

Las grandes doctrinas básicas del presbiterianismo requieren de disciplina mental y de la cultura intelectual para su aceptación, defensa y propagación. Estas doctrinas son: la absoluta soberanía de Dios, los planes eternos de Dios, la total depravación del hombre, la necesidad de la regeneración y la perseverancia en la fe; y, para que dichas doctrinas progresen, se necesita la educación de las masas. El presbiterianismo ha insistido en este tipo de educación: “ha progresado cuando la inteligencia ha progresado; ha sido enemigo de la ignorancia popular y ha dado su apoyo al progreso intelectual donde quiera que se haya establecido”.⁵⁸⁶

Además de la educación escolar, el sistema calvinista ha tenido, como se dijo, influencia en la forma de gobierno de la Iglesia presbiteriana, que a su vez tuvo impacto en la inteligencia popular y la educación universal. Calvino enseñó que, bajo la dirección divina, la Iglesia “es una república espiritual en la cual todos los miembros tienen iguales derechos”; por lo tanto, el sistema presbiteriano “tiene como base fundamental la igualdad de todos los hombres ante Dios”, dando como resultado el entendimiento de que la voluntad del pueblo es la fuente de autoridad y que el poder del mismo es responsable sólo ante Dios. Por esta razón, la Iglesia presbiteriana buscó la educación popular para que el pueblo entendiera que

⁵⁸⁶ Ídem.

era él mismo quien debía gobernar y ser soberano bajo la dirección de Dios; o, en todo caso, dejar que tuvieran gobernantes ignorantes.⁵⁸⁷

La educación y asimilación del pueblo como soberano llevó al desarrollo de la libertad civil, que se basaba en dos puntos del presbiterianismo: primero, la soberanía de Dios en toda la creación, las esferas y reinos visibles e invisibles, la naturaleza, del Estado, la sociedad y los individuos; segundo, el pecado en el universo y la depravación total de la naturaleza del hombre. Estos puntos obraron, según los presbiterianos, en favor de la libertad civil por poner a “todos los hombres en el mismo nivel: todos por debajo del pecado, el pobre y el rico, el esclavo y el amo, el súbdito y el rey; y, a la luz de este hecho, las distinciones humanas desaparecen”.⁵⁸⁸

Entonces, la predicación señalaba que los hombres eran presentados como iguales ante las leyes divinas, mientras debían lealtad a las mismas rigiéndose bajo las mismas condiciones de fe y arrepentimiento. Esta educación espiritual permitió fundar bases en la democracia moderna, es decir: “todos los hombres son creados iguales y están revestidos de ciertos derechos inalienables”. Así, todos los hombres son iguales ante Dios y ante el pecado del mundo. De tal manera, una forma de gobierno ideal que el sistema presbiteriano sacó a la luz en los tiempos modernos, fue el sistema representativo. Mismo que pudo evidenciarse desde 1541, cuando Calvino organizó una república espiritual donde la soberanía de un Estado cristiano no dependía del Papa o algún obispo, sino del hombre cristiano; aplicando las ideas democráticas al gobierno de la iglesia de Ginebra, que se encontraba acéfala⁵⁸⁹.

⁵⁸⁷ Ibid, p. 41

⁵⁸⁸ Ibid, p. 42

⁵⁸⁹ Ibid. P. 41

Tras el establecimiento de la Iglesia presbiteriana en México, se buscó hacer notar la diferencia existente entre ésta y las demás iglesias evangélicas. A diferencia de Estados Unidos, en México la población, que era mayoritariamente católica, veía a cualquier denominación cristiana bajo el mismo mote de “protestantes” sin distinción; mientras que los no católicos esparcidos por el territorio nacional pertenecían a los metodistas, congregacionalistas o bautistas, quienes probablemente tenían relación entre sí en la capital del país. Caso contrario a los demás estados al norte, donde las diferentes denominaciones cristianas crearon una división territorial donde habrían de establecerse unos y otros sin interferir en los trabajos ajenos.

Por ello, en el periódico *El Faro*, instrumento de la Iglesia presbiteriana, hicieron públicas las características que lo diferenciaban de las demás congregaciones evangélicas. Por ejemplo, lo primero en señalar fue al *congregante*, que era aquel feligrés que asistía y se reunía con frecuencia en el lugar destinado para el culto, fuera para la oración, la lectura bíblica y su explicación; o para entonar los himnos y alabanzas, según la enseñanza de las Escrituras.⁵⁹⁰

La relación que guardaban los congregantes entre sí era el amor al Evangelio, con la convicción de ofrecer a Dios la adoración espiritual: sin embargo, no asumen ninguna responsabilidad ni adquieren derechos en la congregación de la que forman parte. Por otro lado, siendo miembros de la iglesia podían ser examinados y, si se consideraba que estaban suficientemente instruidos en los puntos esenciales de la fe, además de persuadirles en su verdadera conversión, eran consecuentemente admitidos; si era su intención, podrían ser bautizados y participar en la cena del Señor. Los nuevos

⁵⁹⁰ *El Faro*, T. I, Ciudad de México, 1 de enero de 1885, no. 1. P. 6

hermanos [tenían] que hacer una profesión pública y solemne de su fe, cosa que también [implicaba] la abjuración de todos los errores contraídos a la religión; y una vez recibidos, [contraían] la obligación de asistir al culto, esencialmente el día del Señor; contribuir para los gastos del mismo, y de procurar por todos los medios legales, el honor y crecimiento material y espiritual de la Iglesia; pero al mismo tiempo que contraen estas sagradas obligaciones, adquieren el derecho de todas las gracias del Evangelio, y de elegir y ser electos para los diferentes cargos que se desempeñan en la Iglesia, así como de tomar parte en otras funciones que nuestra disciplina comete a los miembros en plena comunión.⁵⁹¹

Los miembros de la iglesia elegían a los diáconos, quienes se encargaban de cuidar a los pobres distribuyendo las colectas que se realizaban para ese fin; además de llevar el control de los negocios temporales de la iglesia. Por otro lado, los ancianos o *presbíteros* eran los representantes de todos los que formaban la iglesia, elegidos para ejercer el gobierno, la disciplina y la unión de pastores y ministros, estos últimos que ejercían la inspección y cuidado del rebaño.⁵⁹²

El grupo de pastores y de ancianos de cada iglesia particular conformaban el *consistorio*, primer tribunal encargado de juzgar alguna causa. El Presbiterio se formaba de todos los ministros y de un anciano delegado por cada congregación. Para constituir el presbiterio, dentro de un distrito o región, se necesitaba de por lo menos cinco delegados; entre sus funciones debían hacer lo siguiente: “velar por la pureza de la doctrina, y por la regular observancia de la disciplina; combatir la incredulidad, el error, etc. [...], en caso de juicio, el Presbiterio es el tribunal de segunda instancia a quien se puede apelar”.⁵⁹³

La junta de ancianos y obispos o pastores de un distrito que comprenda por lo menos tres presbiterianos, se llamaba *sínodo*: tiene por facultad recibir las apelaciones que sometían los presbiterios; además, debe corregir lo que halle contrario al orden en los actos de los

⁵⁹¹ Ibid., p. 7

⁵⁹² Ídem.

⁵⁹³ Ídem.

presbiterianos, al igual que erigir nuevos presbiterios, unir o dividir los que ya estén organizados “y en general, deben cuidar de que los presbiterios, consistorios y todo el pueblo cristiano puesto bajo su cuidado, vivan y estén de acuerdo con la palabra de Dios”.⁵⁹⁴

El supremo tribunal de la Iglesia presbiteriana representa en un solo cuerpo a todas las iglesias de su denominación. La Asamblea General de la Iglesia presbiteriana tiene “la facultad de decidir sobre todas las controversias correspondientes a doctrina y disciplina; de amonestar o reprender, o dar testimonio contra toda clase de error, ya sea en doctrina, o por inmoralidad en las prácticas seguidas en toda iglesia, presbiterio o sínodo, etc.”. Así, por ser el último tribunal, sus fallos son definitivos.⁵⁹⁵

Como se mencionó, el sistema calvinista formó parte de las bases fundamentales del presbiterianismo: con una interpretación bíblica a la luz de los cambios históricos; con un análisis constante de los hechos socio- económicos, sin dejar de ver en la Biblia la norma de toda ley moral; implicando a las leyes cívicas; construyendo una sociedad que no estuviera separada de la religión, política y economía.⁵⁹⁶

La relación y aplicación que tenían estas leyes no sólo era para conservar la tranquilidad y el orden público; sino también, para defender el honor a Dios y proteger su iglesia. Bajo esta idea, la Iglesia presbiteriana de Estados Unidos creó y organizó la Junta de Misiones Extranjeras en 1837.⁵⁹⁷ Su creación surgió tras años de debate sobre el tipo de operaciones que los misioneros debían llevar a cabo por “sociedades voluntarias o por la iglesia en su capacidad organizada”. El propósito, como ya se mencionó, era transmitir el

⁵⁹⁴ Ídem.

⁵⁹⁵ Ídem.

⁵⁹⁶ Biéler, André, Calvino, profeta de la era industrial. Fundamentos y métodos de la ética calvinista de la sociedad. México, 2015, p. 12

⁵⁹⁷ PCUSA, RG 360, Agency: Board of Foreign Missions; Series 1: Notebooks, 1832- 1952, Caja 1.

Evangelio “a cualquier parte del mundo pagano y anticristiano, la Providencia de Dios podría permitir a la Compañía extender sus esfuerzos evangélicos”.⁵⁹⁸

La Junta fue una sociedad adjunta a la Iglesia presbiteriana entre 1837 hasta 1862, año en que fue incorporada por el estado de Nueva York. Desde su formación, la Junta dirigió las actividades misioneras extranjeras y domésticas de la Presbyterian Church of United State of America (PCUSA). Entre los lugares que llevaron a cabo su labor se encuentran: México, América Central y del Sur, África, Siria, Persia, India, Siam, Laos, China, Japón, Corea y Estados Unidos (a las poblaciones nativas americanas; la judía, la china y japonesa). El trabajo se mantuvo en Asia y América hasta 1922, cuando transfirió su labor a la Junta de Misiones de Hogar en 1922.⁵⁹⁹

A partir de 1872, la Junta para Misiones en el Extranjero, en conjunto con la Iglesia presbiteriana, tuvo presencia en México a través de los ministros Paul Pitkin, Maxwell Phillips y Henry Clifort Thomson, quienes se distribuyeron en Ciudad de México, Toluca, Veracruz, San Luis Potosí y Zacatecas.

Al año siguiente, tras las primeras experiencias y encuentros entre la sociedad, Paul Pitkin y Thomson propusieron generar una “política general” que definiera bien cuál era el trabajo de la Junta en la República mexicana, además de tener comunes acuerdos entre los demás integrantes. A partir de esta, buscaban hacer frente a los sentimientos públicos de carácter religioso, esperando que pudiera darse mayor fuerza y seguridad al trabajo de los misioneros presbiterianos y demás denominaciones cristianas.⁶⁰⁰

⁵⁹⁸ Ídem.

⁵⁹⁹ Ídem.

⁶⁰⁰ PCBFM, MCR, Pitkin y Thomson a La Junta para Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos: “Políticas para la labor misionera en la República”, 1873, vol. 51, no. 146.

Para ello, proponía un concilio capaz de reunirse en los años próximos a 1873, donde se tomarían puntos de interés para los misioneros y cristianos mexicanos; lo acordado en el concilio tendría impacto directo en el desarrollo evangélico de cada congregación. El principal punto que debía acordarse sería el nombre de la iglesia mexicana naciente; pues, a consideración de Pitkin, se debía permitir que estas iglesias cristianas tomaran un nombre basado en su propio credo. Dicho credo había surgido libremente desde la convicción de sus integrantes, y no a partir de la insistencia que hacían los representantes de la Junta en que sólo fuera “evangélico” y no contrario a los estándares de la misma.⁶⁰¹

La propuesta no sólo implicaba la libertad para escoger el nombre de la iglesia cristiana, sino también permitir un carácter nacional independiente sin colocarse formal y oficialmente bajo el control de ninguna denominación, una propuesta bastante temprana para una iglesia que apenas se estaba construyendo. La incursión de la Junta en México tenía como objetivo dar denominación a las congregaciones evangélicas independientes; así que la propuesta de Pitkin parecía mantenerlas en esa independencia. Sin embargo, la congregación zacatecana había mantenido su independencia desde su fundación; pero, pese a no tener una denominación se hacían llamar “bautistas independientes”.⁶⁰²

Estos planteaban insistir sólo en los principios generales de la representación laica; o sea, en la organización a partir de ancianos o de una junta directiva, además de la unión entre las congregaciones y gobierno (concilio o presbiterio). Otras cuestiones como el modo de bautizar lo dejaban para la sabiduría del consejo.

⁶⁰¹ Idem.

⁶⁰² Idem. De Aguado, Miguel L. “A nuestros muy amados hermanos en cristo de la Iglesia Presbiteriana de Woodland en Filadelfia, los hermanos bautistas independientes de la congregación de Villa de Cos: Salud y paz en nuestro señor jesucristo”, La Antorcha Evangélica, T. I. no. 2

Otro de los temas que el misionero advirtió importantes, fue la ordenación de un presbiterio por uno o dos clérigos sin la necesidad de un presbiterio regularmente organizado o compuesto de extranjeros, de esta manera se podía tomar ventaja sobre cualquier otro cuerpo cristiano que quisiera erigir condiciones para el gobierno de la iglesia.⁶⁰³

El autor asumía lo liberal de estos puntos, pues consideraba eran necesarios para continuar con la labor evangélica, esperando por lo menos poder cumplir algunos de ellos debido a las condiciones de trabajo, que, como veremos, pese a estar conformadas algunas congregaciones, no tenían una organización que cumpliera con la de una iglesia de denominación cristiana. Por ende, el trabajo misionero era insuficiente y precariamente sostenido por los mismos nativos.⁶⁰⁴

4.1. El primer encuentro. La congregación evangélica de Cos y la labor misionera de la Iglesia presbiteriana del Norte.

En enero de 1872, el reverendo Hutchinson, encargado de la sociedad misionera presbiteriana con sede en la ciudad de México, recibió una carta de Ellen P. Allen. Este le hacía notar la situación política y social del país, describiéndolo como poco satisfactorio por la amplia necesidad de unidad y organización en cuanto al trabajo que habrían de desempeñar las diferentes sociedades misioneras⁶⁰⁵.

Allen también advertía que la misión de la Iglesia presbiteriana no podía ni debía detenerse, pues se había enterado de un grupo metodista establecido en la capital del país que pese a la resistencia de los sacerdotes católicos y la prohibición que hicieron a los feligreses sobre asistir a los servicios protestantes, los integrantes de dicho grupo asistieron y, después,

⁶⁰³ PCBFM, MCR, Pitkin y Thomson a La Junta para Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos: "Políticas para la labor misionera en la República", 1873, vol. 51, no. 146.

⁶⁰⁴ Ídem.

⁶⁰⁵ PCBFM, MCR, México, Ellen P. Allen, "impresiones sobre asuntos religiosos", enero 29 de 1872. Vol. 51 N. 7

eran quienes invitaban al pueblo a que hicieran una visita.⁶⁰⁶ Esto se refería quizá a Manuel Aguas, líder de la Iglesia de Jesús, quien junto a otros sacerdotes se separaron de la Iglesia católica para formar parte de las filas protestantes.⁶⁰⁷

Mientras tanto, los católicos continuaban señalando la débil organización entre las diferentes congregaciones establecidas en el país. Resaltaron además la poca unidad entre sus propios misioneros como el Dr. Riley, dirigente de la Iglesia de Jesús, quien no acataba las reglas y mandatos provenientes de Estados Unidos por la Sociedad Misionera Interdenominacional, provocando en la misión un sentimiento de fracaso al no poder hacer frente a los romanistas.⁶⁰⁸

Como parte de la información que debían reportar continuamente estos misioneros a Estados Unidos, el reverendo Hutchinson se encargó de hacer llegar los problemas suscitados con Henry Riley a Ellen P. Allen. Destacó principalmente el interés que tenía por Zacatecas, desde donde se recibía correspondencia de una congregación evangélica, proponiendo al Sr. Paul Pitkin como misionero para dicho grupo, por tener un amplio conocimiento en el idioma gracias a la experiencia de haber dirigido una misión en Colombia. Además de que su esposa tenía preparación para enseñar en las escuelas, lo cual ayudaría a la congregación y a que tuviera un trabajo mientras durara su estancia.⁶⁰⁹

Así como Zacatecas, existían otros lugares preocupados por la fe protestante: Toluca, por ejemplo, contaba con cuatro o cinco pueblos que esperaban la visita de algún misionero que pudiera brindarles apoyo para llevar a cabo trabajos públicos como la distribución de

⁶⁰⁶ Ibid.

⁶⁰⁷ Cfr. Martínez García, Carlos, Manuel Aguas: de sacerdote católico romano a precursor del protestantismo en México (1868- 1872), México, CUPSA, 2016

⁶⁰⁸ PCBFM, MCR, Vol. 51, N. 7; Bastian, Jean Pierre, Los disidentes... op. cit., p. 55- 56.

⁶⁰⁹ PCBFM, MCR, México, enero 29 de 1872. Vol. 51 N. 7

biblias; sin dejar de lado la posibilidad de consolidar una congregación, para impulsar más adelante a otros que estuvieran interesados en el trabajo misional. La cercanía que tenían estos pueblos con la capital permitía que se tuviera un estimado de los gastos que se ocupaban en el desempeño del trabajo evangélico, no obstante, en sitios como Zacatecas y San Luis Potosí se complicaba tener un panorama certero sobre la situación económica. Por ello, no podía hacerse un estimado preciso de los gastos que habrían de llevar a cabo los misioneros, debiéndose principalmente a la distancia y la mala comunicación entre el centro y norte: haciendo del terreno algo desconocido.⁶¹⁰

Previo a que los misioneros de la Iglesia presbiteriana llegaran a México, debieron preparar las posibles rutas que habrían de seguir: el reverendo Maxwell Phillips propuso visitar Guanajuato y ciudades cercanas; mientras que el Sr. Henry Clifort Thomson viajaría a San Luis Potosí y algunos puntos cercanos a Zacatecas. Phillips había advertido a Hutchinson sobre las dificultades a las que habrían de enfrentarse durante su trabajo evangélico: una de ellas era la influencia que tenían los católicos sobre la población; además, el trabajo misionero que estaban por comenzar no tenía comparación con el realizado por el clero católico. Mientras el Papa podía enviar a diez misioneros, los protestantes sólo a uno, razón suficiente para que buscaran métodos efectivos de trabajo que les permitieran avanzar y crecer en sus misiones⁶¹¹.

A principios de octubre, el reverendo Phillips informó a Ellinwood de su llegada al país vía Veracruz. Le acompañaban Paul H. Pitkin y Henry Clifort Thomson. Los tres se dirigieron primero a la ciudad de México, para después tomar rutas distintas: como se había advertido, Pitkin se dirigiría a Villa de Cos, Zacatecas, donde se encontraría con Juan Amador

⁶¹⁰ Ídem.

⁶¹¹ PCBFM, MCR, Maxwell Phillips, marzo 15, 1872, Vol. 51. No. 10.

y Severo Cosío; Thomson, a San Luis Potosí, atraído por la abierta actitud que el general Juan Bustamante, ex gobernador juarista en la entidad, había mostrado al aceptar la distribución de la Biblia y el liberalismo religioso. Por su parte, Phillips aguardaría en la capital para estudiar la situación de la Iglesia Mexicana de Jesús encabezada por el reverendo Riley⁶¹².

De las primeras impresiones que tuvieron estos misioneros al llegar a la capital mexicana fue el gran número de población indígena que describieron como brillante e inteligente, resultando el lenguaje incomprensible; mientras el de ellos resaltaba por ser claramente identificado como foráneo. Ya instalados y contactados con el cónsul estadounidense, se enfrentaron a un primer problema: la casa bancaria de Manchester Eng., donde habrían de tomar sus fondos. Parecía ser poco conocida; incluso, temían que fuera inexistente en el lugar. De ser así, corrían el riesgo de estar sin apoyo y sin dinero para ser alojados por unas semanas.⁶¹³

Mientras los misioneros programaban sus salidas, el Dr. Prevost se había puesto en contacto con Ellinwood de la Junta Misionera en Filadelfia para pedir referencias sobre Pitkin. Le preguntó sobre la preparación que tenía el misionero y si era éste el apropiado para la formación del ministerio en la entidad. Por su cuenta, Paul H. Pitkin escribió al reverendo Lowrie que se encontraba en la Casa de Misiones en Nueva York, mencionando una posible entrevista que tendría con el Dr. Prevost; por lo que quería asegurarse de que la labor misionera en Zacatecas se hiciera como él propusiera.⁶¹⁴

⁶¹² PCBFM, MCR, Maxwell Phillips a Rev. Ellinwood, octubre 1, 1872, Vol. 51, no. 23; Bastian, Jean Pierre, *Los disidentes...* op. cit., p. 55

⁶¹³ Idem.

⁶¹⁴ PCBFM, MCR, Prevost a Rev. Dr. Ellinwood, mayo 2, 1872, Vol. 51. No. 11; Paul. H. Pitkin a C.C. Lawrie, junio 15, 1872, Vol. 51, no. 13.

Al paso de los días en Zacatecas, el Dr. Prevost se encontraba desesperado por no tener conocimiento del paradero de Paul Pitkin, quien debía haberse puesto en contacto desde su arribo a la capital. Por ello, escribió a Filadelfia el cinco de octubre quejándose del retraso, agregando que eso estaba generando una influencia negativa en la congregación; la que, además, se encontraba desmoralizada por la prolongada guerra civil. El retraso del misionero se había hecho sentir entre los cristianos que, desde la primavera anterior, tenían expectativas más entusiastas; llegaron a creer que el Dr. Prevost les había hecho promesas falsas.⁶¹⁵

Por su parte, el clero había estado haciendo esfuerzos para recuperar su influencia entre la población; de manera que, junto a jesuitas, había llevado a cabo grandes advertencias, además de extender la llamada “Sociedad católica”, que planteaba nuevas escuelas bajo control sacerdotal. Era esta la razón que a Prevost le apremiaba, por lo que buscó retomar las labores evangélicas que habían sido casi suspendidas debido a la inestabilidad política. Prevost aseguraba que la llegada de Pitkin significaba para los pobladores un interés por dar continuidad a la obra; mientras que Juan Amador continuaba a cargo de la congregación.⁶¹⁶

4.2. Un viaje de calamidades. La labor evangélica de Paul Pitkin.

Tras un mes de retardo, Paul H. Pitkin llegó a Zacatecas en noviembre de 1872. Aun con la evidente desesperación de Prevost, el arribo de Pitkin alentaba a la comunidad de conversos en Cos, ya que daría continuidad y respaldo al trabajo evangélico de los pobladores. Por ello, treinta personas relacionadas con el espíritu bíblico de la Iglesia de Villa de Cos que solían reunirse jueves y sábados, fueron a recibirlo en la capital.⁶¹⁷

⁶¹⁵ PCBFM, MCR, J. Mallet Prevost al Rev. Dr. Ellinwood, octubre 5, 1872, Vol. 51, no. 24.

⁶¹⁶ Ídem.

⁶¹⁷ PCBFM, MCR, P. H. Pitkin a Ellinwood, Villa de Cos, diciembre 3 1872, Vol. 51, no. 39.

El traslado de Pitkin desde México hasta Zacatecas estuvo lleno de dificultades: primero, perdió la diligencia que lo trasladaría de Querétaro a Zacatecas; además, el asalto que sufrieron los hombres de Cosío en camino a recoger a Pitkin, donde resultaron tres muertos y uno desaparecido. A su llegada, el misionero notó el apoyo brindado por sus amigos que insistieron conseguir un ejército de soldados para que lo acompañaran hasta Villa de Cos, resaltando además, que la mayoría de la población estaba bien armada.⁶¹⁸

Cuando los representantes de la Junta se enteraron de lo acontecido, le escribieron a Pitkin a través del señor Palmer. Este último lamentó los eventos desafortunados de la gente de Severo Cosío y aseguró que la inseguridad era culpa del gobierno, que tenía a la población en la miseria; de paso, señaló que las minas habían sido un fracaso en los últimos años. El mismo señor advirtió al misionero Pitkin del aburrimiento que encontraría en San Cosme (Villa de Cos); asimismo le aseguraba que encontraría una gran satisfacción por los resultados de la labor evangélica, cuidando de que no cayera en la doctrina errónea.⁶¹⁹

Otra preocupación constante y que sería un estigma durante los trabajos de Pitkin, se relacionaba con los acuerdos sobre el pago que debería recibir éste. Tan pronto llegó a su destino, comenzó a cuestionar al Dr. Prevost sobre su pago y a enviar cartas al Reverendo Ellinwood, a quien le pidió por escrito una opinión sobre la cantidad que debería recibir, considerando que iba acompañado de su esposa.

No obstante, en ese primer momento la sociedad religiosa no contaba con un representante oficial, por lo que decidió enviar una carta a Nueva York para confirmar la cantidad que debía ser asignada. La consulta que hizo Pitkin a Ellinwood tenía como finalidad presentar un estimado de los gastos que habrían de realizarse al estar establecido, tales como:

⁶¹⁸ Idem; PCBFM, MCR, P. H. Pitkin, Villa de Cos, noviembre 20, vol 51, no. 34.

⁶¹⁹ Sr. Palmer a Pitkin, diciembre 6 de 1872, Vol. 51, no. 42

renta, vestido, comida, etc. Según Pitkin, debían ir aparte los gastos médicos, de los sirvientes, combustibles y libros, que esperaba fueran compensados de manera justa para un ministro del Evangelio.⁶²⁰

En su propuesta, agregaba que esperaba a fin de año para ver el desgaste según el uso de las cosas, para así enviar un estimado real. Por su cuenta, el Sr. Cosío le ayudó a hacer un desglose de gastos que hizo llegar a la Junta de Nueva York:

Servicios	Gastos
Junta por mes	\$720
Sirvientes y lavado	\$200
Ropa	\$300
Libros y periódicos	\$200
Gastos extraordinarios como limosnas	\$300
Total	\$1720 anuales.

De la cantidad estimada, aseguró que se había pensado en varias limitantes, debido a que vivir en la ciudad de Zacatecas, como otras ciudades de la región, era muy caro; debía comprarse hasta el agua para beber y los artículos que se comercializaban en Villa de Cos eran llevados desde la capital, lo que incrementaba su costo.⁶²¹

La Junta estableció que se dieran 2000 dólares anuales, contemplando ya los criados (dos mujeres y hombres), luces de gasolina y candelas, agua, lavado, muebles, libros, periódicos y ropa⁶²².

Establecido en Villa de Cos, Pitkin escribió al reverendo Ellinwood para darle los pormenores de su estancia. Agregando que, para entonces, se quedaba en casa del Sr. Severo

⁶²⁰ PCBFM, MCR, Pitkin a Ellinwood, Villa de Cos, noviembre de 1872, Vol. 51, No. 34- 35.

⁶²¹ PCBFM, MCR, Severo Cosío a P. H. Pitkin, Villa de Cos, diciembre 1872, Vol. 51, no. 40.

⁶²² PCBFM, MCR, diciembre 1872, Vol. 51, no. 41, 44.

Cosío, suegro del Dr. Prevost. Cosío trabajaba en la “salera”, cerca del pueblo y, en palabras de Pitkin, los trataba como miembros de su propia familia. No obstante, al tiempo que agradecía la hospitalidad de Cosío, Pitkin se quejaba implícitamente por no contar con una vivienda propia, pues la que habían encontrado necesitaba de muchas reparaciones.⁶²³

Después de que Pitkin estuvo en Colombia, la impresión que le provocó el paisaje de Villa de Cos debió ser impactante. Lo describió como un pueblo donde había una paz que no había visto antes, “sin césped ni arbustos. Todas las casas están construidas con barro y piedras y suelen quedarse con el color que la naturaleza les dio. No hay lujos posibles como dice el Sr. Cosío; no hay adornos, y cuando caminas por las calles parece caminar a través de cenizas”.⁶²⁴

El reporte de Pitkin señaló que la asistencia con la que dio inicio el trabajo evangélico en Villa de Cos fue de entre cien y doscientas cincuenta personas, siendo los jueves los días menos concurridos. El principal problema que pudo observar fue la intolerancia y la resistencia que mostraba la población católica hacia los conversos e invitados que fueron golpeados por otros.⁶²⁵

Además de Villa de Cos, lugares como Fresnillo y el Salado, que no estaban lejos, contaban con una congregación que temía desaparecer por no contar con un dirigente; sin embargo, la primera propuesta que hizo Pitkin fue iniciar con clases teológicas y entrenamiento para que los cristianos del lugar pudieran desempeñar una labor evangélica. Consideraba que era mejor preparar a los oriundos que a los extranjeros,⁶²⁶ pues nadie mejor que ellos sabían cómo era trabajar y moverse entre los simpatizantes; mientras que los

⁶²³ PCBFM, MCR, Paul H. Pitkin a Mrs. Rankin, Villa de Cos, diciembre 31, vol 51, no 49.

⁶²⁴ Ídem.

⁶²⁵ PCBFM, MCR, Pitkin a Ellinwood, Villa de Cos, diciembre 3, Vol. 51, no 39.

⁶²⁶ Idem.

extranjeros aún tenían problemas con el idioma, generando resistencia y desconfianza en una población que aún veía a los estadounidenses como enemigos.

Por otro lado, puntualizó las necesidades que padecía la población de la Villa: los conversos los más pobres. Esta situación le llevó a pensar que hablar con ellos sobre asuntos monetarios era mala idea y, en caso de hacerlo con los que tenían la posibilidad, pondría en mal las manifestaciones de fe. Por este motivo, decidió inaugurar una colecta en la Iglesia que permitiera llevar a cabo el trabajo evangélico, al que además puso de su propio sueldo sin poder hacer tanto como éste hubiera querido.⁶²⁷

Las dificultades económicas de Pitkin al llegar a Zacatecas le permitieron comparar la situación que tenían otras congregaciones, como la de Bogotá. Aseguró que en la ciudad sudamericana recibía \$5000 dólares al año; mientras que, en Zacatecas, donde ya había cuatro pequeñas iglesias, era difícil obtener un apoyo. Sin embargo, aclaraba que se podían hacer solicitudes a la Junta en Nueva York de manera directa y en cualquier momento, pues contaba con la amistad de Melinda Rankin, quien le ayudaba a duplicar sus cartas, llevar sus cuentas y enviar su correspondencia vía Matamoros; ya que si las enviaba por Veracruz, pensaba, llegarían cuando la misión hubiera fracasado.⁶²⁸

Debido a las grandes necesidades que había visto el misionero en la comunidad y en la congregación, Pitkin se dio a la tarea de hacer algunas peticiones a la Junta establecida en Nueva York. Por ejemplo: una campana que tuviera alcance de uno o dos kilómetros y que pudiera sincronizar con un reloj para que, cuando el ministro tocara la primera, los conversos supieran que era la hora de asistir al servicio religioso; ya fuera los sábados por la mañana o cuando éste considerara llamarles, de manera tal que la congregación aprendiera a respetar

⁶²⁷ PCBFM, MCR, Pitkin a Ellinwood, Villa de Cos, diciembre 31, 1872, vol. 51, no. 51.

⁶²⁸ Ídem; PCBFM, MCR, Pitkin a Ellinwood, Villa de Cos, febrero 14, vol. 51, no. 63.

los tiempos. Las reuniones daban comienzo hasta que había suficientes asistentes, ocasionando molestias a los que sí habían sido puntuales.⁶²⁹

Entonces, según Pitkin, si se contaba con una campana y reloj, se podría ayudar a que la asistencia fuera mayor y con puntualidad los sábados a las once y los domingos por la tarde, siendo el mismo caso para las reuniones semanales. Pitkin debió iniciar con el servicio religioso a las once en punto, aun cuando el público fuera poco, pues sabía que al pasar los minutos iba en aumento. Otra de las peticiones fue la de conseguir una prensa copiadora que pudiera reproducir sus cartas, las que hasta ese momento Mrs. Rankin le ayudaba a copiar por la exigencia de tiempo.⁶³⁰

La constante correspondencia que enviaba Pitkin a Ellinwood tenía como finalidad hacer notar las carencias que estaba padeciendo en su estancia por Zacatecas. Lo mismo le había asegurado el General Miguel Auza y su esposa cuando pasó por la ciudad de México; ellos le advirtieron de los altos costos en la ciudad de Zacatecas, encareciéndose aún más con su traslado a la Villa. En la perspectiva de Pitkin, el alza en los costos se debía a que se trataba de un centro minero que no contaba con tierras fértiles alrededor; además, se le sumaban las distancias entre Matamoros, Guadalajara y México, ciudades que se encargaban de distribuir los objetos de mercado y comercio. Estas eran algunas de las razones que obligaban al misionero a pedir apoyo económico, quien esperaba se le fijara un salario acorde a sus necesidades.⁶³¹

Combinado a los problemas económicos, la congregación que había tomado fuerza era la de Fresnillo, misma que exigía mayor atención debido a los problemas internos que

⁶²⁹ PCBFM, MCR, Pitkin a Ellinwood, Villa de Cos, diciembre 31, 1872, vol. 51, no. 51.

⁶³⁰ Ídem.

⁶³¹ Idem,

presentaba. Desde febrero, Pitkin había buscado viajar a la Ciudad de México para definir la política que habría de llevarse en la labor y obra mexicana, petición que hizo a Ellinwood y que puntualizaba la inconformidad que tenía con el trato recibido por parte de la Junta. Consideraba no estaba valorando el trabajo que se realizaba en la entidad zacatecana, por lo que escribió:

La necesidad de plantear dicha política tiene cada vez más sentido por estar nosotros aquí, ahora que tenemos un documento en nuestras manos. Por lo tanto, debo preparar una serie de puntos en los que también pueda expresar algo acerca de los otros hermanos, de manera que, si es posible, podremos actuar para nuestras congregaciones, y si es necesario a través de la prensa. El hermano Thomson ya me ha enviado su respuesta, una carta amable y cristiana.

Les expuse los puntos señalados y les comuniqué inmediatamente una parte de nuestros puntos de vista sobre las líneas generales de la política que debe perseguirse. Si los hermanos Hutchinson y Phillips no coinciden con nosotros o si lo hacen y la Junta piensa que no deben o no pueden respaldarnos, entonces no creo ser el hombre que deban enviar a México. Es difícil pelear siempre la batalla del Señor en la armadura de otro. Si somos tan afortunados como para aguantar la política general de manera justa y directa, después de un claro entendimiento, seré feliz de ir a México a donde quiera. Puedo ser de su servicio en las razones vivas, aunque me parece mejor permanecer en este campo hasta recibir una respuesta a la carta que espero poder enviarle en un día no lejano y tan pronto como los hermanos Hutchinson y Phillips envíen sus puntos de vista.

Debemos inferir que los metodistas tienen más práctica en seleccionar a los hombres que envían a México. Dr. Haven, Keener y Butler son anfitriones para ellos mismos. También me dijeron que el Dr. Cuper de la Iglesia Episcopal tiene una escuela de español.

Me alegró mucho escuchar los elogios enviados por el Sr. Hutchinson, mientras que el Sr. Phillips me informó que el Rev. Ignacio Ramírez había dejado el movimiento, por lo que pensó en el obispo Haven.

Ambos (Phillips y Haven) me hablaron muy bien en México del Señor Ramírez, y de la dependencia considerable que tiene a los consejos privados, por lo que concluí aconsejarle que ayudara al movimiento del Sr. Palacios, a lo que respondió, que con placer podía venir a Zacatecas a predicar y ayudar, así que sentiré mucho si lo perdemos en caso de que entre Palacios, pues fue Ramírez de quien había obtenido su ayuda⁶³².

⁶³² PCBFM, MCR, Pitkin a Ellinwood, febrero 14, 1873, Vol. 51, no. 63.

En su carta, el misionero agregaba los puntos sobre los que debía desarrollarse la política que habría de llevarse a cabo para la labor evangélica, bajo la cual debía gobernarse el trabajo que recién comenzaba en la República. En el primero punto, se planteaba un Consejo General que favorecería la labor de Juan Amador en Zacatecas y la del señor Nivero en San Luis Potosí; en caso de que fuera aceptado dicho consejo, podría realizárseles un pago. La influencia que mostraba Amador y Thomson se inclinaba más hacia el movimiento de Zacatecas que hacia el de México; por ello, muchos de los cristianos anhelaban tener un consejo.

Además de trabajar en conjunto con el misionero como dirigente de la congregación, Juan Amador se desempeñaba como fundador y editor de *La Antorcha Evangélica* que, además de comunicar los movimientos que las misiones desempeñaban en el territorio mexicano y en especial el zacatecano, buscaba a través del análisis a pasajes bíblicos favorecer dicha labor.

En otro punto sugerían el derecho de elegir el nombre de la futura Iglesia: en la capital, el reverendo Riley habían llamado a su congregación “La Iglesia de Jesús”; los representados por el señor Palacios y el señor Hutchinson se hacían llamar “La Iglesia de Jesucristo”; el nombre que se pronuncia entre los cristianos nativos en Cos era el de “La Iglesia Evangélica”. No obstante, el nombre parecía perjudicial para los lugareños por asumir el compuesto exclusivamente de iglesias; es decir, la Biblia, que era el objeto central de la congregación y de la cual estaban encargados los misioneros para la educación de sus seguidores. Por lo tanto, era mejor buscar un nombre que les fuera de ventaja con el público mexicano como lo habían sido los anteriores.

El tercer punto mencionaba la formación de un credo propio realizado por el consejo, lo que parecía ser una secuencia natural según Pitkin. Retomó lo leído en el periódico “El Herald” y “Presbítero de Cincinnati” que decían lo siguiente:

El Observador de Nueva York está llegando a ser un documento muy liberal. Está dispuesto a renunciar a las confesiones de origen humano. Dice: ‘De todo esto se deduce con mucha facilidad la inferencia de que estamos sumisos a ‘rendir’, si tal es la palabra, todas aquellas convicciones que alguna vez nos han gobernado con respecto a la necesidad de unidad en el sentimiento teológico por la unión eclesiástica, y no sólo estamos dispuestos, sino profundamente ansiosos de ver toda la iglesia de Cristo en unión visible en la plataforma que tanto Cristo Jesús y los Apóstoles han dicho con tanta claridad, y a cuya plataforma cada adición posterior ha sido una invención humana y, por lo tanto, no necesariamente vinculante para mis juicios o conciencia. El Herald y el Presbítero añadieron que: ‘los símbolos de las iglesias son sin duda grandes, e incluyen demasiado que no es esencial; pero preferimos la restricción a la abolición’⁶³³.

Para Pitkin, estos periódicos eran los más respetables. Así que las publicaciones que realizaran podrían tener un efecto positivo o negativo, según las opiniones que emanaran de ellos: si no estaban de acuerdo con la fundación de nuevas iglesias en territorio estadounidense, difícilmente lo estarían para que se fundaran otras en territorio mexicano. Sin embargo, en México ya existían varias congregaciones organizadas como la de Cos, a las que sólo les hacía falta darles una denominación o adjuntarlas a la Iglesia presbiteriana. Lo que sin duda modificaría su estructura; pero cuidaría las formas al realizar el cambio, sin demeritar la labor hecha por los nuevos conversos. Entonces expresó a Ellinwood lo siguiente:

Necesito agrandar el cuarto punto, siempre y cuando se acepten los anteriores. Usted ya tiene la misma idea de los prejuicios que existen en la mente de este pueblo sobre este tema, y puede juzgar la gran oposición que se levantará contra nosotros, tal vez incluso por los cristianos nativos en caso de que intentemos hacerlos sujetos a un cuerpo extraño. Por nuestra influencia podemos hacer sus opiniones; y la Junta, por supuesto, conservará el título de

⁶³³ PCBFM, MCR, Pitkin a Ellinwood, marzo 10, 1873, Vol. 51, no. 70.

toda propiedad comparada con ambos sobre el interés material de la iglesia mexicana por la contingencia de sus planes, lo cual confío que no es el caso⁶³⁴.

Sobre el quinto punto, sólo se pedía tener la libertad y paciencia sobre las prácticas que se estaban realizando, de las que no se perdía ningún otro principio. Para el sexto punto, Pitkin citó las palabras del Dr. Addison Hernández quien dijo en sus “Oficinas de la Iglesia primitiva”:

sólo con lo que Timoteo ordenó ‘puedo haberlo hecho simplemente, como un presbítero, o por la virtud de un poder extraordinario pero temporal. Un ministro presbiteriano solitario, bajo ciertas circunstancias, podría ordenar a otros, en perfecta coherencia con los principios presbiterianos. Si él era el único presbítero en Éfeso, la necesidad del caso ganado le autoriza a ordenar; la requisición de una pluralidad no debe ser hallada en las escrituras’. Muchos otros pasajes podrían ser retirados de la misma, gran luz de nuestra iglesia y defensor de nuestras órdenes; Pero lo anterior es suficiente para demostrar que, en circunstancias similares a aquellas en que nos encontramos, el doctor Hernández no hubiera tenido ninguna vacilación en ordenar al oficio del santo ministerio⁶³⁵.

Mencionaba esto por la necesidad que había de trabajar en otros puntos de la región, donde hacía falta labor evangélica y alguien pudiera llevarla a cabo: era necesario tener ministros y no necesariamente de un presbiterio extranjero.⁶³⁶ Extrañamente Pitkin imaginaba la unión de una gran Iglesia mexicana tal y como lo habían expresado los nativos cristianos: “marchando con calma y armoniosamente hacia adelante en una defensa de nuestra comunión y cristiandad protestante”. No obstante, aun cuando se adoptaran las políticas propuestas no había garantía de tal unión: advirtiendo incluso que era probable la división, aunque esperaba que la población no viera como innecesaria a la Junta y sus ministros⁶³⁷.

⁶³⁴ Idem.

⁶³⁵ Ídem.

⁶³⁶ Ídem.

⁶³⁷ Idem.

Para Pitkin era importante establecer que los futuros visitantes a la congregación zacatecana lo hicieran de manera natural y, en caso de algún problema que debiera ser discutido, se hiciera sólo entre los dirigentes de las misiones. Si se pretendía enviar a un consejero o informante, debía de ser alguien que entendiera a fondo al pueblo mexicano y su idioma: un hombre “lleno de fe y del espíritu santo”. Para este misionero, el doctor Prevost tenía todas esas características, además de ser respetado por todos y muy querido por muchos en la región: a él se debía que las congregaciones de Zacatecas no estuvieran en manos de la comunión Bautista, pese a que sus misioneros fueron los primeros en tener contacto con la congregación de Cos. Por lo que se hicieron llamar “congregación Bautista independiente”. Entonces, la sugerencia era que el Dr. Prevost fuera considerado como consejero debido a que, aun cuando buscaran por mucho tiempo, no iban a encontrar a otro que se le pareciera.

Pitkin temía hacer compromisos a su nombre o tomar decisiones prematuras, sin antes saber cuál era la situación o planes de la Junta para la congregación zacatecana. Hasta entonces, faltaba apoyo económico y atención de la Junta establecida en México; así que pidió a Ellinwood se le notificara de cualquier cambio en la organización, agregando que hasta entonces no podía trabajar con ningún grado de satisfacción por no saber la inclinación que debía dar a los miembros: si fuera a favor o en contra de ciertos sistemas de creencia y gobierno⁶³⁸.

Mientras tanto, Maxwell Phillips informaba la llegada de un órgano a Cos para atender las grandes necesidades que presentaba la comunidad y que iban más allá de los problemas financieros de Pitkin: la población que habitaba la región minera había visto la reducción en la producción, afectando directamente la economía local y las aportaciones a la

⁶³⁸ Idem.

causa. Lo anterior incrementó la demanda de intercambio monetario en N.Y.; esto, sería cada vez más frecuente si el número de misioneros aumentaba en México o en la región. Si bien algunos misioneros frecuentaban la obtención de dinero en la Ciudad de México, la mayoría lo hacía directamente al mandar sus cuentas de gastos a la Junta Misionera en Nueva York o a través de un tesorero general.⁶³⁹

La falta de apoyo o respuestas tardías que recibía Pitkin sobre la situación financiera hicieron que éste lo tomara de manera personal. Señaló a Ellinwood como responsable de no respaldar sus propuestas económicas que, además, iban firmadas por Prevost y Cosío. Detalló los costos y objetos necesarios para el uso cotidiano en Zacatecas y Villa de Cos: por ello, decidió renunciar al trabajo misionero pese al buen desarrollo que éste iba teniendo.

En una carta, Pitkin dijo haber cerrado su trabajo en aquella Villa donde aún quedaban muchas cosas sin terminar: señaló la falta de apoyo en el trabajo realizado durante su corta estancia. Respecto a la congregación, señaló que había crecido hasta el último sábado en que se celebró el Sufrimiento del Señor, día en que dos hombres y mujeres habían recibido el sacramento del Bautismo. En esa misma fecha se habían reunido más de cien personas en la pequeña iglesia: tuvieron que conseguir asientos de las casas vecinas, al tiempo que otras personas de manera tímida veían lo que pasaba por las ventanas⁶⁴⁰.

Al sábado siguiente, Pitkin visitó la comunidad del Salado a treinta millas de Cos. Ahí se realizaron dos servicios con cuarenta y cinco personas, por la mañana, y cincuenta y cinco, por la tarde; lo que inspiró a Pitkin por tratarse de un lugar pequeño. En una de las reuniones, dijo, había enseñado un nuevo himno a los asistentes recién convertidos: dicho

⁶³⁹ PCBFM, MCR, Maxwell Phillips al Dr. Rev. Ellinwood. Marzo 19, 1873, Vol. 51, no. 73.

⁶⁴⁰ PCBFM, MCR, Pitkin a Dr. Rev. Ellinwood. Marzo 28, 1873, Vol. 51, no. 75.

acto fue considerado un nuevo impulso por la causa, pese a las muchas persecuciones que los habitantes habían pasado.

Sobre la Villa resaltó que, aun cuando la pobreza era visible, habían realizado una colecta de dos a tres dólares cada sábado. Esto significaba para muchos un sacrificio necesario para el sustento de la congregación; igualmente pasó con el pago que hacían los padres a la escuela, pues antes de que llegara el misionero no había quien pagara por ello. Sin embargo, sólo se pedía una cuota pequeña que al inicio no generó mayor problema; pero, con el paso del tiempo, algunos empezaron a quejarse y a sacar a sus hijos diciendo que, cuando la dirigía el Dr. Prevost, no se exigía nada. Además de que el sacerdote romano tenía una escuela a no más de cinco puertas de distancia de la que dirigía Pitkin. Esto hizo reflexionar al misionero de que sólo debía pagar quien pudiera hacerlo.

Otro trabajo hecho durante su estancia por Zacatecas fue la contratación de un cristiano para la ciudad de Jerez, que se encontraba a una distancia de 40 millas de Cos. A dicho trabajador se le pagaría por mes \$40 dólares, destinando 3 o 5 para el alquiler de una casa: esta cantidad se debía a que el cristiano nativo tenía una familia que mantener. Como instrucción se le pidió buscar un empleo en esa ciudad debido a que había sido despedido de las oficinas de gobierno en Fresnillo por ser protestante.⁶⁴¹

Según el misionero, el trabajo que desempeñó en Zacatecas lo describió como “una obra sin extravagancias”, lo que le otorgó una buena reputación entre los pobladores a los que incluso había llegado a aportar dinero por las necesidades urgentes. De los otros gastos realizados en la congregación zacatecana, apuntó que Juan Amador, editor del periódico, había necesitado \$60 por mes para hacer la Biblia hasta enero de ese año, permitiéndole

⁶⁴¹ Idem.

dedicar tiempo a la Congregación de Cos; no obstante, Pitkin aseguraba que, a medida que el pueblo se hacía de biblias, había poco que hacer.

Otra congregación existente antes de la llegada de Pitkin era la de Tecolotes, donde Amador fungía como agente general y tenía a su cargo un colporteur que dirigía dicho grupo, continuando su labor hasta que el misionero delimitara las necesidades más importantes, que fueron muchas. Debido a que Amador era útil en la redacción de *La Antorcha* estuvo poco tiempo como agente bíblico, así que Pitkin decidió bajarle el sueldo a \$50; por su parte, el colporteur de Tecolotes, aunque útil, no era esencial como director de las congregaciones. A pesar de que Amador estaba editando pocas o ninguna Biblia, se le pidió que las dejara en ese momento y se pactó un salario como agente de la Junta⁶⁴².

Ellinwood quien había sido señalado por no atender las peticiones de Pitkin, debió advertir las condiciones en que trabajaba el ministro de Toluca: no recibía nada de la Junta. Como respuesta el ministro de Cos dijo no saber cómo funcionaba esa misión debido a que le era imposible visitarla, tal y como le era imposible a Ellinwood visitar la zacatecana.

Sumado al reclamo, Pitkin hizo una serie de preguntas que reflejaban las condiciones en que éste realizaba su trabajo evangélico y que suponía lo iban orillando a desistir del mismo.⁶⁴³

1. ¿Debo detener "La Antorcha" con el salario del editor en funciones?
2. ¿Puedo tener la libertad de quitar la prensa a Zacatecas, de aumentar el sueldo del editor de \$ 50 a \$ 75 o, si es absolutamente necesario, de \$ 100 por mes, y de agregar la mitad a los sueldos de las impresoras? La ciudad de Zacatecas nos daría más suscriptores si la prensa estuviera aquí. Sería un punto mucho más central para las noticias y podría beneficiar a la prensa de otras publicaciones, además de "La Antorcha", lo que ayudaría a sostener a otros periódicos.
3. ¿Se dará de alta en Jerez y Tecolotes? El primero recibe \$ 40 al mes y casa. El último \$20 al mes sin casa.

⁶⁴² Idem.

⁶⁴³ Idem.

4. ¿Se dará de alta al maestro de la escuela de chicas de Cos? Las dos escuelas, probablemente no costará muy lejos de \$ 800.
¿Quisiera organizar una congregación en esta ciudad? Para ello, la Junta debe ser propulsada a gastar para una sala de \$ 25 a \$ 40 por mes, y para proporcionar estimaciones precisas en lo que respecta a tales asuntos, tanto dependerá de la situación de la caída y el tamaño de las congregaciones⁶⁴⁴.

Aunque este ministro mantenía sus planes dependía de que la Junta los viera como viables o no: si ésta consideraba como poco probable la fundación de nuevas congregaciones por considerarlas poco importantes en comparación a las anteriores, debía entonces posponerse cualquier intento de organizarlas.

Hasta entonces había programado junto a Thomson la fundación de una congregación en Aguascalientes, debido a que los metodistas comenzaban a tener presencia en ese lugar. Por lo que Hutchinson le sugirió que, de no enviar misioneros, sería el obispo Haven quien ocuparía el sitio. Lo que sería posible -según Pitkin- por el poco apoyo recibido de la Junta, ya que parecía no tomar en serio su trabajo y estimaciones, imposibilitándole desempeñar un trabajo libre y sin ataduras, reflejándose en su incapacidad para preparar a un joven teólogo que pudiera visitar Aguascalientes; paralelamente, otro se encargaba de *La Antorcha* para que Amador pudiera ocuparse de otras congregaciones.

El misionero decía sentirse atado de manos así que optó por mantener el *status quo* hasta que Ellinwood pudiera dar alguna respuesta a sus proyectos o a su renuncia.⁶⁴⁵

Los planes de establecer una congregación en la capital del estado continuaban, aunque el Sr. Severo Cosío temía por las dificultades que el misionero encontraría en la capital: los sacerdotes se habían recuperado y tenían mayor influencia entre la sociedad.⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ Idem.

⁶⁴⁵ Idem.

⁶⁴⁶ PCBFM, MCR, Abril 28, 1873, Vol. 51, no, 78

En abril de 1873, Cosío escribió desde Fresnillo una carta a la Junta de Misiones en el Extranjero de la Iglesia presbiteriana anunciando su inevitable renuncia. Los motivos ya se habían expuesto, aunque sumó otros más como: el desgaste físico y mental del cual aseguraba que, de continuar así, pronto se vería incapacitado para llevar a cabo el trabajo. Antes de abandonar la misión, envió en una carta el reporte de los trabajos hechos en Fresnillo. Dijo haber encontrado ochenta y seis personas presentes, a las que anunció que podrían ser bautizadas previa preparación si es que deseaban unirse y permanecer en los servicios: se anotaron quince con conducta ejemplar.⁶⁴⁷

Desde su llegada a Zacatecas, Pitkin resaltó lo cara que era la vida en el lugar. Por lo tanto, la situación económica fue una de las razones principales que le llevaron a tomar la decisión de renunciar al trabajo evangélico en la entidad: el apoyo de la Junta era vital para tener una vida solvente y llevar a cabo proyectos entre las cuatro congregaciones formadas en la entidad. Los riesgos aparentes eran la disolución de las congregaciones ya formadas y la posibilidad de no ver materializadas otras dos; el probable cierre de dos escuelas en Cos y la incapacidad de continuar con las publicaciones religiosas; asimismo, cabía la posibilidad de no poder pagar los salarios del misionero que ascendían a casi \$6000 dólares.⁶⁴⁸

Para este misionero, el Consejo le había asignado un salario de \$600 dólares por debajo de la más baja de las estimaciones.⁶⁴⁹ Por eso, ante el orgullo de sentir que estaba mendigando dinero, decidió renunciar a la Junta en México diciendo que no podía seguir actuando como misionero de la misma aun cuando tuviera un salario de \$3000 al año. Además, debían considerar todos los eventos a los que se enfrentaba un pastor protestante,

⁶⁴⁷ Idem; PCBFM, MCR, "Pitkin a Ellinwood. Fresnillo, Zacatecas", junio 17, 1873, Vol. 51, no. 104.

⁶⁴⁸ PCBFM, MCR, abril 28, 1873, Vol. 51, no. 86

⁶⁴⁹ Ídem.

tales como ser envenenado, robado, asesinado, por no decir lo que pasaban los cristianos nativos.

Otro de los temas que hizo notar Pitkin como misionero en Zacatecas fue su desacuerdo con la forma en la que el periódico “*El Misionero Extranjero*” se refería a la labor misionera en México, misma que se reflejaba también en las cartas privadas que Pitkin recibía.⁶⁵⁰ Este problema requería atención porque hasta entonces, la congregación no se definía como presbiteriana y, según lo dicho por el misionero, no recibía los apoyos necesarios para serlo.

El arreglo final que pedía este pastor era que se le dieran \$500 dólares para regresar a Estados Unidos, vía Nueva Orleans; de lo contrario, partiría hasta Nueva York. Esperaba que la Junta pagara los gastos, pues de no ser así se vería obligado a entregar la congregación al Dr. Cooper de los metodistas o a los bautistas en caso de que alguno de éstos le apoyaran, junto con su familia, en Estados Unidos.⁶⁵¹

La amenazante propuesta de Pitkin pareció deberse más al orgullo personal de sentir que su trabajo no había sido valorado, que a la falta de apoyo demandado y la aún inexistente denominación cristiana en la congregación. Aseguraba que Juan Amador había recibido diferentes propuestas de otras misiones, como la de la señorita Julia Wilson, del sur de Estados Unidos, que ofreció enviar los libros necesarios,⁶⁵² sin saber que ya había una asociación ayudando a la congregación. También un clérigo de Texas, que escribió a Juan Amador asegurando que visitaría Villa de Cos y llevaría una imprenta; aunque desistió de esto al saber que estaba en circulación local *La Antorcha*.⁶⁵³

⁶⁵⁰ Ídem

⁶⁵¹ Ídem; PCBFM, MCR, abril 29, 1873, Vol. 51, no. 87

⁶⁵² PCBFM, MCR, abril 16, 1873, Vol. 51 no. 81

⁶⁵³ PCBFM, MCR, abril 29, 1873, Vol. 51, No. 87

Igualmente, el Sr. Westrup de la Iglesia Bautista parecía tener especial interés por la congregación de Zacatecas: se mostró en disposición para visitarla en cualquier momento. Pese a las desafiantes palabras de Pitkin, apuntó que no era su intención dejar la congregación zacatecana a otras iglesias, pues de lo contrario, se estaría fomentando el sectarismo u otras denominaciones que seguían las huellas de aquellos que preferían tener sus propias iglesias, o la de los Congregacionalistas: prefería entregar el trabajo hecho a un representante de su propio Consejo. Era consciente de las instrucciones provenientes de Nueva York: “no debemos proponer términos de unión con otras denominaciones cristianas, ni siquiera para discutirlos”.⁶⁵⁴

Entre los posibles candidatos que podían llevar a cabo el trabajo en Zacatecas estaban Maxwell Phillips que había pedido ser enviado a Guanajuato, y quien al igual que el Dr. Ellinwood estaba de acuerdo con la visión denominacional, dudando entonces que quisiera quedarse en Zacatecas, pues el trabajo que había realizado Pitkin hasta entonces había mantenido la independencia de la congregación proponiendo que así continuara hasta que la misma decidiera unirse a la Iglesia presbiteriana ; otro posible era el reverendo A. P. Parks que había estado en Nueva Jersey y que había pasado ya un tiempo en Monterrey⁶⁵⁵.

Pitkin debió esperar a que llegara el nuevo misionero antes de dejar la congregación zacatecana, así que mientras eso pasaba continuó con la labor informando a la Junta de lo que sucedía. La Mesa Directiva preguntó sobre las posibilidades de introducir misioneros a Durango y a Chihuahua: al igual que en otras partes de México, existía ya una apertura religiosa. Aunque, sin duda, las congregaciones sufrían una pequeña y quizá considerable

⁶⁵⁴ Idem; PCBFM, MCR, “Pitkin, otras palabras”, Julio 11, 1873, Vol. 51, no. 108; “P.H. Pitkin, otras palabras”, Julio 8, 1873, Vol. 51, no. 107

⁶⁵⁵ Idem

persecución por los católicos, por lo que los misioneros debían presentar un compromiso serio para tomar el timón. Para ello, aseguró que los cristianos nativos eran sin duda las mejores personas para poner a la cabeza de las congregaciones, especialmente después de haber recibido la inducción de sus misioneros. Por otro lado, debía permitirse que estos trabajaran libremente⁶⁵⁶.

Para Pitkin, la idea de entrar a Durango y Chihuahua le parecía oportuna siempre y cuando se pudieran mantener dichas congregaciones aparte de la unión y control de las ya existentes. Esto lo motivaba a insistir en los problemas económicos a los que se había enfrentado y el caso omiso de las sugerencias hechas por personas supuestamente imparciales, que les hacían creer que trabajar en estos estados les llevaría del congregacionalismo al sectarismo⁶⁵⁷.

Ponía como ejemplo la congregación de Jerez, que necesitaba mucho más espacio y más asientos; o la de Villa de Cos que necesitaba igualmente más asientos y posiblemente un pasillo más grande. Lo que se hubiera logrado de no haber rechazado sus estimaciones o si se le hubiera dicho antes con cuanta cantidad iba a contar.

La manera que proponía Pitkin para solventar estos gastos era que la Junta aportara dos tercios de los gastos, siempre y cuando la congregación aportara el resto. No obstante, la población de la Villa era muy pobre; mientras que en la ciudad de Zacatecas se podía esperar la colaboración de unas cuantas personas.⁶⁵⁸

Aunque Ellinwood había pedido a Pitkin que dijera a los hermanos mexicanos que la Junta no tenía grandes fondos, había destinado supuestamente \$20,000 o \$30,000 anuales

⁶⁵⁶ PCBFM, MCR “Pitkin a la Mesa Directiva”, vol. 51, no. 92

⁶⁵⁷ Idem.

⁶⁵⁸ Ídem.

como consideración por el fervor que se mostraba en el país, de los que Pitkin sólo pedía \$5,000 para la congregación zacatecana esperando que no se dividiera y convirtiera en una rivalidad sectaria como en la ciudad de México donde luchaban en contra de los “enemigos de la Biblia”.⁶⁵⁹

Ellinwood aseguró que la Junta sostenía tres misiones en México, más tres o cuatro congregaciones y una escuela. En San Luis Potosí una congregación y una escuela. La de Zacatecas, aunque era la más grande, también era la más lejana y más costosa, pues tenía seis congregaciones y dos escuelas; recibía sólo 6 mil dólares al año incluyendo otro tanto para el nuevo periódico del que dijo no había control.⁶⁶⁰ Se le recordó a Pitkin cuál era la razón por la que estaban en México: “trabajar por la extensión del conocimiento del Evangelio; fijamos nuestras mentes en Cristo y en él crucificado”, agregando que debía visitar “la Iglesia de Jesús”,⁶⁶¹ como respuesta a una de las cartas enviadas.

Las palabras de Ellinwood parecieron un recordatorio sobre el trabajo que debían realizar los misioneros, quienes iban a predicar el Evangelio en el nombre de Jesús y no en el nombre propio; tal como parecía hacer Pitkin al buscar un reconocimiento personal. Aun así, éste respondió al primero advirtiéndole que, si la intención era controlarlo, no sería el caso: la renuncia ya había sido enviada y esperaba que su regreso a los Estados Unidos fuera pronto. Sólo aguardaba la llegada del nuevo misionero que dispusiera la Junta, suponiendo que sería el Sr. Phillips.⁶⁶²

Teniendo conocimiento de los gastos que llevaba a cabo la congregación zacatecana, Pitkin dejó dicho a Ellinwood las cantidades con las que debía prevenirse cualquier misionero

⁶⁵⁹ PCBFM, MCR, “Pitkin a Ellinwood. Fresnillo, Zacatecas”, junio 17, 1873, Vol. 51, no. 104

⁶⁶⁰ Ídem.

⁶⁶¹ Ídem.

⁶⁶² Ídem.

extranjero que se dispusiera a ocupar su lugar: “Dos escuelas en Cos, \$70 mensuales; congregaciones en Fresnillo \$10, Jerez \$50, total \$130”. Además, temía que *La Antorcha* fuera suspendida, pues el papel de imprenta casi se había agotado. No sería extraño que Juan Amador recurriera a la Junta y pidiera la cantidad de \$150 mensuales como máximo para continuar con las labores del impreso; solicitud que podría hacer a través del señor Cosío o de Samuel Heaven.⁶⁶³

La insistencia por dejar en claro los motivos de su renuncia a la misión y a la Junta tenía como posible objetivo dejar su nombre limpio; por otro lado, buscaba señalar la deficiente organización encabezada por Ellinwood. Cuestionó las intenciones por establecer nuevas misiones en Durango y Chihuahua, las que parecían basarse en el temor de que los congregacionalistas se adelantaran sin antes haber atendido las necesidades básicas de otros grupos. Entendía que parte de las cantidades enviadas por la Junta Americana debían quedarse en la Ciudad de México, donde se tenía que luchar o rivalizar con otros grupos protestantes. Agregó: “mi experiencia entre los romanistas me dice que el principio exclusivamente denominacional, como estamos llamados a hacer cumplir en México, es [exactamente] antinatural; no está acorde con el espíritu libre y el modo de trabajo cristiano en la iglesia; y además está adaptado a una gran y general reforma”.⁶⁶⁴

Aun cuando el panorama económico que presentó Pitkin durante su estancia en Zacatecas no fue el más favorable, se retiró con satisfacciones. El Sr. Vivero de San Luis Potosí había estado unas semanas en Villa de Cos y en la capital zacatecana, advirtiendo que

⁶⁶³ PCBFM, MCR, “Pitkin a Ellinwood. Fresnillo, Zacatecas”, junio 17, 1873, Vol. 51, no. 104

⁶⁶⁴ PCBFM, MCR, “Paul Pitkin. Otras palabras sobre su renuncia”. Julio 8, 1873, Vol. 51, no. 107

la congregación de la Villa era la mejor organizada de cualquiera en la República mexicana.⁶⁶⁵

Ya en su viaje a Estados Unidos vía Matamoros, el misionero encontró nuevamente una serie de calamidades; tal y como lo había hecho durante su viaje de México a Zacatecas. La familia Pitkin no pudo tomar el vapor que les ayudaría a cruzar el río Bravo a causa de un fuerte vendaval: algunos zacatecanos que le acompañaba debieron permanecer en Monterrey después de que uno resultara herido.⁶⁶⁶

En resumen, Pitkin dijo haber encontrado una gran congregación en Cos que ya se había relacionado con otras poblaciones al noreste y pertenecientes a San Luis Potosí. Tales como “El Salado”, donde existía una congregación de casi cincuenta personas que aseguró, debía pertenecer a la jurisdicción del misionero que ocupara Zacatecas y no al de San Luis Potosí, por la cercanía y la comunicación que tenía con las congregaciones zacatecanas. Otra fue la de Fresnillo, que era la población más importante del distrito al que pertenecía Cos y donde había una tercera congregación. Aunque con un sentimiento anti- cristiano ya que era difícil designar quien dirigiera los servicios y solucionara las diferencias entre los creyentes⁶⁶⁷.

Tecolotes era otro de los sitios donde se había establecido una congregación de entre veinte y treinta creyentes. Ahí se trabajaba una mina de plata, que al parecer no estaba siendo redituable porque la compañía no estaba pagando a sus trabajadores, lo que estaba por ocasionar la disolución de esa congregación y provocar que los creyentes se dispersaran en diferentes direcciones, esperando que llevaran su predicación a donde fuera que se dirigieran.

⁶⁶⁵ PCBFM, MCR, “Pitkin, otras palabras”, Julio 11, 1873, Vol. 51, no. 108

⁶⁶⁶ PCBFM, MCR, “Pitkin, informe de su llegad”, septiembre 17, 1873, Vol. 51, no. 123

⁶⁶⁷ PCBFM, MCR, “P.H. Pitkin a la Junta Presbiteriana de Misiones Extranjeras”, agosto 16, 1873, Vol. 51, no. 143

La dispersión de esta comunidad los llevó a otros sitios mineros como Veta Grande y Pánuco dentro de la misma región minera; otros, llegaron hasta Muleros en el estado de Durango. La diáspora de esta comunidad provocaba, según Bastian, el intento por organizar nuevas congregaciones o bien, se dirigían hacia donde sabían que podía existir una. Dicha congregación había estado encabezada por el señor Felipe Moreno originario de Villa de Cos y quien, por los problemas económicos que tuvo Pitkin, no pudo sostener el lugar dejando que la congregación se disolviera.⁶⁶⁸

En noviembre de 1872, Pitkin dijo haber estado cerca de dos semanas en Zacatecas antes de viajar con su familia a Villa de Cos, donde permaneció cuatro meses antes de comenzar a visitar las demás congregaciones. Ahí vio cómo el grupo evangélico aumentó desde su llegada, dejando cerca de trescientos feligreses antes de partir. Organizó una escuela para las tardes de los sábados con una asistencia de ciento treinta personas. Además de organizar la escuela para niñas que recibía cerca de cuarenta y cinco; algo novedoso, pues la de niños ya existía a la llegada de este misionero.

Las relaciones que Pitkin estableció con Juan Amador permitieron darle nuevamente vida al periódico de *La Antorcha* que había crecido desde su llegada, sin dejar de mencionar a la Junta que habían sido los redactores y editores quienes habían sostenido el periódico. Sobre la Sra. Pitkin dijo que se ocupaba de leer libros de religión y dar lecciones de inglés; además de enseñar los cantos a los niños y la escuela dominical.⁶⁶⁹

⁶⁶⁸ Ídem; Bastian, Jean Pierre, Los disidentes... op. cit., p. 62

⁶⁶⁹ PCBFM, MCR, "P.H. Pitkin a la Junta Presbiteriana de Misiones Extranjeras", agosto 16, 1873, Vol. 51, no. 143.

Tras los últimos servicios religiosos que ofreció Pitkin en Jerez, el Salado y Cos, bautizó a adultos y niños. Notó que la persecución a los creyentes se agudizaba con el tiempo sin que éstos renunciaran a su fe, lo que no quería decir que no necesitaran de ayuda⁶⁷⁰.

Número de bautizados por Pitkin durante su estancia en Zacatecas	
Locación	Bautizados
Zacatecas	4 niños
Tecolotes	2 adultos
Villa de Cos	3 niños y 11 adultos
Jerez	2 niños y 9 adultos
Fresnillo	4 niños y 10 adultos
Subtotal	13 niños y 32 adultos
Total	45

Pitkin terminó diciendo a la Junta que había quedado satisfecho con el trabajo hecho, pero que también era un campo con muchas necesidades, esperando que el sucesor pudiera observar y coincidir con las opiniones de éste.

Gastos y recibos por cuenta de la Congregación en Fresnillo.

Casa para la Congregación hasta el 1 de octubre	\$49.00
Salario de Jesús Martínez, director de la Congregación	\$30.00
4 bancos, 1 lámpara, 1 libro, para imprevistos de la escuela dominical.	\$28.56 ¼
Colecciones de la Congregación	\$5.25
Saldo	\$102.31 ¼

Gastos por cuenta de la Congregación en Tecolotes.

Salario de don Felipe Moreno, por 4 meses	\$20.00
Total	\$80.00

Gastos por cuenta de la congregación dominical.

Viaje de Clemente Vivero para visitar una Congregación en el Estado de Durango	\$12.00
Recibos de la Congregación de Fresnillo para dicho viaje	\$4
Equilibrio	\$8
Total	\$12.00

⁶⁷⁰ Ídem.

Gastos e ingresos por cuenta de la Congregación de Jerez.

Salario de don Luis Jauregui director de la Congregación fechado el 20 de febrero	\$295.44 ½
Adelanto	295.44 ½
Casa de alquiler hasta el 2 de octubre y reparaciones	\$46.00
Los pobres perseguidos de Jerez	\$43.75
Viaje del Sr. Jauregui a Zacatecas, Telegramas...	\$5.69

Colecciones tomadas por el cristiano de Zacatecas para los pobres perseguidos de Jerez	\$43.75
Saldo	\$347.13 ½
Total	\$390.88 ½

Gastos y recibos por cuenta de P.H. Pitkin, esposa e hijo.

Salario de Enero al 1 de agosto, 7 meses @ \$1700 dls., o \$141.66 2/3 por mes	\$991.66
20 días de agosto	\$92.00
Casa en alquiler en Cos, de 1872 por la Junta de Misiones Presbiteriana, regresó para diciembre, enero, medios de febrero @ \$8 por mes	\$20.00
Salario en efectivo, devuelto en 1872. @ \$1800 por un \$187.50; @ \$1700 por un \$ 177.08 1/3	
Equilibrio	\$10.41 2/3
Total	\$1083.66 2/3

Gastos imprevistos por cuenta de la Junta de Misiones Presbiteriana.

Carga de equipaje de México a Zacatecas desde Matamoros	\$39.49
Protección por cuenta de la Junta durante 1873	\$33.56 ¼
Viajes exprés con familia a Cos y Fresnillo; más equipaje	\$80.00
Artículos diversos como: cuenta, libros, telegramas a Méx., etc	\$13.92 ½
Cubierta de los libros de la Señorita Allen dirigidos a Méx. 1.50	\$15.42 ½
Balance	\$168.47 ¾
Total	\$168.47 ¾

4.3. Trabajos por la evangelización y denominación cristiana

En la década de 1860 se estableció y mantuvo, pese a la inestabilidad política, la libertad de cultos. Las resistencias que mostraron los dirigentes católicos fueron constantes: los sermones e impresos incitaron a que sus feligreses señalaran, desprestigiaran y en casos más graves provocaran, el linchamiento de los misioneros, disidentes y conversos.

Aun así, la política liberal había dado respaldo normativo a cualquier congregación que decidiera establecerse en el país, condenando toda acción que incurriera en contra de la libertad religiosa y el libre tránsito de los extranjeros que decidieran asentarse sin importar su religión; por ejemplo, en Zacatecas se habían establecido relaciones con colportores auspiciados por la Junta de Misiones para el Extranjero sin temor a la represión legal.

Gracias a esto, suponemos que los disidentes zacatecanos encontraron dos vías para su separación religiosa: la primera fue el liberalismo que profesaban y que se había visto reflejado a través de un anticlericalismo e interés por reformar a la Iglesia católica de México. De manera que el Estado pudiera tener pleno control sobre ella y no al contrario, como lo pretendido a partir de las Leyes de Reforma. Por otro lado, existía el interés político de perfilar a la nación hacia un republicanismo democrático semejante al de Estados Unidos, permitiendo desde entonces el establecimiento de algunos extranjeros protestantes que pudieran promover la igualdad y la libertad religiosa.

Así, extranjeros y nativos contaron con el respaldo legal para la libre interpretación bíblica y la posibilidad de congregarse donde fuera que lo desearan, favoreciendo las relaciones con la American Bible Society (ABS) primero, y con las iglesias Bautista y Presbiteriana después, siendo el Dr. Grayson Mallet Prevost su intermediario, mismo que contactará a la Junta para Misiones en el Extranjero ubicada en New York.

Desde que dieron inicio estas relaciones, los disidentes que seguían la lectura del Evangelio comenzaron a prepararse para llevar a cabo la labor misionera en su propia tierra: un trabajo obligado para cada uno de los que buscaba su conversión. Paralelamente, los misioneros extranjeros intentaban conformar congregaciones y preparar a otros para que llevaran a cabo dicha labor; pero, ¿por qué era importante que los propios nativos desarrollaran el trabajo misionero?

Como se había mencionado, para los misioneros extranjeros era difícil llevar a cabo su labor evangélica en México; además de la disparidad lingüística, la diferencia cultural resaltaba las distinciones religiosas entre unos y otros. Las condiciones económicas también tenían un fuerte impacto en el trabajo misionero, por ejemplo: mientras que el país contaba con una mayoría abrumante de católicos, el Papa podía enviar a 10 misioneros auspiciados por sus feligreses; en oposición, las asociaciones bíblicas podían enviar sólo a uno.

Entonces, preparar a nativos interesados en el Evangelio se convertía en una tarea necesaria, su formación en las escrituras bíblicas economizaba el trabajo de la Junta Misionera: eran los zacatecanos quienes mejor conocían el terreno, la población, los hábitos, costumbres e idioma. De tal manera que serían mejor aceptados que los estadounidenses, quienes tenían poco dominio sobre el idioma y contra quienes aún había recelos históricos.

Por ello, Villa de Cos se convirtió en un punto focal durante los trabajos de la Sociedad Bíblica Americana; su disidencia e interés por la labor misionera hicieron de la villa un sitio atractivo para administrar las primeras misiones evangélicas y las conversiones.

Las críticas que Juan Amador hizo sobre el cuerpo eclesiástico, ayudaron a la divulgación de una nueva interpretación religiosa. Las demandas que éste hacía sobre el clero y las propuestas para reformarlo,⁶⁷¹ parecían tener influencia calvinista, a saber: eliminación del celibato, igualdad entre los sacerdotes sin mayores jerarquías como las de obispos y papas, y la elección democrática de dirigentes.

No podemos suponer que el trabajo de Amador fue independiente; sin embargo, su postura política sí fue un factor endógeno que permitió llevar a cabo la transformación religiosa. También, podemos considerar como factor exógeno su relación con el doctor

⁶⁷¹ Véase en capítulo uno “El liberalismo de Juan Amador”.

Prevost, quien aprovechó el liberalismo de los políticos zacatecanos para difundir sus creencias religiosas, así como las relaciones que tenía con la Iglesia presbiteriana de Filadelfia y los misioneros establecidos al norte del país.

Juan Amador se había transformado en el converso con más confianza entre los disidentes; su actitud activa lo llevó a preparar a nuevos misioneros para que difundieran las escrituras y formaran otras congregaciones. Por ejemplo, habían comenzado a trabajar con congregaciones en Fresnillo, Jerez y Zacatecas, además de algunos ranchos intermedios. En éstos, también se podían encontrar algunos políticos liberales o pobladores receptivos al conocimiento evangélico; en otras, como Jerez, el trabajo era lento y accidentado debido a que el pueblo llevaba a cabo una serie de acciones en contra de la congregación que dirigía el señor Jauregui.

Los católicos jerezanos comenzaron por colocar carteles que desprestigiaban las creencias presbiterianas y la labor que se estaba realizando. Según Paul Pitkin, en los carteles llamaban al Sr. Jauregui con todo tipo de nombres, además de amenazarle con golpearlo si no se marchaba de inmediato⁶⁷².

Lo siguiente que hicieron fue insultar a todos los asistentes del culto usando “los términos más exclusivos del lenguaje”. A los pocos días, el mismo grupo que gritó afuera de la casa donde se reunían, fueron a tirar piedras rompiendo las ventanas y las puertas de la casa. Finalmente, amenazaron con quemar al Sr. Jauregui y a un maestro si no se marchaban del lugar, pues sabían que eran provenientes de Fresnillo y enviados por el misionero americano.

⁶⁷² PCBFM, MCR, “Pitkin a la Junta”, mayo 29, 1873, Vol. 51, no. 97

La situación parecía haber hecho retroceder al Sr. Jauregui, dándoles mayor seguridad a los católicos en sus acciones de intolerancia. A Pitkin le parecía una situación preocupante debido a que las autoridades intervenían poco, obligando a que éste hablara con el gobernador para pedir apoyo en cuanto a la seguridad o en su defecto, debía pedir al encargado de la misión que abandonara el sitio junto con su esposa e hijos.

En uno de los viajes que hizo Pitkin a Fresnillo escuchó a un católico hablar sobre la situación de Jerez, diciendo que tenían planeado tirar al Sr. Jauregui al río. El misionero estadounidense aseguró que los romanistas estaban tan furiosos que amenazaban con tomar cualquier casa, así que decidió tan pronto como fue posible, enviar a un hombre para que advirtiera a Jauregui de lo que se estaba planeando y que en caso de tener éxito, acabarían incluso con la congregación.⁶⁷³

La respuesta que éste envió a Pitkin fue la siguiente: “Me siento muy triste de ver a los creyentes sufriendo en sus negocios, por ejemplo, Dn. [Félix Hulloseg], que con tanta buena voluntad nos ha ayudado a mantenernos, está sufriendo las consecuencias, intenta vender sus bienes a mitad de precio de lo que valen”.⁶⁷⁴

Pitkin esperaba tener la misma fuerza que mostraba Jauregui al continuar con la labor evangélica pese a las dificultades en que se veía envuelto. Por ello, el primero planeaba ir en persona a predicar, buscando antes que la Junta aportara con una suma económica de cinco mil dólares que les permitiera comprar una casa donde pudieran llevar a cabo el culto; de lo contrario, estarían obligados a abandonar la misión en el lugar. Como sabemos, Pitkin dejó

⁶⁷³ Idem.

⁶⁷⁴ Idem.

la misión en el Estado y, al poco tiempo, la de Jerez terminó por disolverse; al igual que la rabia “romanista”.⁶⁷⁵

Por otro lado, Amador había sido recomendado ante la Junta Misionera, para encabezar, organizar y enseñar a la congregación que se estaba formando en Durango, pues había recibido cartas de solicitud de ayuda para comenzar con los trabajos de aquel lugar. La recomendación tenía como finalidad que la Junta estuviera preparada para las acciones que debieran realizarse en el sitio. Por su parte, los cristianos de Fresnillo y Cos se encontraban ansiosos por el establecimiento de una congregación en un pueblo llamado “Muleros”, de aquel estado.⁶⁷⁶

Además de Amador, se propuso al señor Vivero de San Luis Potosí para que hiciera un primer viaje a Durango y pudiera conocer la congregación. Pitkin cooperaría con \$10 por parte de la Junta siempre y cuando los demás “hermanos” cooperaran con \$4 para poder costearlo. En su regreso a San Luis, el Sr. Vivero esperaba que algunos cristianos pudieran ayudarlo a permanecer con su familia en Durango y así tomar las riendas de aquella congregación. Pitkin esperaba que Hutchinson o Maxwell Phillips le apoyaran o, de lo contrario, aquel grupo terminaría formando parte de los metodistas o Episcopales.⁶⁷⁷

Antes de renunciar a la Junta, Pitkin sintió que las labores hechas se encontraban comprometidas con estos cristianos, como lo había hecho con el Sr. Jauregui en Jerez. Pese a la persecución y condiciones económicas, había conseguido una casa que podía ser comprada por \$800; además de contar con un lote donde podrían llevar a cabo las actividades evangélicas, lo que le convenía más que alquilar una casa por mes. Para recaudar más fondos,

⁶⁷⁵ Idem; “Pitkin a Ellinwood. Fresnillo, Zacatecas”, junio 17, 1873, Vol. 51, no. 104

⁶⁷⁶ PCBFM, MCR, “Pitkin a la Mesa Directiva”, vol. 51, no. 92

⁶⁷⁷ PCBFM, MCR, “Paul Pitkin. Otras palabras más”, Julio 11, 1873, vol. 51, no 108.

el misionero estadounidense hizo un llamamiento público en “La Antorcha Evangélica” para ayudar al grupo del Sr. Jauregui, consiguiendo \$47.73 para ellos.⁶⁷⁸

Pitkin presentó su renuncia y se retiró de la congregación a mediados de septiembre u octubre de 1873. Los problemas que habían acaecido entre la Junta y éste, evidenciaron la necesaria presencia de un misionero que fuera capaz de conectar la “congregación evangélica” de Cos con los presbiterianos de Filadelfia.

El nuevo encargado, el reverendo Maxwell Phillips, compartía las intenciones de guiar al grupo de la Villa hacia una denominación cristiana como la presbiteriana. Phillips aceptó el trabajo, sin dejar de hacer notar las dificultades con las que había trabajado Pitkin, asegurando que necesitaría tiempo para adaptarse a todo lo que se había hecho.

Phillips mostró disposición y compromiso ante la Junta para unificar algunas congregaciones a la Iglesia presbiteriana: por ejemplo, las de Toluca y algunos grupos de Veracruz. Hasta entonces este misionero se había dedicado a la distribución de biblias aplicando el método de la auto- religión: consistía en pedir a los integrantes de las congregaciones una aportación voluntaria por cada libro, para permitir que otros tuvieran la posibilidad de acceder al Evangelio. Este método lo había aplicado en Veracruz por tratarse de una población pobre, aunque advirtió haberse realizado un buen trabajo.⁶⁷⁹

Como Phillips se había movido hasta entonces por zonas aledañas a la ciudad de México, no había padecido dificultades económicas; sin embargo, su traslado a Zacatecas significaba estar menos enterado de las finanzas, por lo que debió insistir en las necesidades de aquel lugar, pues según las cartas que le enviaba Pitkin, tenía conocimiento de que la vida

⁶⁷⁸ PCBFM, MCR, “Pitkin a Ellinwood. Fresnillo, Zacatecas”, junio 17, 1873, Vol. 51, no. 104; “Paul Pitkin. Otras palabras más”, Julio 11, 1873, vol. 51, no 108.

⁶⁷⁹ PCBFM, MCR, “Maxwell Phillips, Carta a la Junta” junio 28, 1873, Vol. 51, no. 106

en esta zona del país era costosa: así que debió cuestionar ante la Junta los apoyos que recibiría para asegurar su estancia.

Las condiciones económicas de las que tanto había hecho mención Pitkin sobre el estado de Zacatecas, se veían reflejadas incluso en las redes de caminos con el resto del país: contaban con pocas diligencias y eran escasamente vigilados, haciendo que fueran constantes víctimas de bandidaje y que su tránsito fuera poco atractivo. Además, por tratarse de una región alta donde sus provisiones se recogían en tierras calientes, provocaba que su traslado duplicara el costo: como el plátano que provenía de Guadalajara y donde se vendían dos o tres por un centavo; mientras que en Zacatecas cada uno se vendía por dos centavos. Igualmente, había artículos por los que se pagaba hasta cinco veces su costo, en comparación a lo que se pagaba en Guadalajara o México. Todo esto convertía a Zacatecas en uno de los sitios más caros para vivir, en comparación con otras zonas agrícolas como Querétaro, Aguascalientes o San Luis Potosí.⁶⁸⁰

Aunque la vida económica en Zacatecas fuera cara y la comunicación insuficiente, los misioneros mantuvieron comunicación continua y su apego a la labor evangélica. Así, en lo que Phillips partía para Zacatecas buscaba tener mayor información sobre el territorio que habría de ocupar, mientras Pitkin comparaba la situación de las obras evangélicas en la capital del país con la de Villa de Cos.

Phillips se proponía fortalecer primero una congregación en la ciudad de Zacatecas, ya que la de la Villa parecía estar asegurada. Mientras tanto, pedía el apoyo para que alguien pudiera ser observador en las otras congregaciones, en lo que éste aseguraba la de la capital. Pitkin le propuso al señor Pastor por considerarlo un hombre de piedad pese a que fue coronel

⁶⁸⁰ PCBFM, MCR, “Maxwell Phillips a Rev. Dr. Ellinwood y miembros de la Junta Presbiteriana para Misiones Extranjeras”, Zacatecas, agosto 12, 1874, vol. 51, no. 183

del ejército, haciéndole suponer que sería de gran ayuda. Sin embargo, Phillips prefería que fuera un ayudante de las congregaciones locales con tal de evitarse mayores gastos, esperando que llegara a la ciudad y supiera con cuánto se contaba.⁶⁸¹

En la espera de su arribo, los integrantes de la congregación habían arreglado que alguien lo recibiera en su casa; por su parte, los Sres. Antonio H. Kimball (cónsul de los Estados Unidos Americanos en Zacatecas) y Juan Amador le habían enviado la suma de \$272.69 para los gastos de viaje.⁶⁸²

Aunque la llegada de este reverendo estaba programada para agosto, decidió esperar a que su hijo recién nacido cumpliera los tres meses, posponiendo su viaje a la capital zacatecana hasta el mes de octubre. Por lo pronto, Juan Amador le mantenía informado del trabajo realizado en Zacatecas, resaltando las grandes necesidades y en especial las monetarias.⁶⁸³

A su llegada, Phillips destacó la presencia de la American Bible Society y el considerable número de publicaciones que hacían los católicos en contra de los extranjeros. Con esto confirmaba los temores que había expresado Pitkin sobre la congregación de Jerez: se encontraba casi disuelta a causa del carácter duro y violento del Sr. Jauregui, que había sido el encargado hasta entonces; lo que comprobó al comentarlo con el pastor de Fresnillo, lugar donde Jauregui había vivido. Phillips le ofreció una comisión para la venta de biblias y folletos ya que en eso había tenido éxito; pero Jauregui no aceptó.⁶⁸⁴

⁶⁸¹ PCBFM, MCR, "M. Phillips, Él y su familia se retiran pronto a Zacatecas", agosto 28, 1873, Vol. 51, no. 119

⁶⁸² Idem.

⁶⁸³ PCBFM, MCR, "Maxwell Phillips. Camino a Zacatecas", octubre 8, 1873, Vol. 51, No. 128

⁶⁸⁴ PCBFM, MCR, "Maxwell Phillips a Rev. Dr. Ellinwood", octubre 25 y noviembre 13 de 1873, Vol. 51, no. 130 y 134

Por otro lado, hizo notar la lejanía y poca relación que había entre las congregaciones de México, Toluca y Veracruz con las de San Luis Potosí, Zacatecas, Villa de Cos, Fresnillo, “Las Cruces y Tapado”, donde cada grupo conformaba una región y que así como estaban lejanos uno del otro, ambos estaban aún más separados de Nueva York. Esperaba que dicha separación no fuera por mucho tiempo, pues suponía que cuando existiera una línea de ferrocarril se podía esperar que cada una de las congregaciones se desarrollara aún más. Esto justificaba el establecimiento de dos centros en la misma región.⁶⁸⁵

En su primera visita a Cos, Phillips encontró entre 200 y 250 personas. Bautizó a un hombre en la predicación del sábado dos de noviembre casi tan pronto como llegó, del que dijo había caminado varias millas para recibir el bautizo. Al lunes siguiente bautizó a un niño y una familia completa, celebración a la que asistieron 250 personas.⁶⁸⁶

Con la congregación de Cos cimentada, sólo faltaba anclar y fortalecer la de la capital del Estado. Para lograrlo, alquiló un salón de 27 por 42 pies (8x12 metros), pagando \$20 por mes; debía contemplar también los gastos en lámparas, bancas y en un ayudante. A Phillips le preocupaban las gestiones de esa congregación, que pretendía fuera el centro de las demás; por lo cual debía dedicarle más tiempo. Sin embargo, había otros sitios formados que requerían de su ayuda y de la distribución del Evangelio, por ejemplo: en la Hacienda del Carro (Villa González Ortega), punto estratégico entre Zacatecas y San Luis Potosí, se encontraban alrededor de treinta conversos que pedían la visita de misioneros para predicarles. Subrayaron que podían contribuir individualmente con cerca de seis centavos por semana, lo que permitiría la compra de más libros.⁶⁸⁷

⁶⁸⁵ PCBFM, MCR, Maxwell Phillips. noviembre, 1873, Vol. 51, no. 134

⁶⁸⁶ PCBFM, MCR, Maxwell Phillips a Rev. Dr. Ellinwood, noviembre 13, 173, Vol. 51, no 134

⁶⁸⁷ Ídem; “H.C. Thomson. Viaje a Zacatecas”, San Luis Potosí, enero 15, 1874, Vol. 51, no. 150

Sobre el mismo camino al sur y más cerca de la ciudad de Zacatecas, se encontraba la congregación de Ojo Caliente: punto intermedio entre la capital del estado, la Hacienda del Carro y Aguascalientes. En esta congregación, Phillips pretendía iniciar trabajos bíblicos, pero, en lo que realizaba la visita, pensaba enviar a la persona que había ayudado con el pequeño grupo de “Tlacotes”. En ese lugar, una mina fallida había provocado que los hombres que la trabajaban se esparcieran; aunque el hombre que evangelizaba en esa comunidad estaba dispuesto en viajar a Aguascalientes. Para estos planes, Phillips esperaba la ayuda de Thomson, que se encontraba en San Luis Potosí; pues se hablaba de comunidades ubicadas entre ambas ciudades, que esperaban a alguien interesado en evangelizarlas. Las intenciones parecían ir *in crescendo*: la participación de Thomson en estas comunidades podría fortalecer la oposición católica que era muy activa; además que proyectaban crear un centro entre las ciudades de San Luis, Aguascalientes y Zacatecas.⁶⁸⁸

Hasta entonces, aunque Philips se ajustaba a las mismas cantidades de Pitkin, estaba gastando por mes una cantidad mayor a lo que recibía, tan sólo entre Cos y Fresnillo sumaban \$350 por mes. Con la congregación, prensa y escuelas el gasto iba de \$45 a \$50 o más; entonces se vio en la necesidad de crear dos cuentas: una el 24 de octubre por \$500 dólares, y otra el 28 de noviembre por la misma cantidad con Samuel Heaven.⁶⁸⁹

Ante esta situación y el encarecimiento de los productos, Phillips debió usar también dinero de su fondo privado y acudir al mercado de los sábados para adquirir productos más baratos. Ese día la plaza se llenaba de gente, los habitantes de las haciendas acudían desde temprano para hacer sus compras con los arrieros que llevaban sus frutas, vegetales, huevos,

⁶⁸⁸ Idem.

⁶⁸⁹ PCBFM, MCR, Maxwell Phillips a Ellinwood, diciembre 5, 1873, vol 51, no. 139

mantequilla, etc. Quienes regresaban con lo que les quedaba sin vender, ofrecían sus productos más económicos.⁶⁹⁰

Aunque la situación económica de los municipios no era más favorable que la de la capital zacatecana, el aparente incremento en la búsqueda del conocimiento evangélico por los disidentes al catolicismo, llamaba la atención de otros misioneros. Thomson, por ejemplo, comenzó a planear su mudanza para la capital del Estado donde pensaba encabezar la congregación que suponía, tenía mayores necesidades y urgencias que la de San Luis Potosí. Otro de los planes que tenía este misionero era fundar una escuela en la comunidad de “Espíritu Santo”, ubicada entre Zacatecas y San Luis; esperaba poder crear ahí el centro que estaban planeando entre ambas ciudades. Además de crear 4 o 5 pequeñas congregaciones que mantuvieran una predicación itinerante capaz de recorrer ese camino.⁶⁹¹

Otro punto de interés para estos misioneros era Fresnillo, uno de los centros mineros más importantes de la entidad y vecino de las salinas que se extraían de Villa de Cos. Este municipio contaba con un constante tránsito de barreteros y extranjeros inversores de la minería: ingleses y estadounidenses eran tan sólo algunos. La creciente comunidad evangélica que en comparación a las otras presentaba mayor arraigo a su congregación, no pretendía pertenecer a una denominación cristiana, por lo que estos misioneros debieron dedicar mayor atención. Por ello, Phillips preparó los gastos necesarios que sumaban aproximadamente \$112 dólares.⁶⁹²

Objetos	Costo por unidad	total
12 bancos	\$6	\$72

⁶⁹⁰ PCBFM, MCR, “Maxwell Phillips a Ellinwood y miembros de la Junta Presbiteriana para Misiones Extranjeras”, Zacatecas, agosto 12, 1874, vol. 51, no. 183.

⁶⁹¹ Ídem. Maxwell Phillips a Rev. Dr. Ellinwood, diciembre 26, 1873, Vol. 51.

⁶⁹² Muchos de los precios no estaban seguros porque Phillips aún no compraba los objetos, así que las estimaciones eran un aproximado. Ibid.

Cajas y tablonces que trasladaban desde Méx.		\$4
Elevaciones		\$8
7 lámparas		\$14 o menos
1 lámpara para el púlpito		\$7 u \$8
2 sillas		\$8
Alquiler		\$20

Hacia 1873 cuando ya se habían logrado algunos tratos económicos con la Junta, pudo establecerse la congregación en la ciudad de Zacatecas; el primer día que se iniciaron los servicios religiosos, acudieron por la mañana alrededor de 200 personas y por la noche 230. Entre los asistentes estuvo el reverendo Thomson y su esposa, el general “lerdista” y gobernador Sostenes Rocha y el cónsul americano don Antonio Kimball. La intención que estos últimos tenían en asistir era meramente política, intentando mostrar con su presencia la autoridad de los liberales y su defensa a diversidad religiosa.⁶⁹³

Ese día, los llamados “romanistas” dieron muestras de resistencia: al igual que en Jerez, lanzaron piedras al salón donde se habían congregado los conversos e hiriendo a algunos de los asistentes. Por la mañana, una turba se había presentado a la puerta del lugar, provocando que dos guardias desenvainaran sus espadas haciendo lo posible para mantener a la gente replegada. Los congregados intentaron quitar los cristales de las ventanas delanteras para evitar que los rompieran, no obstante, las piedras lanzadas no hicieron mucho daño a excepción de que algunos lograron entrar al salón e hirieron a varias personas, ocurriendo lo mismo cuando iban saliendo del salón.⁶⁹⁴

⁶⁹³ Bastian, J. P., *Los disidentes...* op. cit., p. 62

⁶⁹⁴ PCBFM, MCR, Maxwell Phillips al Rev. Dr. Ellinwood, diciembre 26 de 1873. Vol. 51, no. 141

Por la tarde, el general Rocha envió dos compañías y las colocó cerca; catorce policías fueron puestos en la puerta para vigilar a quienes provocaban la violencia y tenían por intención sacar a los asistentes del culto religioso. Según Phillips, los gritos que escuchó fuera de aquel lugar expresaban lo que les hubiera gustado hacerles en caso de que se les hubiera permitido; sin embargo, sólo fueron algunas piedras las que cruzaron las ventanas. Al final del día, sólo se capturaron diez personas que fueron sentenciadas a cuatro meses de trabajo forzado.⁶⁹⁵ Para el sábado, alguien había obtenido una llave falsa y robó 4 lámparas, obligando a cambiar las cerraduras.⁶⁹⁶

Ante la asistencia e importancia que parecía tomar esta congregación, Phillips y Thomson decidieron establecer en la capital el punto que habían planeado para la comunidad de “Espíritu Santo”, faltando sólo la aprobación de la Junta.⁶⁹⁷ Mientras Thomson se trasladaba a la capital zacatecana debió considerar los aspectos económicos por tratarse de una ciudad minera y activa, que apenas se posicionaba por detrás de Guanajuato.

Los extranjeros protestantes y conversos que habitaban en la nación esperaban la ejecución correcta de las leyes: buscaban seguridad para todos los misioneros que iban evangelizando por el país. Pero la libertad con que actuaban los católicos en contra de los protestantes ponía en duda el respaldo general de las leyes. No hacía mucho habían linchado al misionero congregacionista Stevens en el estado de Jalisco, como un acto de castigo y amenaza a todo aquel que no estuviera dentro de la norma católica. El asesinato -que en sí fue más parecido a un castigo de la Santa Inquisición por haberlo desollado- no era más que un ejemplo de los castigos realizados por una población temerosa y ansiosa, enfocada en

⁶⁹⁵ Ídem.

⁶⁹⁶ Ídem.

⁶⁹⁷ Ídem.

deshacerse del mal que suponían habitaba entre ellos. La muerte de Stevens los libraba momentáneamente del temor de verse envueltos por los errores cismáticos, que tanto habían prevenido los sacerdotes.

Pese a que en Zacatecas también se habían registrado atentados contra los conversos, ellos sentían el “respaldo” de la congregación: los impulsaba con su enérgico trabajo y fidelidad a la obra realizada, impidiendo que temieran sufrir el mismo destino que los misioneros del estado vecino.⁶⁹⁸ Sin embargo, en Villa de Cos continuaron pronunciándose sermones en contra de la congregación que estaba a cargo de la Iglesia presbiteriana: se advertía a la población de no tener contacto con los protestantes, de no acercarse a sus adoraciones, de no leer sus libros y no hablarles. Además, se pedía a quienes se hubieran unido a la causa que hicieran una pública retractación que muchos atendieron por miedo a las represalias.

De esta manera, la oposición “romanista” había logrado un efecto temporal de intimidación, sin dejar de mencionar la constante agitación revolucionaria que provocaba el cuestionamiento sobre las congregaciones, creando un efecto negativo hacia éstas.⁶⁹⁹

A medida que la congregación de la ciudad Zacatecas se iba organizando, Phillips y Thomson esperaban que Elías Amador se preparara como ministro: lo consideraban el único joven con aptitudes al que podían esperar mientras educaban a otros en el ramo teológico.⁷⁰⁰

Establecido Thomson, realizó una visita a Villa de Cos. Dijo estar complacido por el trabajo de la congregación y de las escuelas, coincidiendo en el interés que tenía Phillips por trasladar el periódico *La Antorcha* a la capital. Por lo que buscaría en un rango de cuatro a

⁶⁹⁸ PCBFM, MCR, “Maxwell Phillips a Rev. Dr. Ellinwood”, Zacatecas, abril 9, 1874, vol. 51, no. 167

⁶⁹⁹ PCBFM, MCR, “Maxwell Phillips, reporte anual”, diciembre, 1875, vol. 52, no 4

⁷⁰⁰ PCBFM, MCR, “Maxwell Phillips a Rev.Dr. Ellinwood y otros miembros”, mayo 21, 1874, vol. 51, no. 171

seis meses dónde establecerlo, esperando que Elías Amador pudiera ocuparse de la misión en San Luis Potosí.⁷⁰¹

Mientras pasaba el tiempo, pudieron constatar el incremento que iban teniendo las diferentes congregaciones de la entidad: tan solo para febrero de 1874 se habían bautizado a 22 miembros y en abril 39; lo que condujo a la búsqueda de un espacio más amplio en la capital para duplicar la comunidad cristiana y poder formar el centro de trabajo eficaz que estaban buscando.⁷⁰²

Sin embargo, las congregaciones que en su mayoría se ubicaban en zonas mineras encontraban dificultades para su crecimiento, que según los misioneros, se debía al hábito más notable de los mexicanos: consistía en moverse de un lugar a otro, provocando que pequeños grupos de creyentes se reunieran en otros lugares que los misioneros no habían podido visitar por no saber exactamente en dónde se ubicaban.⁷⁰³

Aun así, en lo que iba del año de 1875 se habían bautizado en Zacatecas por profesión de fe a 17 hijos de los 23 miembros de la iglesia. A la que en promedio asistían 80 personas, que habían dado una aportación de \$35 para ayudar a la congregación del Moral; la ayuda para pobres era de \$27.43, con un total de \$62.43.⁷⁰⁴

En Villa de Cos, Juan Amador se mantenía como pastor pese de su edad avanzada y los problemas de salud. Por ello, debía ser asistido constantemente en las predicaciones por Elías Amador o Clemente Sandoval, quien se preparaba como ministro y predicaba 3 veces por semana además de ocuparse de la escuela sabatina. En ese año, el número de adultos

⁷⁰¹ PCBFM, MCR, “Maxwell Phillips a Rev. Dr. Ellinwood”, diciembre 26, 1873, Vol. 51, no. 141; “Henry Clifton Thomson a Rev. Dr. Ellinwood”, Zacatecas, febrero 24, 1874, vol. 51, no. 158; “Maxwell Phillips a Rev. Dr. Ellinwood”, Zacatecas, abril 9, 1874, vol. 51, no. 167

⁷⁰² PCBFM, MCR, “Henry Clifton Thomson a Rev. Dr. Ellinwood”, Zacatecas, febrero 24, 1874, vol. 51, no. 158

⁷⁰³ PCBFM, MCR, “Maxwell Phillips, reporte anual”, diciembre 1875, vol. 52, no 4.

⁷⁰⁴ Ídem.

bautizados por profesión de fe era de 12 en lo que iba del año, teniendo la congregación un aproximado de 150 personas; las que, a decir de Phillips, habían cumplido con las contribuciones establecidas para el cuidado de los pobres.⁷⁰⁵

En Fresnillo el Pastor era don Jesús Martínez, quien trabajaba en su oficio para Silversmith. Recibían aparte 10 dólares por mes desde que estaba al frente de la congregación y a la cual había hecho próspera. Por ello, buscaba un edificio amplio que pudiera contener a los congregados, pues la sala donde llevaban a cabo la predicación era muy pequeña para el número de asistentes que tenía: necesitaba por lo menos \$2000 dólares para construir una pequeña capilla. Hasta entonces, había bautizado por profesión de fe a 8 personas y 15 niños; sin contar 18 bautizados el 9 de enero de 1876. La congregación había cubierto sus propios gastos soportando la carga de sus pobres; la iglesia, en conjunto con la escuela sabatina, había estado predicando tres veces por semana.⁷⁰⁶

Según el reporte de Phillips, en el Moral se había convertido la totalidad de los habitantes. Su pastor, don Catarino Moreno, el anciano de la congregación, advirtió el poco espacio que había por el aumento de miembros convertidos, tal como sucedía en Fresnillo. Aparentemente, la influencia que había tenido el lugar se debía a que había asistido a los banquetes vecinos. Por ello, comenzaron a plantear la construcción de una iglesia que fuera de adobe y que después cambiarían por piedra. don Catarino reflexionó diciendo: “queremos que nuestros vecinos vean que la religión evangélica va a ser permanente en México”.⁷⁰⁷

La misión prometió ayudar con \$50 dólares para comprar madera para puerta y ventanas. El resto sería aportación de la misma congregación. El edificio sería de 18 pies por

⁷⁰⁵ Ídem.

⁷⁰⁶ Ídem.

⁷⁰⁷ Ídem.

36, con paredes de 2 ½ de grosor. La congregación contaba con 3 miembros que eran albañiles, además de otras manos que igualmente ayudaban.⁷⁰⁸

Gastos médicos durante 1873. \$ 11.75

Recibos a cuenta de la Junta Misionera Presbiteriana en 1873.

Enero	1	Balance de 1872 según informes enviados a Mrs. M. Rankin en diciembre 31 de 1872.	\$908
Feb	26	Borrador sobre el Rev. Maxwell Phillips, Ciudad de México	\$21.00
Marzo	26	Cuenta de cada uno sobre la Mrs. Rankin, pagada al Dr. Prevost	\$500.00
		Prima en el mismo @ 6%	\$30
	28	Prima en mi proyecto de ley de cada uno de \$500, enviado a la Ciudad de Méx para nov. De 1872	\$31.25
	28	\$1000 de Mrs. Rankin, señalado a la orden del Dr. Prevost en diciembre 6 de 1872, @6%	\$60.00
Mayo	3	Mi proyecto de ley de cada uno sobre Mrs. Rankin, por debajo del Dr. Prevost	\$500
		Prima sobre el mismo @6%	\$30.00
		Adelanto	\$2080.72

Recibos a cuenta de la Junta Presbiteriana de Misiones.

		Adelanto	\$2080.72
Julio	7	Mi cuenta sobre la de Mrs. Rankin, pagada por orden de Washington	\$150.00
		Prima sobre el mismo @6%	\$9.00
Julio	29	Mi cuenta sobre la de Mrs. Rankin, a la orden del Dr. Prevost.	\$500
		Prima sobre el mismo @6%	\$30.00
Agosto	18	Se dejó efectivo a expensas de la misión, tomadas del fondo privado de P.H. Pitkin	\$250.00
Total			\$3019.72

⁷⁰⁹

En noviembre, tras una visita a Fresnillo, Phillips se detuvo en Calera donde existía una escuela pública sostenida por la ciudad, en la que el maestro era un amigo de los protestantes.

En el sitio fue recibido por el presidente municipal, que lo invitó a abrir un culto. Un doctor de apellido Flores, su esposa e hijo de doce años se habían convertido hacía apenas seis meses

⁷⁰⁸ PCBFM, MCR, "Sin datos" 1875, vol. 52, no 5

⁷⁰⁹ PCBFM, MCR, "Maxwell Phillips reporte financiero", diciembre 31, 1873, Vol. 51, no. 144- 145

y desde entonces viajaban de Calera a Zacatecas para el culto de los sábados, llevando a cabo pequeñas reuniones en su casa los miércoles.⁷¹⁰

Aunque las congregaciones en Zacatecas iban floreciendo, Phillips y Thomson comenzaron a sentir las mismas carencias que tuvo Pitkin. La Junta misionera en México, encabezada por Hutchinson y dirigida desde Estados Unidos por Ellinwood, no prestaba mucha atención a los avances que tenían hasta entonces, por lo cual comenzaron a ver lejano el día en que pudieran tener un edificio para la Iglesia presbiteriana. Después de dos años, no se había concretado la compra de ningún edificio y los gastos de viaje se iban incrementando.⁷¹¹

Aseguraban que debido a la falta de atención por parte de la Junta podía perderse la congregación de San Luis Potosí, lugar donde se había debilitado la labor misionera por la persecución del clero romanista. El mismo caso se presentaba en Jerez, donde ya se habían desintegrado por el acoso católico y fuerte carácter de su dirigente. También estaban en riesgo Chalchihuites, Calera, el Moral y la Hacienda del Carro, lugares que parecían estaciones prometedoras y donde el culto se celebraba en casas particulares. Por ello, si la Junta no les permitía enviar a un hombre de su confianza podía perderse cualquier avance realizado hasta entonces⁷¹².

Por su parte, el reverendo Thomson se ocupaba de defender la doctrina que constantemente era atacada por el fanatismo de los sacerdotes, a lo que Juan Amador sugirió publicar un artículo que hablara sobre la “moderna espiritualidad”. Aprovechó para señalar a los católicos como ignorantes, avariciosos, cobardes, hipócritas, fanáticos, etc.;⁷¹³

⁷¹⁰ PCBFM, MCR, noviembre 3, 1874, vol. 51, no. 184

⁷¹¹ Ídem.

⁷¹² Ídem.

⁷¹³ PCBFM, MCR, “Henry Clifton Thomson, informe sobre su visita a Cos”, julio 3, 1874, vol. 51, no. 177

incitándolos a una discusión abierta sobre temas evidentemente religiosos, la cual fue atendida por los periódicos católicos que utilizaron de igual manera el impreso para atacar cualquier idea que pareciera protestante o contestar alguna acusación en su contra. Fray José Francisco Sotomayor fue uno de los que incitaba al debate a través del periódico, aunque retiró su propuesta al poco tiempo de ser publicada⁷¹⁴.

Las derrotas que según Thomson estaba sufriendo el clero romano frente a los ministros y publicaciones protestantes, habían despertado una oposición de los primeros sin precedentes: alentaban la proliferación de periódicos católicos que hacían frente a *La Antorcha evangélica*, tales como: *El Católico* que se encontraba desde la llegada de los misioneros y, *La Antorcha Católica*, *La Unión* y *La voz de la verdad*. Además, había un impreso titulado: “Las hijas de los Macabeos”, hecho por mujeres, mismo que, según Thomson, fue editado a discreción de los protestantes. También había distribución de panfletos afuera de las iglesias, los que, basándose en el clima político incierto, publicaban notas como: “ya no hay ayuda para los protestantes excepto por la fuerza de las armadas”.⁷¹⁵

En Fresnillo, uno de los curas enlistaba a los feligreses dispuestos a ir contra los protestantes. Igualmente, en una capilla cerca de Zacatecas, otro clérigo dijo a sus superiores que el congreso estaba dispuesto a sacar a las Hermanas de la Caridad, lo que podía enardecer más los ánimos y provocar un movimiento armado que llevaría a los misioneros y conversos a un status de tensión y prevención. Sobre todo por el antecedente del asesinato de varios protestantes en el país que, según los ánimos católicos en Zacatecas, parecían ir hacia el mismo fin sin que el gobierno actuara.⁷¹⁶

⁷¹⁴ PCBFM, MCR, “H. C. Thomson”, enero 8, 1875. Vol. 52, no 7.

⁷¹⁵ PCBFM, MCR, “H. C. Thomson a la Junta”, febrero 28, 1875. Vol. 52, no. 13

⁷¹⁶ Ídem.

El temor de algún movimiento revolucionario se incrementaba al ver que no sólo circulaban ideas anti protestantes, sino también anti religiosas por parte de los “Clubes rojos” o comunistas. Estas ideas mostraban no sólo ir contra la iglesia romana, sino contra toda creencia religiosa, poniendo en riesgo al trabajo evangélico. Así que Thomson escribió a Ellinwood para decirle que se haría lo que estuviera en sus manos para evitar que en los años siguientes pudieran salir expulsados del país: debían estar alerta. El misionero aseguró que la situación política seguiría estable hasta que se aproximaran las elecciones para presidente en 1876.⁷¹⁷

Sin embargo, el país se enfrentaba ya a una frágil y dudosa situación política, obligando a que los misioneros y demás extranjeros se plantearan dejar la nación mexicana. El Sr. Kimball, cónsul americano en Zacatecas aseguró que dejaría la ciudad: no esperaba arriesgar su vida ni la de su familia en caso de que hubiera una revuelta, moción que secundaron otros por el temor de que sucediera algo y no tuvieran tiempo de huir. La ruta que éste recomendaba para salir del país era la de Matamoros, pues la consideraba más segura en comparación a la que llevaba hacia México, ya que era más fácil cruzar de Matamoros a Estados Unidos, que llegar hasta el puerto y tomar un barco.⁷¹⁸

Hasta entonces, los movimientos que confirmaban los rumores de una posible revolución eran los de un levantamiento de dos mil hombres en Morelia, además de que un periódico de México afirmó que una facción del partido liberal opuesto a Lerdo se uniría al partido clerical, para iniciar una revolución. Los movimientos semejaban más a una guerra religiosa por la cantidad de ataques dados a las diferentes denominaciones protestantes; estos

⁷¹⁷ PCBFM, MCR, “Henry Clifton Thomson”, enero 8, 1875. Vol. 52, no 7; “H. C. Thomson a la Junta”, febrero 28, 1875. Vol. 52, no. 13

⁷¹⁸ PCBFM, MCR, “H. C. Thomson a la Junta”, febrero 28, 1875. Vol. 52, no. 13; “Maxwell Phillips a Rev. W. Eddie”, marzo 1, 1875, vol. 52, no. 14

hechos preocupaban a los misioneros debido a que, en caso de que estallara una revolución, podía ser tan explosiva que terminaría con todo el trabajo hecho en el país.

En lugares como Acapulco, Cuernavaca y Dolores Hidalgo se habían dado asesinatos y diferentes movimientos. En el último caso, un cura había dado un violento sermón en contra las leyes de Reforma provocando que los feligreses enardecidos salieran de la Iglesia directo a atacar a los liberales: asesinaron a siete e hirieron a once.⁷¹⁹ En Zacatecas, los sacerdotes que no podían responder a los argumentos que los protestantes publicaban en el periódico, comenzaban a hacer predicaciones violentas en su contra; por lo que las autoridades se encontraban en alerta, dando la sensación de falsa tranquilidad a los misioneros.

Maxwell Phillips escribió al reverendo W. Eddie, para comunicarle que se uniría temporalmente al servicio militar y se enlistaría en alguna compañía para poder acompañar a los conversos. Éste consideraba que su participación sería menos ofensiva para otros, aunque también era consciente que por ser extranjero se le impediría su intervención por el gobierno y por la Junta; así que proponía que, de ser posible, se reforzaran otras misiones como la de Chile o cualquier otro lugar de habla hispana.⁷²⁰

4.4. Espacios de culto protestante. Entre lo tangible y lo etéreo

Tras el arribo de las diferentes misiones con alguna denominación cristiana a México en 1872, comenzó a gestionarse la compra de espacios que pudieran servir como templos protestantes. O bien, se buscaron espacios que ya habían sido dedicados al culto religioso previo a la desamortización, de los que parecía ser más económica su adaptación a la construcción de nuevos.

⁷¹⁹ PCBFM, MCR, “Maxwell Phillips a Rev. W. Eddie”, marzo 1, 1875, vol. 52, no. 14

⁷²⁰ Ídem.

A partir del establecimiento formal de las congregaciones -metodistas, congregacionales, presbiterianas o bautistas-, empezaron a diferenciarse los templos protestantes en comparación a los católicos en México. En Zacatecas se contaba con un espacio dedicado al culto evangélico desde finales de la década de los sesenta, el cual se había construido gracias a las aportaciones de la misma congregación y simpatizantes de la misma: su estructura, aún basada en el concepto de las edificaciones católicas, resaltaba por ser un edificio de culto no católico.

Los misioneros establecidos en Zacatecas después de 1872, pertenecientes a la Iglesia presbiteriana, contaban desde 1853 con un fondo establecido por la Asamblea General para la construcción de templo entre las diferentes congregaciones que aún eran débiles.⁷²¹ Esta asociación se llamaba: “los fideicomisarios del fondo de erección de iglesias, de la Asamblea General de la Iglesia presbiteriana en los Estados Unidos de América”, la cual se conformaba por una Junta de nueve miembros, cuatro de ellos ministros y otros cinco ancianos (*presbyters*), todos bajo el cuidado de la Asamblea General establecida en Nueva York. Mientras tanto, la Junta podía apoyar con un préstamo para la construcción de un templo en caso de existir condiciones que aseguraran el pago en su totalidad de la deuda o, si fuera el caso, de manera parcial. Los préstamos se harían en caso de que la Asamblea General o la misma congregación no pudieran asignar lo suficiente para la construcción de su edificio.⁷²²

Cada Sínodo debía contar con un Comité de Extensión de la Iglesia, a través del cual se harían las solicitudes, que contuvieran:

ubicación de la casa o sitio para su erección, el número de familias o personas unidas a la congregación, o que proponen unirse en la construcción de una casa o culto, la descripción de la casa que proponen construir, con su costo

⁷²¹ PCUSA, RG, no. 43, Box. 1, “Church erection plan”, Agency: Presbyterian Church in the U.S.A. Subagency: Board of the Church Erection.

⁷²² Ídem.

estimado y probable, o la descripción y el costo de la casa y el terreno propiedad de la congregación, la cantidad de suscripciones confiables que se han obtenido y cuánto se ha pagado al respecto, la cantidad de medios disponibles que posee la congregación, si los hay, si la congregación está endeudada, y si es así, a qué cantidad, y cuándo se debe pagarla, y también cualquier otro hecho que pueda ayudar al Comité del Sínodo a juzgar por la aplicación.⁷²³

Además, para contar con el apoyo la solicitud debía ir acompañada del título del lote o de la casa donde se pensaba construir, comprobando que correspondía a la congregación; además de estar libre de gravamen legal y responsabilidad. Por otro lado, la Junta no podría dar ningún préstamo o donación, a menos que la congregación tuviera honorarios simples y libres de todo gravamen legal. Tampoco se haría ningún préstamo para el pago de deudas, excepto la que se hubiera contraído dentro de un año anterior a la construcción de un lugar de culto.⁷²⁴

La cantidad que podía prestar la Junta nunca sería más de un tercio de la cantidad contribuida para la casa y el lote, ni más de cien dólares; además, en caso de que se diera una donación ésta no habría de superar los doscientos dólares o superar un cuarto de la cantidad contribuida por su casa y lote. Las donaciones dentro de los límites de cualquier Sínodo, nunca serían más de una cuarta parte de la cantidad asignada a ese Sínodo.⁷²⁵

Conociendo estos reglamentos se pueden apreciar los problemas y preocupaciones que el ministro Paul Pitkin resaltó durante su estancia en Zacatecas, sin embargo, para la congregación de Villa de Cos el espacio no era un problema debido a que contaba, con uno propio donde llevaba a cabo el trabajo evangélico. Por lo que no contaba con una adscripción religiosa que definiera su organización y tipo de culto.

⁷²³ Idem.

⁷²⁴ Idem.

⁷²⁵ Idem.

Igualmente, la referencia que hizo este misionero sobre la posibilidad de que los congregados dieran una aportación, por mínima que fuera, se debía a la reglamentación para la construcción de iglesias. Ésta especificaba para el caso estadounidense que la sociedad debía pagar un centavo por semana, mientras que un miembro por cada diez recaudaba la cooperación y la entregaba a la Asociación. Sin embargo, aunque el plan para este ministro parecía sencillo, vino el desencanto cuando entendió que la situación económica de la región no era la misma que en Estados Unidos.⁷²⁶

Este principio de cooperación por parte de los feligreses fue retomado de la Iglesia católica, sobre la que decía el reglamento:

Es tan completamente organizada, es tan vital en cada parte de su sistema, emplea tan económicamente todo su poder de trabajo que su acción es como la de las leyes de la naturaleza. Crece a medida que la hierba crece o la miríada de hojas de los árboles. Crece en verano e invierno, en el sol y en la tormenta, en tiempos de paz y durante la confusión de la guerra. Crece mientras los hombres duermen.⁷²⁷

Aun cuando se retomaba parte de planeación católica, también se criticaba cómo ésta usaba a su favor la organización política y sistema escolar de la Unión Americana: con el uso de ferris y ferrocarriles para su trabajo evangelizador. El trabajo misionero y formación de iglesias protestantes en México estaba basado en el proceder de los católicos en Estados Unidos, quienes consideraban que su iglesia tenía gran poder; incluso para subsidiar las agresiones.⁷²⁸

El *Manual para la Erección de Iglesias Presbiterianas* citaba una nota del Sr. Parton, publicada en el periódico *Atlantic Monthly*. Parton se decía sorprendido por la rápida

⁷²⁶ PCUSA, RG, no. 43, Box. 1, "Manual of Church erection. Presbyterian Church in the United States of America" 1868, Agency: Presbyterian Church in the U.S.A. Subagency: Board of the Church Erection.

⁷²⁷ Ídem.

⁷²⁸ Ídem.

adquisición que habían hecho los católicos de una gran finca, levantando preocupación pública por no saber qué iban a hacer en ella. Siete décimos de sus miembros estaban exentos de pagar impuestos a la renta por tener ingresos menores a mil dólares al año, lo que la ponía en ventaja sobre las demás iglesias: sus feligreses podían aportar dinero para la operación de sus templos.⁷²⁹

Los presbiterianos veían con asombro la organización de los católicos, por contar además con mejores mapas que señalaban zonas al oeste del Misisipi y que marcaban las rutas de la línea del ferrocarril del Pacífico. Uno de estos mapas los había visto un estadounidense en Roma, el cual señalaba los puntos donde se reuniría un asentamiento de naturales y una nota que advertía la importancia de estos. La inversión que estaba haciendo la comunidad católica en la región menos poblada, era de quinientos dólares; sin embargo, consideraban que en veinte o cincuenta años, tendrían un valor de cien millones.⁷³⁰

La postura que marcaban los presbiterianos sobre el crecimiento que tenía el catolicismo en su país era similar a la que tomarían los mexicanos años más tarde. Los estadounidenses señalaron las ventajas que tenían sobre los católicos pese al gran número con que los superaban. Consideraban que los católicos no eran ni más agudos ni más inteligentes que el promedio de los laicos protestantes: se encontraban atrasados en temas de secularización, lo que para estos protestantes tenía visión a futuro. Para ellos, el católico era un simple trabajador que construía los ferrocarriles que habían proyectado los capitalistas protestantes contando, según decían, con el pronóstico del negocio, el cerebro y el dinero de su lado.⁷³¹

⁷²⁹ Idem.

⁷³⁰ Idem.

⁷³¹ Idem.

El interés primordial del católico irlandés estaba en su país, así como en adaptarse a sus instituciones y necesidades. De manera que la Iglesia ocupaba gran parte de sus pensamientos y afectos, evitando que se adaptaran al ingenio de los Estados Unidos; lo que les dejaba en desventaja del hombre protestante que planeaba su vida y la de sus familias. A la “ambición” del Papa sólo le importaba la conquista de un sistema que pudiera ser llevado a cabo en Austria o en Oregón.⁷³²

La acción que tomó la Iglesia presbiteriana, fue la de crear templos o casas de Dios que fueran atractivas, aunque fueran pequeñas y baratas, considerando el poco ingreso de sus congregaciones. Para lograr tal cometido, debía tenerse buen conocimiento de la arquitectura como lo hacían los de la iglesia episcopal de quienes se esperaba tomar un modelo.⁷³³

La propuesta no era alcanzar un alto sentido estético; sino que, tras evitar la pompa, se pusiera atención en el amor propio de la beatitud. Con lo cual se podía acercarse más a la naturaleza moral aun cuando no pudieran sustituirla. Las sugerencias que hacían para la construcción de estos templos eran:

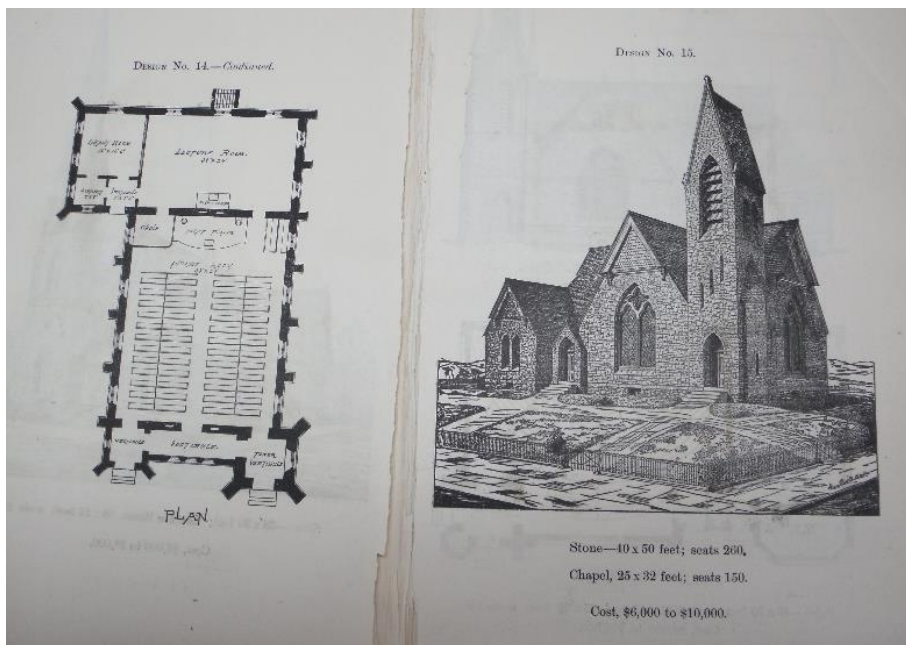
1. Si tiene poco que invertir, estudie con más ahínco para aprovecharlo al máximo, primero, en la comodidad y, segundo, en el gusto.
2. Seleccione una buena ubicación, primero con la conveniencia, pero no solo. Debe ser central, pero aislado, es lo que se debe ganar si es posible. Sobre todo, la localidad debe estar limpia, con el aire más dulce y puro que los cielos ofrecen. Un lugar de árboles y una sombra acogedora es mejor que un césped desnudo, reseca al sol, y por su propio aspecto solo conduce a la gente a la sombra de sus casas.
3. Las mismas tablas pueden convertirse en asientos sencillos o en existencias preocupantes, y con los mismos fondos los arreglos interiores pueden hacerse cálidos y atractivos en su tono, o tan fríos como la nieve. Y recuerde que el niño más pequeño de la escuela sabática verá la diferencia, al menos inconscientemente lo sentirá.
4. Mucho se puede hacer de árboles y arbustos. Tenemos en mente un hermoso jardín de la iglesia, que se inclina hacia la calle con una o dos terrazas, y toda la parte superior está rodeada por uno o dos grandes árboles viejos. Otro tiene

⁷³² Idem.

⁷³³ Idem.

un césped nivelado, pero se acerca por sinuosas avenidas de árboles de hoja perenne.⁷³⁴

Teniendo estos datos como base para la construcción de las iglesias protestantes en Estados Unidos, comprendemos porque se intentaron reproducir en México. Su estilo se debió a la interpretación religiosa que se oponía a la católica, así como a las cuestiones económicas de las congregaciones que no se comparaban a la población de la iglesia romana, que se traducían en mayores ingresos.



4.4.1. La Iglesia presbiteriana y su espacio en Zacatecas

Bajo la premisa de dedicar los templos a la oración, predicación o estudio de la palabra e instrucción de cosas espirituales, se criticaba a los templos católicos por su apariencia costosa. Según esto, se hacía creer a los feligreses que por estar en un espacio amplio el culto era mejor. En cambio, para el cristiano protestante, el aumento de las excentricidades lo alejaba de la espiritualidad y pureza. Por esta razón se pedía a los nuevos cristianos que

⁷³⁴ Idem.

consagraran los espacios “al servicio y a la gloria de aquel que ha dicho: ‘mi casa, casa de oración será llamada’”.⁷³⁵

Mientras tanto, el vital interés que mostraron los cristianos nativos para el conocimiento del Evangelio permitió a los misioneros obtener nuevos simpatizantes entre los círculos liberales, que no estaban del todo comprometidos con la causa. Sin embargo, la organización e interés mostrado por estos cristianos no fue la misma que Paul Pitkin observó al interior de la Junta misionera. Al tiempo que informaba sobre el trabajo realizado, también advertía sobre las necesidades y escasa economía a la que se enfrentaba él y los conversos. Lo que se reflejaba en el impedimento para el desarrollo de un mejor trabajo misionero y la posible construcción de nuevos espacios dedicados al culto. Las respuestas de la Junta le parecieron siempre insuficientes y negativas, haciéndole pensar en que la Junta no tenía una verdadera intención de ocupar ese espacio.

Como podrá verse, la arquitectura que proponían los presbiterianos para la construcción de sus iglesias no se vio rápidamente expresada en México. Como ya se dijo, el primer templo protestante hecho en Villa de Cos mantuvo la estructura de los templos católicos: otros centros religiosos desamortizados fueron ofrecidos a las misiones; o bien, fueron éstas las que los pidieron al gobierno argumentando que debían hacer cumplir las leyes y darles un sentido democrático, al distribuir los espacios entre los romanistas y protestantes. Por esta razón, algunos dirigentes pidieron que se les otorgara un lugar que ya hubiera sido dedicado al culto católico; por su parte, algunos cristianos conversos buscaron a través de la ley hacerse de un edificio y mantener la idea de construir una iglesia nacional sin la necesidad de pedir dinero a los extranjeros.⁷³⁶

⁷³⁵ Rev. Thomas F. Wallace, *El faro*, T. I. Ciudad de México, mayo 1885, no. 1. p. 35

⁷³⁶ Bastian, J. P., *Los disidentes...* op. cit., p. 50

Previo a quedar establecido el espacio para la congregación evangélica en Cos, las primeras reuniones se llevaron a cabo en casas particulares como la de Juan Amador, quien en sus inicios encabezaba a un grupo de 25 personas que formaban parte de su círculo cercano, mismo que fue creciendo hasta sumar casi 100, obligándoles a buscar espacios más grandes hasta la construcción de su propio templo.⁷³⁷ No hay que dejar de lado que el fortalecimiento y crecimiento de esta congregación se debió en un primer momento al apoyo de los agentes bíblicos en Nueva York; en un segundo momento a los misioneros y comunidad presbiteriana de Filadelfia, los que en el afán de ver crecer la obra evangélica tuvieron la disposición de enviar más que apoyo humano.

El Dr. Prevost se convirtió en el mediador entre las diferentes agencias norteamericanas y Juan Amador, pues había sido desde un inicio el contacto entre la congregación de Cos y las iglesias norteamericanas: fortaleció las relaciones endógenas y exógenas. Para Prevost, el templo católico de la Villa era un edificio sin tanto ornamento como los acostumbrados: pequeño como el de las haciendas donde acostumbraban adorar a sus dioses y usar el suelo como camposanto; los ricos y sacerdotes eran los únicos que podían ser enterrados dentro. En estos templos, dijo, rara vez tenían un buen gusto: el altar estaba decorado con oropel, tenía bordados en encaje barato y las paredes se armaban con pinturas grotescas.⁷³⁸

Cercano al templo católico había comenzado a construirse un edificio dedicado al culto evangélico. El mismo Prevost se había dedicado a buscar apoyos para poder llevarlo a cabo: los encontró entre simpatizantes zacatecanos y no entre misiones extranjeras. La construcción se encontraría justo en el intermedio de una calle que guiaba hacia las dos plazas

⁷³⁷ “El Sr. Juan Amador” El Faro, 1 de marzo de 1902, p. 1

⁷³⁸ PCBFM, MCR, Prevost. Enero 24 de 1873, vol. 51, no. 56.

principales del lugar. La edificación dio inicio en 1869 y terminó en junio de 1870, cuando se dio formal apertura. El templo tenía paredes de piedra, techo de madera, cuatro ventanas amplias en cada uno de sus laterales, paredes lisas y blancas: sin pinturas y esculturas, cumpliendo, según Severo Cosío, con las reglas establecidas en el Evangelio.⁷³⁹ En su interior contaba con una mesa sobre la plataforma de piedra que servía como púlpito y escritorio de lectura en voz alta. El espacio tenía capacidad para 300 personas aproximadamente, haciéndole pensar al Dr. Prevost que era el primero expuesto en el país para el culto protestante.⁷⁴⁰

El día de la inauguración, los asistentes alcanzaron aproximadamente quinientas personas, más las que se quedaron fuera de la puerta. Aunque la mayoría fue respetuosa, sólo se presentó un altercado con un ebrio que entró con su caballo hasta el interior del templo, cuya falta fue corregida por la autoridad local tan pronto fue avisada.⁷⁴¹

En la apertura del templo, la congregación entonó cantos y el ministro leyó algunos capítulos del Evangelio. Posteriormente, Elías y Juan Amador tomaron la palabra en el servicio matutino. Genaro R. de Chávez y José María León Bravo lo hicieron por la noche: su intención era dar un mensaje que expresara “las causas que han conducido a la reforma religiosa, el deber que pasa sobre los cristianos que se comprometen a seguir la ley del Salvador”; así como exhortar a la comunidad evangélica a que mostrara tolerancia para sus adversarios.⁷⁴²

⁷³⁹ Severo Cosío, “Apertura de un templo protestante”, en: *La Antorcha Evangélica*, T. 1. Núm. 43, 16 de junio de 1870.

⁷⁴⁰ PCBFM, MCR, Prevost. Enero 29, 1873, vol 51, no. 59.

⁷⁴¹ Severo Cosío, “Apertura de un templo protestante”, en: *La Antorcha Evangélica*, op. cit.

⁷⁴² Ídem.

En comparación a Villa de Cos, la ciudad de Zacatecas mostró mayor dificultad para establecer un espacio dedicado al culto evangélico: primero, porque la cantidad de creyentes era grande y debía buscarse un espacio amplio; segundo, porque en la capital contaban con más presión del clero católico. Hasta entonces contaban con un salón donde se reunían tres veces por semana.⁷⁴³ Las intenciones eran crear un punto de encuentro entre las diferentes congregaciones zacatecanas y de los estados vecinos; por ello, se buscaba un lugar espacioso.

Algunos simpatizantes que trabajaban en gobierno estaban interesados en que se solicitara una de las iglesias que habían sido desamortizadas. El gobierno ofrecía “La Santa Escuela”, ubicada en una zona céntrica y con capacidad para aproximadamente 1000 personas. El costo estimado para construir la Iglesia era de \$15,000 dólares.

En lo que se definía la compra, la Sra. Perkins de Filadelfia encabezó un grupo de mujeres comprometidas con la labor evangélica. Comenzaron una campaña para la recaudación de fondos que pudieran ayudar con la compra de ese edificio; sin embargo, la compra nunca se concretó.⁷⁴⁴

Hasta 1882 se logró tener un espacio en el antiguo templo de San Agustín, mismo que había sido usado para el culto romanista. En esa fecha fue consagrado para la adoración de Dios, provocando mayor odio entre los católicos y “la Santa Madre Iglesia católica Romana Moderna”. Sin embargo, según Edward M. Haymaker, el templo ya había sido dedicado para usos viles sin que la Iglesia católica pronunciara ninguna inconformidad o en defensa del

⁷⁴³ PCBFM, MCR, Maxwell Phillips, 1875, vol. 52, no. 4

⁷⁴⁴ PCBFM, MCR, “Maxwell Phillips a Rev. Dr. Ellinwood y otros miembros”, mayo 21, 1874, vol. 51, no. 17; “Maxwell Phillips a Rev. Dr. Ellinwood”, diciembre 26, 1873, Vol. 51, no. 141; Maxwell Phillips, reporte anual, diciembre, 1875, vol. 52, no. 4

espacio. Hasta que fue destinado a la oración en manos de los protestantes, los católicos se hicieron escuchar a través de una manifestación, evocando su caridad cristiana⁷⁴⁵.

Para 1883, en el mes de mayo se organizó el Presbiterio de Zacatecas y, por orden del Sínodo de Pennsylvania, se dividió en dos: uno se llamó Presbiterio de México y el otro de Zacatecas; organizándose después el de Tamaulipas.

Cuando por fin la Sociedad Misionera Presbiteriana de los Estados Unidos pudo constatar que la labor evangélica era próspera y bien establecida, decidió comprar el inmueble el primero de noviembre de 1885. Adquirió el templo y sus habitaciones contiguas: los gastos de compra más los de reparación del edificio ascendían a \$30,000 aproximadamente⁷⁴⁶.

Además de los gastos hechos por la compra, se creó un fondo para sostener el sueldo de un ministro mexicano siempre y cuando diera una aportación semanal. La propuesta sobre la creación del fondo fue una petición hecha por cristianos mexicanos “discutida por los miembros principales de la Iglesia, presentada después a la congregación entera por los ancianos y, finalmente, adoptada por unanimidad”. A los creadores del fondo les sorprendió que fueran incluso los cristianos más pobres quienes decidieran dar una aportación. Uno de los que dieron pie al movimiento dijo: *somos pobres, pero somos muchos*. La esperanza que guardaban estos organizadores era la de ver que la Iglesia mexicana llegara al “estado adulto”; o bien, de ser independiente de los fondos americanos, al igual que de sus ministros y gobernarse a sí misma. Por lo pronto agradecieron a la sociedad misionera del norte por

⁷⁴⁵ Edward M. Haymaker, El Faro, “Triunfo evangélico significativo alcanzado en Zacatecas”, T. II, 1 de enero de 1886, no. 1., p. 6

⁷⁴⁶ Ídem; “El Presbiterio de Tamaulipas”, El Faro, T. I. Ciudad de México, mayo de 1885, p. 39

conducir la organización eclesiástica hasta que pudiera seguir sola. En el año de 1885 se inauguró el templo evangélico de Fresnillo.⁷⁴⁷

Tras haberse conformado los Presbiterios de Zacatecas y Tamaulipas, se llevaron a cabo reuniones anuales donde se daba cuenta de los avances de las sociedades misioneras y su labor en las iglesias del Presbiterio. Se tomaron decisiones administrativas y de organización eligiendo al presidente del Presbiterio, ocupante del Santo Ministerio y demás puestos. Los puntos debatidos debían estar en conformidad con el espíritu del Evangelio y de la mano con los principios del republicanismo.

En febrero de 1885, la sesión anual se festejó en San Luis Potosí debido a que pertenecía al presbiterio de Zacatecas, donde el reverendo M.E Beall era el presidente. En enero de 1886, se celebró la reunión del Presbiterio zacatecano en el templo de San Agustín, con un sermón a cargo del presidente reverendo M. E. Beall, entonces ministro de Saltillo. Al día siguiente fue electo el nuevo presidente, el Rev. Don Jesús Martínez de Fresnillo, y como prosecretario el Rev. Beall; el Sr. Gregorio García fue recibido como candidato para el Santo Ministerio. Entre los acuerdos, se estableció que cada pastor de cada iglesia tuviera un libro donde se apuntara todo acontecimiento acaecido en su congregación; “cada consistorio también registrara en un libro todos sus actos, debiendo ambos ser presentados al Presbiterio en cada una de sus reuniones para su aprobación”. También se estableció que en todas las iglesias “antes de elegir ancianos gobernantes, se leyera por el pastor la parte del libro del gobierno referente a este asunto”, de manera que fueran elegidos de modo adecuado. Además se pidió traducir el último Libro de Disciplina para que fuera añadido a la nueva edición de la Confesión de Fe.⁷⁴⁸

⁷⁴⁷ Rev. Thomas F. Wallace, El Faro, T. I. Ciudad de México, mayo 1885, no. 1 p. 35

⁷⁴⁸ “El Presbiterio de Zacatecas”, El Faro, T. II. Ciudad de México, enero 1886, no. 1.

Sobre el sostenimiento de las iglesias, propusieron que cada una de ellas hiciera uso de todos los medios lícitos para poder mantenerse a sí mismas. Entonces, se hizo una carta pastoral que circuló entre los miembros de cada congregación. A la clausura, se ordenó a Luis Amaya como nuevo hermano evangelista⁷⁴⁹.

Los asistentes a esta reunión fueron:

Ministros	Iglesia
Thomas F. Wallace	Zacatecas
Eduardo M. Haymaker	Zacatecas
David J. Stewart	San Miguel de Mezquital
A.J. Martínez	Fresnillo
Mariano E. Beall	Saltillo
Brígido A. Sepúlveda	Monclova
Issac Boyce	Monterrey
Carlos C. Abeyro	Tlaltenango
Henry Clifort Thomson	San Luis Potosí
Miembro corresponsal del Presbiterio de la Ciudad de México	
H. W. Brown	San Luis Potosí
Anciano	
Juan López	Zacatecas
Licenciados	
Luis Amaya	San Pedro de la Laguna
Luis Díaz Flores	Parras
Hilario Tamez	Allende
Manuel Treviño Garza	Saltillo
Los que se hallaron ausentes de la sesión fueron los Licenciados:	
Pánfilo Prieto	San Luis Potosí

⁷⁴⁹ Ídem.

Lázaro Burnes	S. Pedro de la Laguna
Pablo Mireles	Lerdo
Guadalupe Tamez	Monterrey
Crispín Treviño	Saltillo

El reporte del evento señaló que “ningún ministro de este Presbiterio estaba ausente y, los licenciados que no asistieron, fueron detenidos en sus casas por motivos poderosos y contra su voluntad”.⁷⁵⁰

Estas reuniones nos permiten visualizar cuáles eran los puestos; además de los nombres de quienes los ocupaban. Al año siguiente, la reunión fue en Saltillo, y la de 1888 en Villa Lerdo. El propósito era destacar los puntos establecidos; pues, según se aprecia, los puestos iban rotando entre quienes conformaban el Presbiterio.⁷⁵¹

⁷⁵⁰ Ídem.

⁷⁵¹ Ibid, marzo 15 de 1887. P. 45

5. Hacia la construcción de una moralidad cristiana. El tránsito a la conversión.

Hasta la primera mitad del siglo XIX, México se había conformado como un país de homogeneidad religiosa, es decir, que el total de su población se apegaba a la Carta Magna de 1824 y mantenía a la religión católica como única y protegida por el Estado. Este *ethos*⁷⁵² o sistema religioso, se había encargado de unificar a la población desde la época colonial a través de la simbología religiosa que también era utilizada en los rituales cívicos.

Se puede decir que entonces había un sistema moral homogéneo donde la población compartía, entendía y era parte de un mismo código religioso que defendía ante cualquier cuestionamiento; quienes no lo hacían, corrían el riesgo de ser señalados por sus carentes valores morales. Para Émile Durkheim, “la religión es el factor decisivo que mantiene unidos a los hombres, es decir, la religión es el elemento decisivo de *cohesión social*”.⁷⁵³

Como se ha dicho, durante la primera mitad del siglo XIX se mantuvo la creencia de que la religión católica era el elemento unificador de la nación, de manera que, quien salía de ella pasaba a ser un paria o un inmoral por no compartir los mismos valores sociales y religiosos. Ante estos supuestos, el cuerpo eclesiástico de la Iglesia católica se mantuvo con el estandarte de la educación espiritual y moral en una sociedad que poco cuestionaba sus acciones.

La Iglesia establecía normas de conducta y preceptos morales, cumplía con una función social y política al preservar el orden público y, al reunir a los diferentes sectores de la población; sin embargo, iniciada la segunda mitad del siglo XIX comenzaron a quebrantarse los lazos morales que la unían. Surgieron grupos liberales que pugnaban por

⁷⁵² Entiéndase por *ethos* al sistema de símbolos y comportamientos, aprendidos y compartidos en una misma sociedad, los que no necesariamente son racionalizados.

⁷⁵³ Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, España, Alianza, 2014, p. 14

una nueva moralidad cívica, mientras los disidentes al catolicismo evidenciaban los vacíos morales que debían ser corregidos.

Así, los misioneros protestantes pretendieron moralizar a los disidentes mediante la lectura del libro sagrado –la Biblia- en espacios privados que formarían nuevas esferas sociales; igualmente, se apegaban a las leyes cívicas que favorecían la construcción de una sociedad secular pues, según

la moralidad cristiana diferenciada de sus preceptos fundamentales, siempre ha insistido en que todos deben ocuparse de sus propios asuntos y que la responsabilidad política constituía una carga, tomada exclusivamente en beneficio del bienestar y salvación de quienes se liberan de la preocupación por los asuntos públicos⁷⁵⁴.

A través de la difusión del Evangelio, los misioneros buscaban reorganizar un sistema religioso que –según ellos-, se encontraba en desorden por el desconocimiento de las escrituras y la idolatría de imágenes, por ello pretendía “sistematizar y moralizar las prácticas y las representaciones religiosas”. Al moralizar una comunidad, también se lograba la conversión y se creaba comunidad o iglesia, pues comenzaba a compartirse el mismo sistema entre los fieles y sus sacerdotes.⁷⁵⁵

La moralidad se convirtió en una de las herramientas utilizadas para transmitir el comportamiento que debía poseer aquel que siguiera el Evangelio, diferenciándose así de los católicos. En este apartado se pretenden analizar algunas de esas acciones tomadas por los disidentes y misioneros para lograr su conversión, por ejemplo, la educación en primeras letras permitió que se congregaran nuevos sujetos interesados por la lectura bíblica,

⁷⁵⁴ Arendt, Hanna, *La condición humana*, op. cit., p. 79

⁷⁵⁵ Bourdieu, P., *Génesis y estructuras del campo religioso*, op. cit., p. 40,46

permitiendo que se fomentara la instrucción en el comportamiento cristiano creando un eco en la conducta cívica.

5.1. La moralidad zacatecana, entre lo religioso y lo cívico.

Pese al monopolio religioso y control que tenía el clero católico entre la población mexicana, Juan Amador ya había mencionado el distanciamiento entre los sacerdotes y la población rural, a sabiendas de que podían proliferar ideas subordinadas y poco racionales, pues la ausencia de eclesiásticos que guiaran el camino de sus feligreses permitía que encontraran en las supersticiones respuestas que la Iglesia no les daba. Por su parte, Severo Cosío aseguraba que el espacio rural no sólo se encontraba aislado de eclesiásticos, sino también de la sociedad y medios civilizados. Cuando alguien buscaba bautizar a un niño debía trasladarse varias leguas hasta encontrar una capilla con sacerdote de planta y pagarle por lo menos dieciocho reales. Cuando crecía, no podía recibir mayor educación religiosa que la que había recibido los padres o abuelos, quienes le enseñaban a persignarse y algún rezo sin que tuviera un principio religioso o moral que se estableciera en su memoria.⁷⁵⁶

Según Bourdieu, el flujo de ideas y colectividades que transitaban por las ciudades permitía que surgieran personajes conocidos como “clérigo ciudadano”; en la ausencia de un cuerpo sacerdotal hierocrático encargado de interiorizar y racionalizar el fenómeno religioso.⁷⁵⁷ Empero, el surgimiento de este personaje también pudo darse en la zona rural: como el caso de Juan Amador, quien se vio respaldado por la ley liberal y la racionalización religiosa que le permitió convertirse en un sujeto secularizado con capacidad de criticar y evidenciar las faltas cometidas por el cuerpo eclesiástico. Cuestionó las relaciones políticas

⁷⁵⁶ Severo Cosío, “Cuadros de costumbres. El aislamiento en el campo, considerado como una de las causas esenciales que conducen al crimen”, en: *El Defensor de la Reforma*, T. IV, 1 de febrero de 1868, Núm. 200.

⁷⁵⁷ Bourdieu, P., op. cit., p. 51

y económicas de la Iglesia católica, así como el comportamiento “libertino” alejado de la práctica moralizante que educaba con el ejemplo; además, denunció la distancia que mantenían con las zonas rurales en comparación con las ciudades.

Ante este panorama, el monopolio que guardaba el cuerpo eclesiástico enfrentaba dos problemas: el político y el social, que podían traducirse con el triunfo liberal. A partir de éste, el Estado intentó retomar el control y autonomía sobre el pueblo, separando poderes y haciéndose de otros que pudieran costear las movilizaciones: los individuos influenciados por el liberalismo tenían la capacidad de interiorizar sus creencias de manera distinta. Para el caso mexicano, estas críticas se entendían como un eco de la filosofía francesa y la relación de algunos liberales con extranjeros protestantes, que veían en la religiosidad mexicana un acto de idolatría y paganismo.

Mientras tanto, Juan Amador intentó implementar una nueva moralidad favorecida por el establecimiento de pequeñas congregaciones evangélicas o protestantes (sin denominación). Éstas comenzaron a generar desde sus espacios las críticas sobre la transformación que había vivido la religiosidad en México y que se podía ver en el comportamiento social. Para mejorarlo, era necesario predicar con el ejemplo a través de acciones buenas que, aunque formaran parte de la religiosidad, pudieran ser consideradas como ajenas a ella. Eran estos actos de carácter social los que podían tener un mayor impacto entre la población.

Al igual que Amador, Severo Cosío hizo lo propio al señalar la ausente vigilancia que tenía el clero sobre su grey, así como la proliferación de festividades religiosas no hacía más que fomentar la embriaguez, el lujo, el juego, la ociosidad y el escándalo. Eran los domingos los días que más licor se vendía, o bien, era el juego el que en muchas ocasiones costeara las fiestas. Por ejemplo: el juego era visto como un mal causante en las costumbres por

encaminar al hombre a la ruina: lo obligaba en su intento de recuperación a formar proyectos fraudulentos, llevándolo a quedar fuera de sí mismo “apostando su alma a Satanás cuando ya no le quedaba otra cosa”.⁷⁵⁸ Por su parte, la embriaguez era causante de avivar las pasiones o producir después embrutecimiento, que con el tiempo destruía familias y alejaba al hombre del trabajo. Las tabernas se convertían en “madrigueras” de malhechores “donde discuten sus proyectos y urden sus combinaciones entre el chasquido de los vasos y las botellas”.⁷⁵⁹

Entonces ¿cómo era posible que la población tuviera una moralidad bien establecida, si no había a quien tomar como ejemplo y mucho menos, quien diera a conocer el Evangelio? Por ello, debía prestarse principal interés en la difusión y conocimiento bíblico para que pudieran conducirse “al verdadero redil del buen pastor a las ovejas descarriadas que pastan venenosa hierva en campos extraños, conducidas por los esclavos [...] de Roma”, quienes motivaban el desprecio e insultos a todos los cristianos conversos.⁷⁶⁰ Por su parte, los misioneros tomaron como principal tarea la moralización de los conversos para hacerlos sentir integrados a la comunidad y, con esto, erradicar la idea de que una sociedad religiosa estaba solamente conformada por los sacerdotes.

Según el ministro Miguel L. de Aguado, la manera de hacer frente al clero católico que atacaba el avance evangélico era mantener la unidad que permitía combatir la incredulidad, indiferentismo e idolatría, con los que era influenciado el pueblo por sus sacerdotes. De igual manera, la unidad se veía reflejada en un primer momento misional con el trabajo que realizaban las diferentes congregaciones al distribuir la Biblia, considerada

⁷⁵⁸ Severo Cosío, “Causas que influyen en el aumento de los crímenes y detienen la abolición de la pena de muerte”, en: *El Defensor de la Reforma*, T. IV, 18 de febrero de 1868, Núm. 207.

⁷⁵⁹ Ídem.

⁷⁶⁰ De Aguado, Miguel L. “A nuestros muy amados hermanos en cristo de la Iglesia Presbiteriana de Woodland en Filadelfia, los hermanos bautistas independientes de la congregación de Villa de Cos: Salud y paz en nuestro señor jesucristo”, *La Antorcha Evangélica*, T. I. no. 2.

como el código de conducta que daba al pueblo mexicano las enseñanzas más humanitarias y libres. Al igual que el Estado, ésta era uno de los elementos moralizadores de una población altamente religiosa.⁷⁶¹

Aunque la población mexicana era devota, lograba percibir que estaba siendo dirigida por un cuerpo eclesiástico deficiente que hacía

nacer los abusos, las tendencias y descarríos que pesaban sobre el catolicismo. Conventos en que los hombres y las mujeres se aglomeraban separadamente para pasar una vida plácida y ociosa con pocas excepciones; [...] ansiedad y medios coercitivos para aglomerar riquezas.⁷⁶²

Esto dio por resultado una débil moralidad, visible en un pueblo incapaz de conocer siquiera el Evangelio por no entender el latín, forma en que eran leídas y oficiadas las misas. Lo único que había aprendido la población era a “rezar novenarios y devociones que muy poco influiría en su moralidad”, mientras que las procesiones públicas servían como muestra de devoción,⁷⁶³ a las que se dedicaba buena parte del jornal que recibían los mineros, como lo hacían también con las cofradías o fiestas religiosas. En vez de fundar cajas de ahorro que previnieran negligencias futuras, sin dejar de mencionar que muchas de éstas se debían al tiempo que dedicaban a beber en las tabernas.⁷⁶⁴

Por esta razón, los cristianos consideraban que la educación que recibían los más pobres era deficiente: su religiosidad era una mala interpretación por no tener la posibilidad de leer y entender las escrituras. En esta situación, la Iglesia católica utilizaba desde el púlpito su poder de influencia para condenar a todo aquel que recibiera o se dedicara a repartir las

⁷⁶¹ Ídem. “Aniversario de la Independencia”, *La Antorcha Evangélica*, T. I. No. 4, jueves 16 de septiembre de 1869.

⁷⁶² Ídem.

⁷⁶³ Ídem.

⁷⁶⁴ Severo Cosío, “Minería en el Estado”, en: *El Defensor de la Reforma*, T. IV, 23 de enero de 1868, Núm. 196.

biblias, bajo condena del perjuicio, difamación y calumnia; en contra de la reforma evangélica y de aquellos que la habían adoptado.

Aun así, misioneros y conversos se sirvieron de otros elementos para continuar con una educación moralizante, pese a las amenazas del clero católico. El periódico de la *Antorcha Evangélica* sirvió como herramienta para difundir una educación que iba más allá del Evangelio; les permitía conocer reglas de conducta a las que el cristiano debía adscribirse. Por ejemplo, Tomas M. Westrup, un agente bíblico y pastor de la Iglesia Bautista establecida en Monterrey, publicó en un impreso una nota referente al uso del tabaco: advertía cómo el alcohol no hacía más que incitar al vicio, por no tener ninguna aportación saludable o beneficio a la gracia de Dios. Era considerado como pecado, pues sólo servía para el agrado del hombre; por lo tanto, pedía a los simpatizantes “venced tal inclinación por más que os cueste. Si dudáis solamente de que sea un bien, lo seguro es abandonarle y con esto habréis alcanzado otra victoria más sobre la carne pecaminosa”.⁷⁶⁵

Los cristianos conversos encontraron en las Leyes de Reforma un refugio legal para expresar y difundir sus ideas; también para instalarse y hacerse de espacios donde pudieran llevar a cabo el culto, fueran nuevos o desamortizados. El registro civil les dio libertades que no hubieran podido antes: el matrimonio entre católicos y conversos, más las inhumaciones en cementerios sin la necesidad de ser católicos.⁷⁶⁶

Los avances cívicos que iban ganando los protestantes durante la década de los sesenta parecieron verse opacados por los diferentes movimientos armados y crisis que le sucedían, ralentizando también el trabajo de la difusión evangélica. Para protestantes

⁷⁶⁵ Tomas M. Westrup, “El Tabaco”, en: *La Antorcha Evangélica*, T. 2. Núm. 83, 23 de marzo de 1871.

⁷⁶⁶ “Dificultades, Revolución de Reforma, Nuestra Misión” en: *La Antorcha Evangélica*, T. I. No. 6, 30 de septiembre de 1869.

extranjeros y nativos, la política liberal había permitido atacar los vicios de un clero que nada tenía que ver con la iglesia primitiva, no contaba con tesoros, fueros o privilegios, donde tampoco podían ser sucesores de apóstoles, ni mucho menos, despertar pasiones en una sociedad inexperta con tal de conservar sus riquezas.⁷⁶⁷

Según la crítica de estos cristianos, el pueblo había convertido su religiosidad en algo volátil y superficial debido a la ignorancia y el apego que tenían a la tradición. Por ello, muchos habían marchado junto a las leyes de Reforma sin importar los diferentes sermones que el clero católico lanzara en contra de éstos.

Para entonces la sociedad se encontraba polarizada en una mayoría apegada a los usos y costumbres, frente a una minoría que se había apropiado de las libertades promulgadas en la constitución para demostrar, incluso durante el segundo imperio, su posicionamiento y su adhesión a la nueva normatividad en el territorio.

Los nuevos cristianos se cuestionaban por qué a México se le consideraba como un país puramente católico, si muchos de sus feligreses se habían separado en masa de la religión. También preguntaban por qué habían perdido la confianza en la Iglesia, que por tanto tiempo se mantuvo como guía moral y espiritual de una nación. La misión que tenían los conversos no era la de imponer una creencia, si no la de defender y dar a conocer el Evangelio, tanto como demostrar que las reformas cristianas no eran ese discurso negativo que se había implementado desde hacía siglos, sobre el que la Iglesia católica le sumaba adjetivos como aborto monstruoso, apóstata, etc. El cristiano esperaba apoderarse de la fuerza moral que ofrecía el Evangelio, hasta que éste se considerara parte de una comunidad que

⁷⁶⁷ Ídem.

buscaba establecer la justicia, la caridad y el bien; así como la conquista de las virtudes y felicidad sobre la tierra.⁷⁶⁸

La Antorcha Evangélica se encargó de dar un ejemplo que explicara los motivos por los que la población católica decidía disentir de esta religión culpando principalmente a la actitud de los sacerdotes. En su número 112 de 1871, narró cómo el hijo de un natural que recién se había convertido al protestantismo, llamó “totachi”⁷⁶⁹ al Sr. Sixto Castillo, sacerdote católico de Villa de Cos. El periódico señaló como insultos las palabras que el sacerdote dirigió al niño, quien fue reprendido a tal grado que lo corrió a los brazos de su madre, continuando con la actitud “colérica y prodigándole injurias indignas de un caballero, y más aun de un ministro del altar”.⁷⁷⁰

Según refiere el artículo, el cura sabía lo que hacía debido a que el acto lo realizó en un lugar público, esperando a que el esposo saliera en defensa de su esposa e hijo; pero, cuando esto pasó, el sacerdote aprovechó para también lanzarle insultos a la madre. El espectáculo fue tal que provocó a la población cercana a tomar partido; algunos hombres miembros de la congregación esperaban contener al sacerdote, provocando que otros golpearan con su arma a uno de ellos.

Sobre el acto, el autor agregó:

“¡Bien! ¡muy bien! ¡Sublime ejemplo de moralidad y mansedumbre evangélica! ¡Rasgo supremo de educación y del respeto debido a la sociedad! Y así se atreven estos señores a deturpar la conducta de los protestantes, atribuyéndoles todos los vicios y suponiéndolos susceptibles de cometer los más grandes crímenes. En efecto, nunca mejor que ahora se ha presentado la ocasión para que el pueblo ignorante se convenza de las malas entrañas e

⁷⁶⁸ Ídem.

⁷⁶⁹ Término que, según Jesús Acosta, el autor del artículo, utilizaban los indígenas para llamar con cariño a los sacerdotes.

⁷⁷⁰ “Escándalo. Rasgos de moralidad evangélica” en: *La Antorcha Evangélica*, T. 3. No. 112, 12 de octubre de 1871.

hipocresías de sus directores apostólicos: no hay duda de que practican al pie de la letra las doctrinas de nuestro Salvador”.⁷⁷¹

El autor del artículo se preguntaba ¿quién había obrado de manera correcta o incorrecta? Sobre el padre católico, aseguraba se había dedicado a injuriar e intentar asesinar al otro; según la nota, la excusa fue lo dicho por el niño y el conocimiento de su significado por parte del sacerdote. Lo que dio como resultado un mal ejemplo: el protestante sólo había intentado calmar la cólera del primero, recibiendo por respuesta un golpe. Sin embargo, tras la intervención policiaca, el sacerdote se dirigió a oficiar misa; después, fue a interponer su denuncia, resultando preso el hombre agredido y el sacerdote en libertad.⁷⁷²

La considerada “falsa moralidad” católica intentó ser demostrada y ejemplificada en diferentes situaciones a través de *La Antorcha Evangélica* que, se encargó de evidenciar las diferencias entre una y otra religión. Por ejemplo, denunciaban la moralidad aprendida del catolicismo y que se mantenía entre algunos integrantes de la congregación, de tal forma que cuando un comportamiento se salía de la norma cristiana, lo apuntaban como de tradición mexicana. Tal fue el caso de un diácono de la comunidad evangélica de Fresnillo, que dejó a su familia “por una pasión antigua con otra mujer de Chalchihuites; lo que fue visto como una mala acción convirtiendo al caso en uno provechoso para los consejos pastorales, pues “la gente estaba hundida en grupos de inmoralidad”.⁷⁷³

Por esta razón, antes de ordenar a los ancianos se les debía explicar la naturaleza y objetivos de la disciplina: debían ser los miembros más firmes y confiables por representar el honor de la Iglesia que encabezaban. Entonces, se reunieron para hablar del hermano que había huido: acordaron enviarle una carta que señalara el abandono que había hecho a su

⁷⁷¹ Idem.

⁷⁷² Ídem.

⁷⁷³ PCBFM, MCR, marzo 19, 1873, Vol. 51, no. 73

esposa y familia, mostrándole el mal que había causado y esperando que se presentara ante el ministro en el lapso de tres semanas. El documento fue firmado por todos.⁷⁷⁴

La labor que tenían diáconos, ministros y presbiterio debía ser un ejemplo para todos los feligreses; quien se dedicara a la predicación debían contar con “la más esmerada cultura”. Las dotes más preciosas de la sabiduría y del genio eran acciones que debían demostrarse en el púlpito. Además de contar con un trabajo alterno al oficio de la predicación; pues, si sólo tenía esta ocupación y le faltaba el entusiasmo evangélico, sería degradado al rango de simple mercenario.⁷⁷⁵

El trabajo que debían cumplir misioneros y ministros era el de lograr la conversión de las almas, rescatando “un espíritu inmoral de la ceguera de la codicia de las cosas mundanas, y transformarlo de gloria en gloria hasta asemejarlo a la imagen de Cristo”.⁷⁷⁶ De esta manera se comenzaba a entender la nueva moralidad, intentando dar vuelta a las conductas tradicionales que habían aprendido del clero católico, al que hasta entonces habían tachado de corrupto, buscando una solución y predicando con el ejemplo de las autoridades.

A mediados de 1871 sucedió un derrumbe en la mina de Quebradilla, momento para que los cristianos predicaran con el ejemplo: las familias de estos mineros habían “quedado en la orfandad y la miseria”. Por ello, Severo Cosío, Telésforo González Valle y Elías Amador crearon una comisión con el fin de recaudar fondos que permitieran ayudar a estas familias, extendiendo la invitación hasta Bañón, Pozo-hondo, Santa Clara e Illescas, comunidades vecinas a Cos. De tal forma que su intervención en actividades de hospitalidad daba muestra de una actitud “filantrópica”, que al mismo tiempo les hacía visibles ante un

⁷⁷⁴ PCBFM, MCR, noviembre 3, 1874, vol. 51, no. 184

⁷⁷⁵ “El púlpito, o sea, la predicación” en: La Antorcha Evangélica, T. 1. No. 10, jueves 28 de octubre de 1869.

⁷⁷⁶ Ídem.

pueblo católico que aún no sabía por dónde iban las intenciones de estos conversos; pero que bien podría ser una carta de presentación e invitación.⁷⁷⁷

Donativos hechos por integrantes de las congregaciones:

Bañón	Donativo
Francisco B. y Goitia	\$5
Juan N. Martínez	\$3
Felipe Robles	\$1
Jesús González Cabral	\$1
Rudecindo Burciaga	\$1
Narciso Pacheco	\$1
Rafael B. y Goitia	\$1
Cenobio B. y Goitia	\$1
Reyes Resendes	\$1
Presb. D. Rafael R. de Esparza	\$1
Presb. Francisco B. y Goitia, hijo.	\$1
Dña. Adelina B. y Goitia.	\$1
Carlota B. y Goitia	\$1
Sara B. y Goitia	\$1
Catorce personas más de a 50c.	\$7.
Total	\$27.00

Hacienda de Pozo- hondo	Donativo
Antonio Soto	\$30
Modesto Silva	\$2
J. M. Rosales	\$1
Teófilo Muñoz	\$1
Pablo Medina.	\$1
Juan E. Rosales	\$1
Marcial Espinosa	\$1
Narciso Medina	\$1
Pablo Domínguez	\$1
Rodrigo Bernal	\$1
Suma	\$40

Santa Clara	Donativo
José Inguanzo	\$4
Simón Ruíz	\$1
Rafael Nava	\$0.50
Antonio Rivas	\$0.50
Valente Moran	\$0.50
Antonio Hernández	\$0.50
Suma	\$7.00

Suscripción en favor de las familias pobres de los asfixiados en la mina de Quebradilla	Donativo
Severo Cosío	\$30
Ángela Montañez	\$4
Teresa Montañez	\$4
María de Jesús Montañez	\$3
María Concepción Montañez	\$3
Lorenzo Corsini	\$4

Rafael Escarcia	\$1
Jesús López.	\$1
Cipriano Pimentel	\$1
Juan R. de Chávez	\$2
Celso Moreno	\$2
Antonio Llamas	\$1
Manuel Gallegos	\$1
Presb. D. José Inés Luévano	\$10
Camilo Moreno	\$8
Ireneo Picon	\$0.50

⁷⁷⁷ “Donativos”, en: La Antorcha Evangélica, T. 2. Núm. 98, 6 de julio de 1871; Núm. 97, 20 de junio de 1871.

Bruno Negrete	\$0.25
Asunción Rodríguez	\$1
Lucio de la Cruz	\$0.50
Juan Rodríguez	\$1
Paulino Rodríguez	\$1
Carlos Sánchez	\$0.50
María Trinidad Genera	\$0.25
Manuel Elías	\$2
Timoteo R. de Chávez	\$1
Fulgencio Martínez	\$0.50
Marco Martínez	\$0.25
Victoriano Cárdenas	\$0.50
Jesús Pimentel	\$1
Jesús Genera	\$1
José M. León Bravo	\$1

Martín Muñoz	\$5
María Irene de la Torre	\$0.50
Jesús Delgadillo y hermanos	\$10
Ildefonso Macías	\$0.50
Victoriano Sánchez	\$0.50
Luis G. Elías	\$3
Mariano Ortega	\$1
José María Dávila	\$1
Pablo Moreno	\$1
Telésforo G. Valle	\$3
Juan Amador	\$3
Elías Amador	\$3
Congregación Evangélica	\$25
Total	\$143.75

De la misma manera que apoyaron a las familias de los mineros zacatecanos, lo hicieron después con damnificados por un huracán en Matamoros: perecieron muchas familias entre los poblados de Brazos, Santiago, Bagdad y Fronton. Mientras que el ferrocarril de Brownsville había perdido una suma considerable en su carga. En aquella ciudad y en Matamoros se dijo que el huracán derribó casas, al tiempo que destruyó los caminos que llevaban a Nuevo León.

A esta ayuda no sólo se sumó la congregación de cristianos conversos, sino también diferentes ciudadanos y católicos del estado. Por ejemplo: el gobernador del estado, el obispo de Zacatecas, la Escuela Municipal de Ojocaliente, empleados de telégrafos, el primer escuadrón del Estado, algunos ciudadanos de Fresnillo y las siguientes personas de Villa de Cos:⁷⁷⁸

Lorenzo Corciny	Feliciano Soto
María Jesús Montañez	Vicente R. Palacios

⁷⁷⁸ “Suscripción a favor de las Víctimas del huracán de Matamoros”, en: Diario Oficial del Gobierno del Estado núm. 310, 28 de diciembre de 1874.

Macedonio R. de Chávez.	Juan Amador
Pablo Moreno	Elías Amador
Manuel I. Moreno	Camilo Moreno
Manuel E. Alatorre.	
Celso Moreno	
Andrea L. de Nava	

El anuncio sobre los donantes se repitió en cada número durante el mes de noviembre y diciembre, esperando sumar cada vez más participantes. Lo que logró hasta enero del siguiente año, incrementando considerablemente la participación de trabajadores municipales de Zacatecas.

5.2. El impreso evangelizador. *La Antorcha Evangélica*.

Entre 1857 y 1869 los impresos tuvieron una función importante para la difusión de ideas liberales, la crítica al cuerpo eclesiástico, la propagación del Evangelio y de la moralidad cristiana. Como se ha mencionado, la participación de Juan Amador en la difusión de estas ideas fue central: comenzó con la crítica a través del *Sansculote* y otros folletos, hasta que fundó un periódico que, además de recorrer el país, circuló en otros, llevando a cabo un proselitismo que “provocó una positiva evolución religiosa”.⁷⁷⁹

Hay que mencionar que la revolución impresa que desató Amador desde Zacatecas no fue un acto individual y solitario. Hubo participación externa que motivó la divulgación de sus críticas e ideas; principalmente la imprenta que le regaló González Ortega, quien también había dedicado tiempo a la difusión de un periódico en Tlaltenango, Zacatecas. Otra

⁷⁷⁹ El Faro, junio 15 de 1896, p. 92

más fue la imprenta regalada por los miembros de la Iglesia presbiteriana en Filadelfia,⁷⁸⁰ relación establecida por la amistad que guardaba con el Dr. Prevost.

Juan Amador fundó junto a su hijo Elías y su amigo Severo Cosío un periódico semanal titulado *La Antorcha Evangélica* en el año de 1869, con un costo por la suscripción de cuatro números: un real para los que habitaran en Cos y 11 reales para quienes vivieran fuera del lugar.⁷⁸¹ A partir de este año, el periódico vivió su primera época que terminó en 1871 tras 119 números aproximadamente.

Se había mencionado que una de las primeras imprentas de la congregación en Cos fue enviada desde la calle Woodland en Filadelfia, Pensilvania, donde se encontraba una Iglesia presbiteriana. Según el ministro Miguel L. de Aguado la imprenta era “un arma poderosa para combatir el error y esparcir la luz que brilla en las sagradas páginas del evangelio”; además de emplearse como “defensa del verdadero cristianismo y en el ataque de los abusos sacerdotales de la Iglesia dominante en nuestra patria desgraciada”.⁷⁸²

El objetivo del periódico era difundir los puntos sobre los que se apoyaba la reforma religiosa y otras comuniones cristianas; mismas que procuraban seguir bajo los designios del Evangelio. Por otro lado, el impreso procuraba combatir los ataques y calumnias que constantemente se levantaban en contra de la congregación establecida en Villa de Cos, así que, semanalmente se irían publicando artículos que sirvieran de apoyo para dar a conocer las verdaderas intenciones de la congregación, y como consecuencia erradicar las falsas creencias de que los no católicos eran nocivos y peligrosos sólo por encontrarse fuera de la religión mayoritaria.⁷⁸³

⁷⁸⁰ Ídem.

⁷⁸¹ *La Antorcha Evangélica*. Periódico religioso. Tomo 1. Villa de Cos, No. 2, jueves 2 de septiembre de 1869.

⁷⁸² Ídem.

⁷⁸³ Ibid. “Lucha”, en: *La Antorcha Evangélica*, op., cit., Núm. 14. jueves 14 de octubre de 1869,

La intención de sus redactores era manifestar los puntos centrales que regían dentro de la iglesia evangélica, reformulando o vindicando a la reforma religiosa de los errores o “negras manchas” que le habían atribuido los católicos. Procuraba demostrar que, en vez de salir del círculo cristiano, procuraba concentrarse en él: “no ha pasado por nuestra imaginación desviar a nadie de sus creencias, sean cuales fueren, porque sabemos que para adquirir la verdadera fe de Cristo, se necesita especialmente de su gracia”.⁷⁸⁴

Aunque las intenciones del periódico parecían positivas, incluso didácticas, al explicar que su religiosidad no estaba alejada de la practicada por la mayoría, también procuraban persuadir a la población del desarrollo progresivo y los bienes que se habían producido en naciones que adoptaron la reforma religiosa. La pretendida ocupación que estos conversos tenían sobre el espacio público regido principalmente por ideas católicas, obtuvieron por respuesta la circulación de los periódicos contestatarios como *El Centinela* y *La Antorcha Católica*. Estos periódicos se ocuparon de retomar artículos de publicaciones de Villa de Cos, para refutar y discutir cualquier artículo que pareciera provocador o contradictorio; lo mismo hizo el periódico local de Cos.

La primera época de *La Antorcha Evangélica* corresponde al periodo en que la congregación de Cos estuvo en contacto con los agentes bíblicos provenientes del norte. Ellos se ocuparon de distribuir biblias y de cooperar para la formación de dicho periódico. Particularmente, la imprenta servía para que Amador copiara textos evangélicos y los distribuyera como parte de su labor misionera.

La segunda época surgió a través de las relaciones establecidas con la Iglesia presbiteriana: desde que llegó el misionero Paul Pitkin buscó la publicación del impreso,

⁷⁸⁴ Ídem.

sabiendo la importancia que tenía difundir la obra evangélica que se estaba realizando. Hacia el mes de febrero de 1873, el misionero se encontraba a cargo del periódico semanal, con varios ejemplares publicados en esa región de la República. Además de considerar que el pueblo mexicano no era como lo imaginaban en Estados Unidos, ya que era “sagaz, meditabundo y muy intelectual”.⁷⁸⁵ El costo del periódico bajó en esta segunda temporada a medio real para los suscriptores de Cos y de cualquier lugar.

Para este misionero era un honor que el estado de Zacatecas contara con un periódico como *La Antorcha Evangélica*, pues aún no se había escuchado hablar de otro periódico como ese, pero sí a otros agentes que lo referían y tenía buena aprobación. La importancia de que circulara o se hablara de él fuera del estado, significaba la posibilidad de tener un apoyo por parte de la Junta, de la que se esperaba pudiera aportar con otra imprenta que según Pitkin había visto tenían en México; su interés era el de rehacer la prensa y periódico al cierre del año de 1872, considerando la posibilidad de trasladarla a la ciudad de Zacatecas y la que podría ser manejada por un solo hombre, que en su caso era Amador y quien seguía dirigiendo la congregación en Cos⁷⁸⁶.

El tiempo que el ministro Paul Pitkin estuvo en Zacatecas prestó gran interés a la difusión de *La Antorcha*, procurando que la Junta mostrara la misma atención. Logrando que en el momento de flaqueza económica el periódico no desistiera, aunque según el pastor hubiera sido mejor su suspensión. El trabajo que Amador desempeñaba en el periódico, era el de editor jefe; también ayudaba con la impresión del papel cuando se publicaban pequeños manuales para la adoración y los himnos. Al ver el compromiso que tenía Juan Amador con la obra evangélica y periodística, Pitkin llegó a considerarlo como su mano derecha, opinando

⁷⁸⁵ Bastian, J. P., *Los disidentes...* op. cit., p. 61

⁷⁸⁶ PCBFM, MCR, febrero 14, 1873, vol 51, no. 63; marzo 28, 1873, Vol. 51, no. 73

además que de vez en cuando éste necesitaba de alguien para templar ciertas fantasías exageradas que tenía.

Por otro lado, el misionero aseguraba haber perfeccionado el periódico, al tiempo que organizaba y supervisaba la congregación. El trabajo se vio reflejado en los diferentes lugares por los que circulaba el impreso: por ejemplo, el cónsul estadounidense en Acapulco había recibido algunos periódicos. Coincidió con la visita al ministro de los Estados Unidos en Nicaragua, quien pidió se le enviaran diez copias pensando que podría asegurar algunos suscriptores en América Central.

Otro sitio que también había comenzado a recibir el impreso era Monterrey, donde tenía ya treinta suscriptores obteniendo más de \$30 por mes. Esperando que los agentes fueran fieles a la recolección,⁷⁸⁷ desde Guadalajara habían escrito diciendo que *La Antorcha* estaba bien situada, ya que se había reimpresso uno de los números para repartirlos gratuitamente entre la gente de esa ciudad.⁷⁸⁸

La amplia distribución que tenía el periódico comenzó a crear gran expectativa y oposición entre las filas católicas, llevando a los “romanistas” a tomar acciones que se vieron reflejadas en un primer momento entre Zacatecas y San Luis Potosí. Para hacer frente, pusieron en marcha un periódico que se distribuía gratuitamente a través de los estados una vez por semana, con un contenido “lleno de abusos y mentiras” que dedicaban en cada número a *La Antorcha*.⁷⁸⁹

La presión que comenzó a tener Pitkin sobre la situación económica – que consideraba precaria-, más los ataques y críticas que tenía el periódico, lo condujeron en más

⁷⁸⁷ PCBFM, MCR, marzo 28, 1873, Vol. 51, no. 73

⁷⁸⁸ PCBFM, MCR, “Pitkin a Mesa Directiva”, Vol. 51, no. 92

⁷⁸⁹ PCBFM, MCR, marzo 28, 1873, Vol. 51, no. 73; noviembre 3, 1874, no. 184

de una ocasión a sugerir la cancelación del mismo: “muchas cosas aparecerán en el periódico que ofenderán a los suscriptores, pero no las puedo corregir debido a la distancia”. Como se mencionó, entre los planes del misionero era trasladar *La Antorcha* a la capital del estado o del país, donde suponía estaría bajo la inmediata expresión del misionero encargado, no obstante, su situación económica y malos entendidos con la Junta Misionera hicieron que diera por terminado su trabajo en la congregación zacatecana, al menos hasta que llegara un nuevo misionero que decidiría sobre el futuro del periódico.⁷⁹⁰

Maxwell Phillips fue quien ocupó el puesto de Pitkin y continuó con la difusión e impresión de *La Antorcha*, suponiendo que era innecesario moverla a la Ciudad de México ya que veía entre sus editores gran interés y compromiso, lo que podía variar en caso de trasladarlo y encontrar un resultado poco favorecedor. Por otro lado, sí proponía que el periódico fuera trasladado a la capital zacatecana, aunque el costo del impreso aumentara. La misma congregación de Villa de Cos pensaba que tener un centro evangélico en la capital del estado los haría más fuertes, pues el terreno desértico y desolador de Cos era un obstáculo para que éste fuera un centro importante. La distancia que lo separaba de cualquier lugar era al menos de 40 millas (64 km), sin dejar de contar las ausentes vías de comunicación⁷⁹¹.

La opción de trasladar *La Antorcha* se debía al aislamiento en que se encontraba; por lo tanto, había que aprovechar las condiciones liberales de Cos y la capital que ayudarían a sostenerla, esperando que Juan Amador en su papel de editor pudiera trasladarse, aunque para entonces ya se encontraba bastante viejo para hacerlo.⁷⁹²

⁷⁹⁰ Ídem.

⁷⁹¹ PCBFM, MCR, Maxwell Phillips al Rev. Dr. Ellinwood, noviembre 13, 1873, Vol. 51, no. 134

⁷⁹² Ídem.

A finales de 1873, el periódico imprimía 300 copias: 12 suscriptores en Cos, 18 en zacatecas y con la posibilidad de crecer hasta 200; además contaba con 100 suscriptores de pago total. Los gastos en Cos eran de \$145.00 por mes, además de tinta y papel para la prensa, lo que era pagado por amigos de Filadelfia, a quienes Maxwell Phillips esperaba poder escribir al igual que lo haría con el Dr. Prevost para pedirles su autorización de mover el periódico a la capital⁷⁹³.

La carta que Phillips envió a la Junta de Nueva York y a los “amigos” de Filadelfia, además de exponer sus intenciones por cambiar *La Antorcha* a la ciudad de Zacatecas, también buscaba que trasladaran al hermano Thomson a dicha ciudad, de tal manera que el trabajo se dividiera entre ambos y fuera doblemente efectivo, esperando que con eso bajaran los costos.⁷⁹⁴

Mientras tanto, Phillips envió la cuenta trimestral de *La Antorcha* a la Junta Directiva de Pensilvania, correspondiente del 1 de octubre al 31 de diciembre de 1873, en la que podía notarse los gastos hechos por los pagos al editor y encargados, además del papel y demás objetos que se usaban para la imprenta.⁷⁹⁵

	Octubre	Diciembre
Editor Juan Amador \$50 por mes, de octubre a diciembre		\$150.00
Jefe principal \$20 por mes		\$60.00
Jefe segundo \$8 por mes		24.00
Étapa de la Antorcha por tres meses		\$4.19
[...] Costo de objetos de la imprenta como		\$2.75
papel para los correos		\$3.12 ¼

⁷⁹³ Ídem.

⁷⁹⁴ PCBFM, MCR, “Maxwell Phillips a Ellinwood”, diciembre 5, 1873, vol. 51, no. 139

⁷⁹⁵ PCBFM, MCR, “Maxwell Phillips reporte financiero”, diciembre 31, 1873, Vol. 51, no. 144- 145. La foja de este documento está cortada por la parte inferior.

[...] de traer tres paquetes de papeles (Por Antonio Kimball que pagó en enero de 1874)		\$75.00
[Papel] para imprimir	\$3.00	
[...] a la Antorcha Evangélica en Cos por tres meses	\$9.00	
[...] de Guadalajara por suscripción, \$5.75 de Colima	\$28.00	
[...] de San Luis Potosí por suscripción	\$73.60	
[...] de Zacatecas por suscripción	\$9.00	
Total	\$122.60	\$319.12 ½

Había otros puntos suscritos a *La Antorcha*, de los que no se había dicho.

En comparación a la capital –consideraban-, el costo de la producción del periódico era mayor en Cos: tan sólo se obtenía en el total de recibos \$122.60, cuando los gastos ascendían a \$319.12, teniendo un déficit de \$196.52 ½.⁷⁹⁶

Finalmente, el periódico fue trasladado a la ciudad de Zacatecas. Para noviembre de 1874 ya tenía gran importancia para la labor evangélica. Había llegado a poblaciones lejanas según los reportes anuales, los que decían era leída con “interés”. Su circulación aumentó en un 50% desde entonces, por lo que debió incrementar su estructura de 12 a 16 columnas; al igual que su extensión. Por su parte, editores y misioneros esperaban que este periódico se convirtiera en una de las prioridades para los “protestantes mexicanos”.⁷⁹⁷

Para 1875 había alcanzado ya los 500 suscriptores y se distribuía en varios estados de la República como: ciudad de México, San Luis Potosí, Monterrey, Matamoros, Toluca, Veracruz, Guanajuato, Guadalajara y Zacatecas; también en los municipios de Fresnillo, Villa de Cos, Chalchihuites, Jerez, Montemorelos, San Juan de Guadalupe y San Juan de Mezquital. En otros lugares había suscriptores dispersos, recibiendo el periódico un total de

⁷⁹⁶ Ídem.

⁷⁹⁷ PCBFM, MCR, Noviembre 3, 1874, no. 184

\$304.11 por la suscripción anual, sin contar lo que estaba en manos del reverendo Hutchinson, quien había recibido el dinero de los suscriptores de Veracruz y México⁷⁹⁸.

El impreso continuó transformándose, pasó de usar sólo texto a integrar imágenes. Thomson le escribió al Rev. David Tronig, secretario de la Junta de la Iglesia presbiteriana para Misiones en el Extranjero: le pidió una plancha de grabados por considerar que sería de mucha ayuda ya que podría reproducir una serie de imágenes referentes a las misiones en Asia.⁷⁹⁹

Las notas que se publicaban estaban a cargo de Severo Cosío, Elías y Juan Amador. Este último se encargaba de algunas traducciones del francés al español, como la obra de Emile Michands Boik. También se encontraban artículos de Telésforo González Valle, quien ocuparía más tarde puestos políticos.

Al igual que Juan Amador, Thomson se encargó de traducir algunas obras del inglés al español como “la idolatría de la Iglesia Romana”; además tradujo la confesión de fe y algunos comentarios sobre la epístola a los hebreos; otra traducción fue la de “Las crónicas de la Familia Shoenberg Cotta”.⁸⁰⁰

5.3. Matrimonios por conveniencia, por moralidad y por evangelización.

Debido a la minería, Zacatecas y zonas aledañas se convirtieron en un espacio atractivo para los inversionistas extranjeros que comenzaron a establecerse en el estado. Su presencia provocó asombro y distanciamiento por parte de los pobladores que, influenciados por el clero no hicieron más que resaltar las particularidades propias y ajenas. Por lo tanto, no está de más recordar los diferentes conflictos políticos y religiosos a los que debió enfrentarse

⁷⁹⁸ PCBFM, MCR, Maxwell Phillips, reporte anual. Vol. 52, no 4

⁷⁹⁹ PCBFM, MCR, “H.C. Thomson al Rev. David Tronig, Secretario de la Junta de Misiones Presbiterianas en el Extranjero”, diciembre 14, 1874, vol. 51, no. 192

⁸⁰⁰ PCBFM, MCR, Maxwell Phillips, reporte anual. Vol. 52, no 4

todo extranjero no católico al establecerse en la nación, pues, durante la primera mitad del siglo XIX se convirtieron en el *ente* que se distinguía del resto de los habitantes por formar parte de una cultura ajena y provocadora del sisma católico en Europa.

Durante esta primera mitad del siglo, la mayoría de foráneos se asentó en zonas mineras como: Fresnillo, Pánuco, Vetagrande y Zacatecas, desde donde podían cuidar de sus inversiones. Al igual que el resto del país, la vida religiosa debía tener un fuerte impacto en estos centros mineros: festividades, procesiones y ritos sacramentales eran parte de la vida cotidiana, de tal manera que quien no compartiera éstas se distinguía del resto, quedando fuera de las principales prácticas que conformaban las sociabilidades.

Por ello, en este periodo los extranjeros protestantes establecidos en Zacatecas debieron buscar estrategias que los insertaran en la población, por ejemplo: el matrimonio. Así, su señalada, pero necesaria presencia económica y política permitía el desarrollo de nuevas relaciones, pues, aun cuando no tenían la libertad de difundir o realizar expresiones públicas de su religiosidad, la sociedad católica no ignoraba su presencia, quedando a vigía del clero y sujetos a cualquier cambio en la legislación. Así, durante la segunda mitad de dicho siglo, las leyes liberales como Registro Civil y Libertad de Cultos, no sólo permitieron la inserción cultural de los extranjeros, sino también la religiosa.

Por lo tanto, el establecimiento de misioneros protestantes en la entidad significó para los conversos un cambio de percepción cívica, social y religiosa, pues como se ha visto, la comunidad conformaba un fuerte peso moral entre los cristianos, quienes debían ser vigilados por la misma y asegurarse de que sus acciones correspondieran con lo que predicaban dentro del templo.

Para entonces, los cristianos ya habían acatado el matrimonio como un acto cívico además de religioso: formaba parte de las leyes que protegían y respaldaban todo acto

evangélico correspondiente a sus congregaciones. Desde entonces cualquier extranjero protestante que decidiera casarse en México no necesitaba convertirse al catolicismo. Mucho menos necesitaba el permiso de un eclesiástico; como sí era exigido antes de las Leyes de Reforma y la llegada de los misioneros, cuando muchos extranjeros protestantes debieron renunciar a su religión para contraer nupcias. En aquel entonces, la moral obligaba a que sus feligreses contrajeran matrimonio religioso y se apegaran a las normas de la Iglesia católica. Por lo tanto, cualquier extranjero que deseara contraer matrimonio con una mexicana debía realizar un proceso de conversión al catolicismo, asegurando que la Iglesia romana no perdiera a ninguno de sus feligreses. Así, por amor o interés, el protestante convertido aseguraba su inclusión, incorporación y asimilación por parte de la población católica.

Uno de los casos fue presentado por el capellán Joaquín Velazco, de Pánuco, que pedía ayuda por no saber cómo casar a una pareja donde el hombre de apellido Smith era protestante. El capellán expresó: “quiere reconciliarse con nuestra Iglesia católica, pienso [que es] únicamente por casarse, como ha sucedido con otros matrimonios”. Se vendían por católicos y después de la ceremonia no se les volvía a ver en misa,⁸⁰¹ haciéndole creer que permanecían en sus sectas, como lo sucedido con D. Cristiane que, al querer casar con Amanda Centeno, dijo al capellán: “jamás abandonaría la religión de sus padres por una mujer”, además que le preocupaba la forma en que sería visto por sus paisanos que habitaban en la región, obligándole a cambiar su domicilio a la ciudad de Zacatecas debido a que el párroco no quiso casarlos en Pánuco.⁸⁰²

Uno de los pasos para la conversión al catolicismo era el bautismo, sacramento que debían buscar los extranjeros antes de solicitar matrimonio. George James -un

⁸⁰¹ A.P.Z. Área: Disciplinar, 22 de julio de 1834.

⁸⁰² A.P.Z. Área: Disciplinar, 11 de diciembre de 1830.

estadounidense proveniente de Nueva York, con treinta y un años de edad y dos de residir en México- buscaba “la simple reconciliación con la Iglesia a través del bautismo”, para poder casarse con una hija del Sr. Ángel Abella según lo acostumbrado por la religión católica. La solicitud fue hecha al gobernador vicario capitular a través de José Ramón Jiménez, cura de Zacatecas. En su respuesta advirtió que, antes de convertirse, debía instruirse en la religión y tener mayor conocimiento de los dogmas y moral católica a efecto de purificar sus intenciones;⁸⁰³ es decir, que tuviera una preparación en todos los preceptos católicos para evitar un desenlace como el del Sr. Cristiane.

A través de una carta, James explicó al vicario capitular y obispo de Guadalajara su deseo por convertirse a la religión de los mexicanos, expresando encontrarse convencido de que la religión católica era “el único medio para salvarse”; por lo que pedía “con deliberación plena y voluntad libre” unirse a la sociedad santa de los fieles a través del bautismo.⁸⁰⁴

Otro acto de disciplina religiosa se debía a quienes apadrinaban a los recién casados pudiendo ser católicos o protestantes. Así que el obispo de Guadalajara dirigió una carta al cura de Zacatecas, para reclamarle tal intromisión de los no católicos⁸⁰⁵.

Un acto similar lo expuso G. F. Lyon quien intentó apadrinar al hijo de uno de sus artífices ingleses. Señaló que sería bautizado, sin esperar a que el sacerdote se negara a hacerlo, pues había presenciado estas ceremonias en la Ciudad de México sin ninguna oposición o comentario: eran muy similares entre los católicos y protestantes, con excepción del lenguaje.⁸⁰⁶ Pese a que estas ceremonias se realizaban en otras ciudades, no les fue permitido proceder en la iglesia del lugar, hasta que el sacerdote puso un precio fijo para que

⁸⁰³ Idem.

⁸⁰⁴ Idem.

⁸⁰⁵ A.P.Z. Área: Disciplinar.1855.

⁸⁰⁶ Lyon, G. F., *Residencia en México...* op. cit., p. 109.

Lyon pudiera ser el padrino: 48 dólares que justificaban el pago de una ceremonia digna. Para finalizar, el niño que debía llamarse Jorge Buenaventura, “por una fantasía del muy reverendo y muy cristiano padre fue llamado José”.⁸⁰⁷

En el mismo sentido, el obispo de Guadalajara envió una carta a los curas de Zacatecas el 24 de julio de 1857,⁸⁰⁸ donde expresaba inconformidad por un matrimonio realizado entre un inglés y una mexicana celebrado por el vicedónsul británico. Este matrimonio rompía las costumbres católicas debido a que aún no se legislaba el matrimonio civil; así que ofendía deliberadamente al cuerpo eclesiástico. La carta expresaba que: “si tal hecho llegara desgraciadamente a suceder, quedarían atropelladas la Iglesia y la nación, es de necesidad que una y otra resistan a la par semejante infamia por medio de sus respectivos gobiernos”.⁸⁰⁹ Por ello, el obispo sentía la obligación de hacer obedecer a la mujer por pertenecer a su diócesis; mientras tanto, esperaba que el presidente hiciera cumplir las leyes del país, controlando a los extranjeros que parecían alterar el orden.

El obispo resaltaba también las faltas que dicho vicedónsul estaba cometiendo, ya que por el “principio de derecho internacional ninguna nación puede causar leyes peculiares, afectar, ligar o reglamentar las cosas o personas que están fuera de su territorio, porque esto sería atacar la igualdad que esencialmente tienen los estados soberanos”.⁸¹⁰ Indudablemente, el argumento estaba dirigido a evitar la usurpación del poder que tenía la Iglesia católica: buscaba justificar que los extranjeros faltaban el respeto a las leyes nacionales y a su independencia, pues estaban tomando libertades que no les habían sido otorgadas.

⁸⁰⁷ Idem.

⁸⁰⁸ A.P.Z. Área: Disciplinar. 24 de julio de 1857.

⁸⁰⁹ Idem.

⁸¹⁰ Idem.

No obstante, tendríamos que poner atención en cuáles eran esas libertades de los extranjeros o vicecónsules en nuestro país, pues uno de los beneficios con que contaban era el “quedar exentos de la obligación de las cartas de seguridad al menos mientras durase su cargo”,⁸¹¹ esto sólo en aquellos países con los que se tuviera relación comercial, lograda a través de los tratados de amistad.

Mientras que el cuerpo eclesiástico se ocupaba de evitar o denunciar matrimonios en donde el católico se convertía al protestantismo, proceso que no era igual si la conversión era al catolicismo; sin embargo, antes de que se llevara a cabo, debían realizarse una serie de pesquisas.

No obstante, a partir de la Ley de Registro Civil (1859) el matrimonio dejó de ser un uso exclusivo para la religión católica; la secularización de éste permitía que cualquiera pudiera casarse bajo la creencia que mejor conviniera, sin dejar de lado las obligaciones del ciudadano; aun así, la ley no generó un cambio *ipso facto*, el matrimonio católico se mantuvo como la primera acción a realizar antes que el civil, mientras que los no católicos acataban dicha norma por permitirles practicar libremente su religiosidad; extranjeros y conversos al Evangelio se respaldaron en las leyes, generando una simbiosis o reconocimiento mutuo que legitimaba la presencia de ambos.

Por ejemplo, hacía 1863 un prusiano de nombre Jorge Stepler que había llegado a México en la década de 1830, deseaba contraer matrimonio con Dña. Lucía Medina, de treinta años, natural de Guadalupe, Zacatecas y con quien llevaba años viviendo en amasiato, además de tener un hijo mayor de once años, por lo que el matrimonio se convertía en una

⁸¹¹ Rabadán Figueroa, Macrina, *Propios y extraños: la presencia de los extranjeros en la vida de la ciudad de México 1821- 1860*, México, Porrúa, 2006, p. 27

reparación de los daños; sin embargo, Stepler había nacido “y bautizado según el informe de los testigos en el protestantismo bajo la secta luterana”.⁸¹²

Ante las pretensiones de casarse, el interesado debía antes presentar la partida de bautizo; si éste era de otra religión, debía abjurarla como un “error”. Sin embargo, Stepler no tenía ningún documento de los que había traído desde Alemania porque le habían sido robados en Vetagrande. Debido a esta situación, el párroco de Zacatecas decía no tener claridad en la manera de proceder sin documentos que avalaran la procedencia y religiosidad del contrayente; además de ser bastante pobre, sin posibilidades de pagar algún derecho parroquial y ser “escaso de capacidad y de una educación tan ordinaria como la de nuestra gente del campo”. Por lo que el párroco no sabía si era prudente exigirle un pago o solamente lo que pudiera dar como limosna a la Iglesia, para evitar escandalizarlo.⁸¹³

La preparación católica (catequismo, dogmas y doctrina) estuvo a cargo del cura D. Ignacio Castro, que debía validar la “abjuración que promete de sus errores religiosos” y dar cuenta de la validez o nulidad del bautismo. Dicho cura lo instruyó, según dijo, hasta donde podía educarse a cualquier persona dentro del catolicismo. Además de haber encontrado ciertas diferencias que separaban al protestantismo del catolicismo, en aquella no se llevaron a cabo dogmas como “el gobierno de la iglesia confiado al vicario de Jesucristo en la Tierra, la confesión auricular, la invocación de los santos y el culto debido a sus reliquias e imágenes”. Por ello, debió instruirlo en esos tres puntos utilizando “ejemplos y comparaciones acomodadas a su capacidad, e igualmente se le inculcó la verdad de los otros dogmas que son contradichos por los protestantes, pero que él no había advertido”.⁸¹⁴

⁸¹² A. P. Z. Área: Disciplinar, 2 de septiembre de 1862.

⁸¹³ Ídem.

⁸¹⁴ Ídem.

Según el sacerdote, la Iglesia Evangélica en la que se había educado Steppler era contradictoria entre “los errores de Lutero y de Calvino”. Por lo que fue necesario instruirlo en las virtudes del sacramento, la transubstanciación, el sacrificio de la misa, el purgatorio e indulgencias. Mientras que el extranjero era educado en la religión católica, a su mujer se le re-educaría después de haberse “extraviado” o alejado del catolicismo: realizaría la doctrina de San Pablo, donde “la mujer fiel santifica al marido infiel”.⁸¹⁵

Respecto al bautismo, se explicó la similitud que tienen la iglesia evangélica y la católica; para ello, se puso de testigo la voz de un patriota prusiano llamado Hernando Otto, que se había convertido hacía unos años al catolicismo para contraer igualmente matrimonio. Además, tenía un puesto más elevado en el negocio de la minería y una esmerada educación sobre la religión evangélica; por lo que conocía a fondo las prácticas y creencias, fungiendo como testigo y respaldo para Steppler.

Como Hernando Otto ya había recibido una preparación católica, conocía más a fondo las prácticas y creencias; así que describió la diferencia entre el bautismo de las iglesias evangélicas y la usada por los católicos. Utilizó como ejemplo lo visto a su llegada a las minas de Zacatecas, donde observó que los alemanes contraían matrimonio sin haber recibido el bautismo *sub- conditione*; es decir, un bautizo realizado cuando no se tenía la certeza de haberlo recibido antes. En Tepic, el prelado sí lo llevaba a cabo debido a su instrucción por formar parte de los señores teólogos consultores.

Aparentemente estas diferencias entre los curatos no eran tan estrictas: si se comprobaba que el extranjero había sido bautizado por ablución, como lo hacían los católicos con el recién nacido, entonces no era necesario volverlo a hacer. Sin embargo, los luteranos

⁸¹⁵ Ídem.

y los calvinistas solían hacerlo dos veces, por negar en un primer momento el bautismo a párvulos: “estaban comprendidos en la alianza entre Dios y sus padres”, realizando solamente una ceremonia donde se daba por hecho el precepto. Se otorgaba el bautizo a la edad adulta llamada *completivo*, que consistía en verter el agua natural como materia, aplicándola por aspersión y pronunciando las formas católicas: “pero como la eficacia del bautismo se atribuye a la fe del sujeto, la aspersión de un modo tal que, lavando verdaderamente el cuerpo, pueda significarse la ablución”; es decir, la limpieza del alma.⁸¹⁶

Para este prusiano ya nacionalizado, la Iglesia evangélica podía tener dudas respecto del bautismo: su objetivo era unir a los súbditos con el monarca, en una fusión entre el luteranismo y el calvinismo. Por lo que dichas iglesias habían propuesto una liturgia, ritos y ceremonias parecidas a las de la Iglesia romana para que los católicos se adhirieran a ellos creyendo que no había diferencias en el bautismo: habían suprimido “el bautismo de los adultos, la aplicación de la materia por aspersión; y se administra a los párvulos con la materia y bajo de la forma que une la Iglesia católica”.⁸¹⁷

El tema del bautismo y el matrimonio entre una católica y un protestante parecía hablarse con cierta libertad: convenía a la Iglesia romana la conversión de un protestante al catolicismo; más aún cuando en ese año de 1863 parecía formarse una congregación disidente al catolicismo en Villa de Cos. Esta última entraba apenas en relación con las Sociedades bíblicas de Nueva York y Filadelfia que mantenía agentes en Nuevo León, con quienes se tenía contacto gracias al Dr. Prevost. Sin embargo, algunos sacerdotes hablaban de una aparente “tolerancia” y conversión de protestantes al catolicismo en zonas mineras, lo que veían con agrado.

⁸¹⁶ Idem.

⁸¹⁷ Idem.

Por otro lado, eran bien vistas estas conversiones porque, aunque la sociedad contaba con derechos civiles donde no necesitaba presentarse a la Iglesia, eran “la conciencia y el deseo religioso” lo que les llevaban a unirse en matrimonio según la tradición y moral católica. No obstante, podríamos decir que sí se trataba de una tradición y apego religioso, pero también a una manera que simbolizaba el temor como extranjero de una muerte social. Esto por no estar dentro de los parámetros establecidos por una religión predominante, al igual que daba la posibilidad de nacionalizarse como mexicano y procurar la aceptación social por los demás habitantes, evitando actos de xenofobia e intolerancia religiosa. Por su parte, la Iglesia católica evidenciaba con esto que su monopolio, autoridad y legitimidad seguía en pie.

En la década de 1870, cuando se encontraba bien establecida una congregación evangélica en Villa de Cos, y se preparaban a más conversos como misioneros, pudo verse la influencia que tuvieron los protestantes extranjeros en la congregación. Los misioneros de la Iglesia presbiteriana debieron reforzar y continuar con la labor de educando y moralización que habían estado realizando los locales y agentes bíblicos.

Mientras tanto, el misionero de la Iglesia presbiteriana Maxwell Phillips, presenció la boda de unos recién conversos al Evangelio, considerando que este era un buen momento para evangelizar y moralizar. Tras su visita en el rancho de El Moral, donde casi la totalidad de sus habitantes se habían convertido al Evangelio, pudo participar en la celebración de un matrimonio que, además de apearse a lo estipulado por la religión presbiteriana, se mezclaba con los usos y costumbres de una boda típica de la región.

Después de haberse casado por el civil en la ciudad de Jerez, fueron invitados a la celebración los habitantes del pueblo y de otras rancherías cercanas; además de dos mendigos de un rancho vecino. La asistencia de muchos se debió a factores diversos: por mencionar

algunos, el morbo que provocaba una fiesta protestante o la cena que se sirvió dentro de la casa acomodando dos tablones como mesa. Debido a la cantidad de invitados, sólo treinta pudieron sentarse en sillas; otros, en bloques de madera o piedras⁸¹⁸.

Previo a que se sirviera la cena, se dio la bendición y se cantó un himno que terminó con una predicación. Sobre las mesas había una hilera de tortillas que Phillips describió como “corn pancakes”. Se repartieron raciones con sopa de cordero sazónada con chile y un plato de arroz cocinado, según Phillips, al estilo mexicano; todo tostado al igual que la carne.⁸¹⁹

Sobre el guiso recordó al Rev. Sheldon Jackson en su viaje a Nuevo México: “tastes like red hot iron”; es decir, que tenía sabor a hierro. Phillips supuso que el Rev. Sheldon estaba asustado por la apariencia del guiso, más que por su sabor: le parecía que los asados con chile tenían muy buen sabor. Otro de los guisos fue un caldo de frijoles y, finalmente, un café que no le pareció bueno. Sabía que los “rancheros” rara vez lo tomaban, por lo que justificaba que no supieran hacerlo.⁸²⁰

En la mesa principal se encontraban los novios, Phillips y D. Catarino; mientras que el resto de los invitados estaba sentado de manera indiscriminada. El vestido de la novia estaba bordado con flores de color claro, acompañado por un rebozo de seda color oscuro que se colocaba sobre su cabeza y hombros. El novio, que según Phillips era un hombre apuesto, llevaba pantalones de cuero color rojo brillante, adornados con una hilera de flores envueltas en piel, dos filas de botones brillas de acero y el habitual “jorongo”.⁸²¹

Para Phillips, la cena le había parecido interesante: se había mostrado solemnidad y se había dado lectura al Evangelio enfrente de muchos rancheros que nunca habían escuchado

⁸¹⁸ PCBFM, MCR, Maxwell Phillips, “Sin datos”, 1875. Vol. 52, no. 5

⁸¹⁹ Ídem.

⁸²⁰ Ídem.

⁸²¹ Ídem.

la lectura y predicación de éste. Phillips esperaba que, al regresar a sus haciendas, los rancheros hablaran de lo escuchado y pudiera continuarse así con el trabajo evangélico.⁸²²

Después de la cena, el novio se dirigió a la parte trasera entre cactus y magueyes para llevar a cabo un juego de pelota. Don Catarino le habló a Phillips de un hombre que se encontraba en la fiesta y que era el único en no haberse convertido en el rancho: era un perfecto romanista de Jerez y la autoridad de ese distrito, cargo que había pertenecido a un protestante. Sin embargo, la autoridad que representaba ese hombre no tenía demasiado peso en el rancho: lo aprendido del Evangelio les evitaba tener problemas como el que pudieran ser vigilados. Sin embargo, el romanista había intentado levantarse en contra de ellos sin encontrar quien lo siguiera, pareciendo una propuesta sin sentido ya que D. Catarino sabía que la ley estaba de su lado y prohibía cualquier acto de intolerancia⁸²³.

Los diferentes conflictos que se suscitaron por matrimonios entre católicos y protestantes, dan muestra de la presencia de los protestantes en Zacatecas; asimismo de la manera en que se relacionaba la población con la autoridad de la Iglesia católica. Dicha autoridad se vio transformada tras las Leyes de Reforma y la ley de libertad de culto: un protestante podía convertirse al catolicismo por decisión y no por obligación, si es que quería contraer nupcias; lo que importaba para entonces ante el Estado era el registro civil. Igualmente, ambos encontraban en el matrimonio un ejemplo de moral religiosa ante la sociedad; aunque para los protestantes también fue utilizado como un medio para evangelizar.

⁸²² Ídem

⁸²³ Ídem

5.4. La educación necesaria para el proyecto liberal. La educación necesaria para la conversión cristiana.

En una sociedad altamente religiosa como la mexicana, los valores morales permitían contener y mantener el “orden público”. La educación ofrecida por los sacerdotes católicos tenía, por un lado, una función política de influir en la sociedad y de remarcar su hegemonía como única institución capaz de transmitir conocimiento religioso.

No debe entenderse el lazo entre ambas instituciones con desdén o como un acto peyorativo, pues desde la independencia el Estado se había servido del “lenguaje y los textos eclesiásticos para tratar de repetir la gran hazaña de la Iglesia en México: la de haber reunido bajo un mismo techo simbólico, pero siempre con cierta flexibilidad, a los diversos habitantes del país”.⁸²⁴ La educación había sido por tradición un elemento que daba unidad al mosaico cultural en México. La instrucción no se trataba necesariamente sobre ilustrar, sino

respetar y obedecer a las autoridades, tanto religiosas como civiles y familiares, es decir, vivir dentro de una sociedad jerarquizada donde cada quien conociera su lugar y sus deberes; [...] aceptar los dictados de la religión y de la moral. Estos conceptos están repetidos en los numerosos catecismos religiosos y civiles de la época, que adoctrinaban a los niños en sus derechos y obligaciones como cristianos y como ciudadanos.⁸²⁵

En teoría, donde el clero no tenía presencia constante era el Estado quien debía ofrecer una educación que incluyera preceptos religiosos. Pero la educación en el campo era escasa o inexistente, lo que contribuyó a que el clero se convirtiera en el principal encargado de la educación moral, del mismo modo que un instructor en las primeras letras. Según Severo Cosío, la educación en el campo se concentraba al entorno natural: su principal instructora

⁸²⁴ Anne Staples, “La educación como instrumento ideológico del Estado. El conservadurismo educativo en el México decimonónico”, en: Humberto Morales y William Fowler (coord.), *El conservadurismo Mexicano en el siglo XIX (1810- 1910)*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, University of Saint Andrews, Scotland, U.K., Secretaria de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla, p. 103.

⁸²⁵ Ibid, p. 104.

era la madre, con labores de hogar; después el padre, con las del campo. Aunque las condiciones de vida eran precarias, las familias eran numerosas: el hijo mayor cuidaba a los más pequeños descalzos, mal vestidos y segregados, sin que nadie pudiera corregir sus faltas morales. Al crecer, compartían las labores, cuidaban a los animales o hacían trabajo en el campo: el resto del tiempo lo dedicaban al ocio.⁸²⁶

Para Cosío, los hombres de campo que se adentraban a las ciudades no eran muy diferentes a los hombres del campo: semi- salvajes, que encontraban en el porte charro y galán de los bandidos una figura exaltada, que tomaban como ejemplo prácticas delictivas que se seguirían repitiendo en caso de no contar con autoridades, escuelas y medios positivos de la civilización que se encargaran de las rancherías.⁸²⁷

Por otro lado, las pocas escuelas dependientes del Estado existentes en el medio rural y urbano mantenían hasta entonces la enseñanza de la religión católica. Según comentó Manuel Romero Vargas, basado en un artículo que retomó *El Defensor de la Reforma*: “no atacamos la religión que profesa actualmente la mayoría del país; levantamos nuestra voz en nombre de la libertad de conciencia, que no es un derecho creado por el legislador, sino un principio incontrovertible superior a la ley misma”.⁸²⁸ Esta propuesta se basaba en la tolerancia de culto por haber quienes no practicaban el catolicismo; aunque los que sí lo hacían se empeñaban en referirse a la propuesta como “inmoral”. A lo que el autor respondió: “la moral no depende de tal o cual religión, y todos pueden y deben ser instruidos en sus sanos principios cualquiera que sea la secta a que pertenezcan”.⁸²⁹

⁸²⁶ Severo Cosío, “Cuadros de costumbres. El aislamiento en el campo, considerado como una de las causas esenciales que conducen al crimen”, en: *El Defensor de la Reforma*, T. IV, 1 de febrero de 1868, Núm. 200.

⁸²⁷ Ídem.

⁸²⁸ Manuel Romero Vargas, “La enseñanza religiosa en las escuelas municipales”, en: *El Defensor de la Reforma*, T. IV, 13 de febrero de 1868, Núm. 205.

⁸²⁹ Ídem.

Sobre este asunto, el misionero y colportor Hickey, advirtió sobre la presencia de lecturas conocidas como “papistas” en una escuela donde enseñaba una maestra recién convertida,⁸³⁰ señalando las permanencias de la educación católica en las escuelas.

Como se ha dicho, en este periodo los liberales comenzaron a buscar una modernidad al estilo estadounidense. Visualizaron a la religión y al Estado como instituciones separadas, buscando que el individuo tuviera la libertad de dirigir su educación espiritual separándola de su educación cívica.⁸³¹ Con ello, esperaban lograr la emancipación mental o, dicho de otro modo, trataron de secularizar la educación separándola de supersticiones que, en su perspectiva, tenía al pueblo sumido en la ignorancia.

Por ello, el liberalismo asumió que debía ser el Estado laico quien tomara el mando de la educación y la guiara hacia el progreso: veía en ella una herramienta para reforzar su ideología liberal e introducir a la población en el mundo cívico; a la vez que se legitimaba frente a éste. El periódico *El Defensor de la Reforma* retomó un artículo publicado por “El Siglo XIX” de México, donde el Sr. Carlos de Gagern realizó un proyecto para la Instrucción Pública. Consistía en separar por completo la educación del cuerpo eclesiástico, así como en vigilar el cumplimiento de las leyes; o, mejor dicho, proponía la creación de un cuerpo de inspectores de instrucción pública, que tuvieran por obligación cuidar que los establecimientos de enseñanza y educación subordinados a los ayuntamientos, así como sus integrantes, (a saber: maestros, maestras, profesores y catedráticos)

no se apartasen en lo más mínimo, ni del repetido reglamento ni de los principios en que se funda. El inspector debiera tener el derecho de entrar a cada hora en cada escuela y colegio, asistir a las clases, pedir informes, convencerse por medio de exámenes improvisados del estado de adelanto que llevan los jóvenes y de sus opiniones políticas, sociales y morales, como fruto

⁸³⁰ Véase capítulo 3.2.1. La incursión de la American Bible Society

⁸³¹ Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*. México, FCE, 1968, pp. 79, 107.

de la enseñanza que hayan recibido; corregir los abusos que encuentre; dar parte si estos fueron graves, y proponer la remoción de los que lo hubieren cometido, para que queden sustituidos con otros que cumpliesen mejor con sus obligaciones.⁸³²

La finalidad era poner en marcha la aplicación de la ley y que con el tiempo pudieran verse los efectos positivos de ésta. Como se dijo, buscaban apartar al clero de la enseñanza, pues lo seguían viendo como enemigo del progreso humano por empeñarse en hacer guerra contra las ideas modernas que implementaba la república, intentando oscurecer “la inteligencia, pervirtiendo las aspiraciones naturales y legítimas del corazón humano hacia la luz, la libertad y el progreso, y dirigiéndolas a fines reprobados por la sana razón”.⁸³³

Según decía, era raro ver que existieran escuelas o educación en las pequeñas poblaciones. En las capitales eran los frailes y clérigos quienes las dirigían bajo “sus propios principios e intereses, o por legos ignorantes que enseñaban a mal leer y escribir [más] algunos principios de aritmética para llevar la cuenta en los almacenes de comercio”.

Tomaban como libro base el catecismo del padre Ripalda y continuaban con disputas sobre

la gracia de la ciencia media, de las procesiones de la Trinidad, de la promoción física, y demás sutilezas de escuela, tan inútiles como propias para hacer a los hombres vanos, orgullosos y disputadores sobre lo que no entienden. Lo que se llamaba filosofía era un tejido de disparates sobre la materia prima, formas silogísticas y otras abstracciones sacadas de la filosofía aristotélica, mal comentada por los árabes. La teoría de los astros se explicaba de mala manera para poner en horror el único sistema verdadero que es el de Copérnico, contra el cual se lanzaron los rayos de la Inquisición y del Vaticano.⁸³⁴

Según el análisis realizado por Gagern sobre la educación en esos años, en México el retraso era evidente en comparación a naciones “modernas”, que habían tenido una evolución en las

⁸³² “Instrucción Pública”, en: El Defensor de la Reforma, T. IV, 18 de enero de 1868, Núm. 194.

⁸³³ Ídem.

⁸³⁴ Ídem.

ciencias. Aquí se ignoraba por completo a maestros como: “los Barones de Berulaniso, Newton, Galileo, Locke y Condillac. No se sabía que hubiese una ciencia llamada economía política; los nombres de Voltaire, Volney, Rousseau, d’Alembert, etc., eran pronunciados por los maestros como los de unos monstruos que había enviado la Providencia para probar a los justos”.⁸³⁵

Se ha dicho ya algo sobre el desconocimiento que había de estas lecturas en el primer capítulo de este trabajo, que se refiere a lecturas ilustradas y su censura en la Biblioteca Pública de Zacatecas. Era claro que el cuerpo eclesiástico debía evitar cualquier idea sediciosa, opuesta a los parámetros que éstos manejaban. Aunque en la capital zacatecana circularon obras de estos autores, que se establecieron en la Biblioteca Pública una década después; era extraño encontrarlos en el resto del país o en manos privadas a causa de la censura aplicada por las autoridades eclesiásticas. Esto era impensable en tiempos de la colonia cuando

los inquisidores tenían un celo superior a la codicia de los negociantes, y como por otra parte, los que hacían el comercio eran todos españoles fanáticos, ignorantes y con otros medios de ganar, jamás se ocupaban en introducir ninguna obra extranjera que pudiese despertar los celos del clero ni la animadversión de las autoridades cuyo principal interés marchaba de consumo con el de la corte, para mantener en la abyección y en el embrutecimiento a los habitantes del Nuevo Mundo, en donde gobernaba sin oposición y se aprovechaba de sus inmensas riquezas.⁸³⁶

Se pretendía entonces terminar con un modelo educativo al estilo colonial, para acercarse más a uno de principios modernos. De lo contrario, los miembros de la población seguirían asumiéndose como súbditos: recién habían visto cómo muchos mexicanos se habían adherido a las costumbres de un imperio encabezado por Maximiliano, así como un retroceso en la

⁸³⁵ Idem.

⁸³⁶ Idem.

educación que había caído nuevamente en las manos del clero desde hacía 4 años. En Zacatecas, decían, habían retrocedido a partir de los avances logrados en tiempos de la Reforma. Desde que se había implantado el imperio pocas familias conservaban ideas de progreso; en cambio, el clero lo perturbaba y detenía fanatizando nuevamente a la gente.⁸³⁷ Durante la intervención francesa, el Instituto de Ciencias de la ciudad se había convertido en cuartel de sus soldados: los “salones acabados de construir, recibieron en su mayor parte, a las víctimas del desenfreno y la turbiedad, [mientras que] los invasores cometieron la barbarie de destruir su biblioteca, sus pinturas más escogidas, sus instrumentos de física y cuanto útil y noble se encontraba allí”.⁸³⁸

En resumen, la educación religiosa debía pertenecer al dominio de la familia y la Iglesia quedando separada del Estado, el que debía librar a las escuelas de materias religiosas y ocupar ese tiempo con otras como la ciencia que debía quedar fuera de la tutela religiosa

En un establecimiento de educación las materias que se enseñan a la juventud, deben ser las mismas para los que profesan distintas religiones. [...] Deberían borrarse por estos motivos de la lista de los ramos que se han de enseñar en las escuelas públicas, todos los que tienen relación con la religión como la doctrina cristiana por el padre Ripalda, la historia sagrada por el abate Fleury, explicación de los misterios, de la religión y otros semejantes, y como el objeto de toda educación es el de formar a un mismo tiempo hombres y ciudadanos, deberían enseñarse a los jóvenes, desde las escuelas primarias, los principios fundamentales sobre los cuáles descansa nuestra organización política y social, junto con los de la moral independiente de todo credo religioso.⁸³⁹

Una acción que pretendía disminuir el analfabetismo era principalmente lograr que la instrucción primaria fuera obligatoria, gratuita y exenta de enseñanza religiosa. Lo cual quedó marcado en la Ley Orgánica de Instrucción Pública del 2 de octubre de 1867, dando

⁸³⁷ Ídem.

⁸³⁸ Ibid, 21 de enero de 1868, Núm. 195

⁸³⁹ Ibid, 18 de enero de 1868, Núm. 194.

primeras señas de la separación entre las instituciones civiles y religiosas e intentando coartar el monopolio, que hasta entonces había ostentado el clero católico. Las autoridades políticas locales tenían la obligación de cuidar que los padres o tutores enviaran a sus hijos a la escuela pública, a no ser que pudieran demostrar que sus hijos o pupilos tuvieran instrucción en casa o en una escuela particular.⁸⁴⁰

Ese mismo año, Severo Cosío advirtió que la educación era “la fuente de las esperanzas y el porvenir”; así que había decidido administrar los recursos necesarios para la erección de escuelas foráneas y la ampliación de las que se ubicaban en la ciudad equipándolas con útiles y libros. Aunque sabía que estaban lejos de lograr el impulso esperado, ese paso era una semilla que con el tiempo daría ramificaciones.⁸⁴¹

A través de la educación pública se pretendía formar a ciudadanos responsables y útiles a la patria: los alumnos debían estudiar la constitución, saber cómo eran gobernados, cuáles eran sus derechos, privilegios y obligaciones. Además, las misiones tomaron el papel de “educar a las masas populares, dándoles todo tipo de conocimientos útiles, tanto humanos como divinos [...], condición indispensable para la seguridad y el progreso”.⁸⁴²

Se buscaba enseñar una moral adecuada para los principios cristianos que consistía en el libre examen por parte del individuo y la participación basada en la igualdad. Lo que se oponía claramente a la tradición política y social de la organización católica que consistía en una visión corporativista, tomista y de orden natural, donde todo hombre necesitaba de una

⁸⁴⁰ El Defensor de la Reforma, Periódico oficial del gobierno del Estado. T. IV. Núm. 340, 25 de diciembre de 1868

⁸⁴¹ Ibid. T. IV. Núm. 297, jueves 17 de septiembre de 1868.

⁸⁴² Bastian, Jean Pierre, Los disidentes, op. cit., pp. 143, 144, 157

autoridad capaz de guiarle. Además de tener como derecho natural la formación o inclusión en las asociaciones católicas.⁸⁴³

Las materias que debían impartirse en la instrucción primaria eran: lectura, escritura, principios de caligrafía, aritmética, nociones generales del sistema métrico decimal, gramática castellana, cartilla política, moral y urbanidad en el primer año; geometría y geografía elementales, elementos de historia universal y particular de México, música y dibujo en el segundo año; y los estudios de la escuela y profesional de instrucción primaria para el tercer año. En la escuela para niñas se impartía: costura en blanco, corte de vestidos, bordado, tejido, uso de las máquinas de coser, economía e higiene doméstica, además de los ramos que correspondían al primero y segundo grado.

Las materias que debían llevarse en la instrucción secundaria eran: gramática castellana, gramática latina, francés, inglés, dibujo y música, lógica, filosofía, moral e historia de la filosofía, aritmética, algebra, geometría y trigonometría, física experimental, astronomía, geografía, cosmografía, cronología y teneduría de libros.⁸⁴⁴

Las materias se alejaban de la ideología religiosa y se acercaban al razonamiento y conocimiento objetivo, es decir, se apegaban al positivismo de Comte, que en México había impulsado Gabino Barreda. Esta doctrina ofrecía la capacidad de “poner en orden la mente de los mexicanos para que se terminara el estado de caos continuo en que hasta entonces el país había vivido”,⁸⁴⁵ para transformar a la población religiosa en ciudadanos conocedores de la reglamentación cívica.

⁸⁴³ Idem. P. 157

⁸⁴⁴ El Defensor de la Reforma, T. IV. Núm. 340, 25 de diciembre de 1868.

⁸⁴⁵ Vázquez de Knauth, Josefina Zoraida, La república restaurada y la educación. Un intento de victoria definida, PDF, p. 203

Pese a que el Estado intentaba hacerse de la educación como un medio para llevar a cabo la transformación de una sociedad de “antiguo régimen” a uno “moderno”, “la realidad se traducía en escuelas que formaban parte de un incipiente sistema educativo incapaz de asumir la responsabilidad de enfrentar un estilo de vida que había surgido de la guerra con el bandidaje como una opción bastante lucrativa y por lo mismo muy difícil de desarraigar”.⁸⁴⁶

Así, aunque el Estado y los gobiernos locales tenían la intención de llevar la educación a todos los mexicanos, debieron apoyarse en las Asociaciones Populares que se organizaban como “círculos, clubes, convenciones, etc., y tenían por objetivo “mejorar la condición de nuestro pueblo física y moralmente [...] contribuyendo al partido liberal, a la ilustración del pueblo, a la extirpación del pauperismo y al engrandecimiento y prosperidad del Estado”. Un ejemplo de estas asociaciones fue la instituida en Nochistlán, Zacatecas, llamada “Filantropía”: tenía por objeto “fomentar la adquisición, propagación y progreso de conocimientos científicos necesarios para el bienestar material y mejora de las costumbres de los habitantes del Partido.”⁸⁴⁷ Es decir, buscaban a través de medios educativos como la prensa transmitir una nueva moralidad cívica.

Por su parte, el periódico *El Centinela* suponía que muchas de las desavenencias suscitadas en la entidad zacatecana se debían a la reproducción de ideas desmoralizantes y escritos soeces, que no hacían más que difundir insultos, ofendiendo la moral pública, ultrajando a la sociedad y faltando al respeto a sus mismos autores: “corrompiendo así la noble misión de la prensa, arrastrando por el fango y la inmundicia la dignidad del escritor y desconociendo hasta las nociones más triviales de la educación”.⁸⁴⁸

⁸⁴⁶ Montes Montañez, Celia. *Impresiones: liberalismo y educación en Zacatecas*, p. 7, Documento PDF.

⁸⁴⁷ El Defensor de la Reforma, T. IV. Núm. 331, 5 de diciembre de 1868.

⁸⁴⁸ El Centinela, op., cit., Tomo I. Núm. 2. 30 de julio de 1869.

El proyecto sobre la construcción de escuelas públicas y gratuitas por parte del gobierno liberal, pasó de 2424 escuelas en 1857 a 4570 en 1870 y 8103 para 1874. Se había dado oportunidad a que la creación de escuelas particulares, fueran seculares. A inicios de 1868, el estado contaba con diez escuelas en la ciudad de Zacatecas: trece en Guadalupe, dos en San José de la Isla, cinco en Vetagrande, dos en Pánuco y siete en Saucedá. De éstas, 10 incluían la materia de “doctrina cristiana”: dos en Zacatecas, trece de Guadalupe, dos de Pánuco y las seis de Saucedá. Del total, el 44% eran particulares: 26% eran para niñas y el 74% de niños. Con 2677 niños, siendo 39% niñas y 61% niños.⁸⁴⁹

La Compañía Lancasteriana tenía presencia en la ciudad de Zacatecas, en Vetagrande, Saucedá y San José de la Isla, donde la Hacienda de Candelaria de esa municipalidad tenía una escuela que era pagada por la misma finca: el Congreso del Estado la exceptuó de haber pagado los derechos municipales.⁸⁵⁰

Aunque el establecimiento de escuelas en la capital del estado parecía ser favorable, no era así para los municipios que se distanciaban de ésta o de otros centros más urbanizados. La educación que parecía un factor clave para la evolución del Estado laico, no lo era precisamente para la población de las villas y ranchos que preferían ocupar a sus hijos en tiempos de siembra y cosecha sin poner mayor atención en su instrucción. Por ello, el gobierno del estado advertía que de nada servirían sus esfuerzos en el ramo de enseñanza si los padres de familia no cooperaban para que sus hijos asistieran a las escuelas.⁸⁵¹ Además de introducir a la población en la educación cívica, debía buscarse la manera de mitigar o coartar la influencia ideológica de la Iglesia católica, que permanecía aún entre la población.

⁸⁴⁹ El Defensor de la Reforma, T. IV, Núm. 223, febrero 8 de 1868.

⁸⁵⁰ Vázquez de Knauth, Josefina Zoraida, op. cit., p. 207; El Defensor de la Reforma, T. IV. Núm. 314, 27 de octubre de 1868.

⁸⁵¹ Periódico Oficial del Gobierno del Estado, T. III, Núm. 88, 3 de septiembre de 1872.

Por ejemplo, en el año de 1868, Juan Amador volvió a hacer uso de su posición política para mitigar la influencia del clero en Villa de Cos. Señaló que los eclesiásticos se aprovecharon de su cargo en las escuelas municipales de niños para llevar a cabo predicaciones; razón suficiente para que, según Amador, fueran destituidos o castigados en caso de continuar con esa conducta.

Por su parte, los sacerdotes sí aseguraban ocuparse de “defender la doctrina católica en contra de la impiedad”; aunque, hasta entonces, no habían retirado a nadie de las escuelas municipales por cuestiones religiosas. Señalaron que la ausencia de alumnos se debía a “la falta de confianza que tenían los padres de familia” porque el presidente municipal –Amador– les había puesto en contra del “culto a las imágenes y algunos misterios de la religión” publicándoles la Biblia a su modo, e invitándoles a la escuela nocturna de adultos que estaría en función incluso los domingos y días festivos; tiempo que aprovecharían para dar lecciones de religión y explicación del Evangelio.⁸⁵²

Cabe señalar que la manera tradicional de llamar a la escuela era a través de las campanas, sin embargo, a partir de la Ley de Libertad de Cultos esto había quedado prohibido porque podía confundirse con un acto religioso. Aun así, para el sacerdote de la Villa que decía administrar una escuela pública y gratuita, era conveniente el uso de éstas para promover la asistencia. Por otro lado, se mostraba preocupado debido a que las autoridades habían fijado la llegada de un maestro “muy hábil y diestro en la enseñanza”, además que circularon entre los vecinos y padres de familia la invitación para que sacaran a sus hijos de

⁸⁵² Archivo Parroquial de Villa de Cos (APVC), Libro de Gobierno de San Cosme y Damian 1648- 1868, marzo 1868, ff. 47- 48.

aquella escuela manejada por el sacerdote y los llevaran a la otra. El eclesiástico aseguró que algunos padres habían recibido amenazas de ser multados si no llevaban a cabo tal efecto.⁸⁵³

En una carta que el sacerdote envió al obispo Guerra, aseguró que hasta entonces se había dedicado únicamente a la doctrina católica, sin pronunciar nada acerca de las disposiciones del Gobierno, diciendo incluso que motivaba a “los fieles la obligación [...] de la educación [para] la juventud a fin de que los niños lleguen a ser buenos hijos, buenos esposos, buenos padres, amigos fieles y ciudadanos útiles”. Por ello, hizo la petición al obispo para que intercediera con el gobernador del estado, con la finalidad de impedir que el jefe político de Fresnillo mandara sacar por medio del presidente municipal a ningún niño de esa escuela.⁸⁵⁴

La apertura del gobierno liberal sirvió de apoyo para la incursión de misioneros protestantes (metodistas, congregacionales, bautistas, presbiterianos) que, junto a las nuevas políticas, fomentaron un nuevo conocimiento desapegado del catolicismo: fomentaron la función política de las religiones cristianas que fungirían como elementos moralizantes al estilo de países modernos; a la vez que legitimaron el poder del nuevo gobierno.

Por otro lado, según Bastian, las materias que incluían las escuelas protestantes eran civismo y derecho constitucional, lo que ayudaba a crear sentimientos y prácticas democráticas; además de marcar el distanciamiento que debía existir entre el gobierno civil y el religioso, lo que favorecía al gobierno federal por respetar la laicidad del Estado.⁸⁵⁵ Por ejemplo, la escuela de Villa de Cos contaba con las asignaturas de: “lectura, escritura, aritmética desde sus principios hasta la valuación de quebrados, y gramática, únicamente en

⁸⁵³ Idem.

⁸⁵⁴ Idem.

⁸⁵⁵ Bastian, J. P., *Los disidentes*, op. cit., p. 158

sus dos primeras partes, que son la ortología y analogía”; además, el presidente municipal (Juan Amador) se decía contento porque el encargado de la educación estaba logrando moralizar a los jóvenes e introducir “los métodos más modernos y eficaces para la enseñanza”.⁸⁵⁶

Para legitimar el trabajo educativo que se estaba llevando a cabo en la Villa -que indudablemente estaba influenciado por la familia Amador- se hizo pública la lista de alumnos sobresalientes. Por ejemplo: “Alfonso Elías, por haber sustentado en todos los ramos un examen satisfactorio [...], también los niños Fructuoso Álvarez, Lorenzo Muñoz, Juan Moreno, Fabián Delgadillo, Manuel L. de Aguado, Desiderio García, Rafael de la Cruz y Genaro Elías, por haber sobresalido en varios de los ramos mencionados”.⁸⁵⁷ Igualmente se publicó el nombre de veintiún alumnos que asistieron a la escuela nocturna, reconociendo su constancia y asistencia a las lecciones.

La función de esta y otras escuelas establecidas en la entidad zacatecana iba de la mano con el apoyo de misioneros extranjeros: su principal interés era acercar a los simpatizantes o cristianos conversos a la lectura individual del evangelio, sumando a la semana una clase sabatina, que tenía por función el estudio de la Biblia. El apoyo que ofrecieron los misioneros de la ABS, se centró en los sitios donde las congregaciones mostraban mayor crecimiento y estabilidad; además de servicios privados alentados por los mismos misioneros⁸⁵⁸.

Las primeras misiones de la ABS y de la Iglesia presbiteriana, tuvieron éxito en zonas rurales de Zacatecas como: Villa de Cos, El Moral, Espíritu Santo y Muleros. Este avance

⁸⁵⁶ “Examen verificado en la Escuela Municipal de esta Villa, El mes de abril último”, en: *La Antorcha Evangélica*, T. 2. Núm. 96. 22 de junio de 1871.

⁸⁵⁷ *Idem.*

⁸⁵⁸ Bastian, J. P., *Los disidentes*, op. cit., p. 148- 149

aparente se debió, quizá, a lo señalado por Amador: la poca presencia eclesiástica en zonas rurales y el interés que tenía la población por conocer el Evangelio. Ambas misiones se preocuparon por la educación de los adeptos que iban sumando, pero, no fue hasta la llegada de la misión presbiteriana que se planteó la formación de una escuela que educara a sus feligreses.

Aunque el Estado estaba interesado por la educación, los recursos financieros parecían ser escasos. Las escuelas rurales estaban ubicadas en “edificios ruinosos, en su mayoría antihigiénicos, material de enseñanza primitivo, maestros abandonados a la miseria, la ruina y la ignorancia”, mientras que las misiones protestantes pretendían conformar redes que apoyaran su labor educativa.⁸⁵⁹

Las autoridades políticas procuraban una educación cívica entre sus habitantes, como la pretendida en el Ayuntamiento de Villa de Cos. En ese lugar se planeaba la celebración del 5 de mayo, integrando la junta patriótica los ciudadanos “Zeferino R. de Chávez, Lorenzo Corziny, Benito Delgadillo, Juan R. de Chávez, Manuel Gallegos, Paulino Rodríguez y Elías Amador”. Ellos nombrarían una comisión que recogiera donativos entre los poblados de Cos, Pozo- hondo, Bañón y los encargados de las negociaciones salinas, que permitieran llevar a cabo dicho evento; sin embargo, sólo se pudo recabar la cantidad de noventa y tantos pesos a causa de la pobreza en que vivía la región.⁸⁶⁰

La fiesta daba muestra de la pretendida educación cívica y científicista. Por ejemplo, el día 4 se soltó un globo aerostático para que, después, una caballería de niños vestidos convenientemente a sus expensas” repartieran entre la “población invitaciones para los discursos y la iluminación”, por la noche una función de teatro presentó piezas patrióticas

⁸⁵⁹ Ibid, p. 144, 145

⁸⁶⁰ Periódico Oficial del Gobierno del Estado. T. III, Núm. 43. 21 de mayo de 1872.

que buscaban “reanimar el patriotismo de los ciudadanos, que las aplaudieron colosalmente”.⁸⁶¹

En la mañana del día 5 se hicieron honores a la bandera; por la tarde, hubo repiques, salvas de fusilería y después un “paseo militar por las primeras calles”; y por la noche se dispusieron dos salones adornados “con arcos de verdura y banderas tricolor” para los bailes y discursos, ofreciendo uno de estos Juan Amador. Se iluminaron espacios públicos como la plaza y algunos edificios, para después dar inicio con las serenatas que duraron hasta las nueve y media de la noche. En la casa municipal, las autoridades, empleados y varios vecinos se dirigieron al salón del discurso, ocupando la tribuna Telésforo Gonzáles y Elías Amador que pronunciaron “discursos y alocuciones entusiastas análogas a la solemnidad”.⁸⁶²

De este evento se pueden subrayar un par de cosas: primero, la intención por exaltar el patriotismo en una población dividida por cuestiones religiosas; así como el acto de honrar a Juan Amador, que había participado en la batalla de Puebla. Singularmente, la festividad suplantaba todo tipo de indumentaria religiosa: iluminación, banderillas, cohetes y procesiones (desfiles) se tornaron cívicos, involucrando a niños como representantes de alegorías de libertad. Aunque el evento era parte de una fiesta patriótica, fue inevitable que la junta encargada se desapegara de sus nuevas creencias morales y religiosas: se prohibieron los juegos públicos de toda clase y venta de bebidas alcohólicas, resaltando al día siguiente que no había ningún preso de la noche anterior.⁸⁶³

Las autoridades pretendían utilizar el espacio público y las aulas como escenario para la educación cívica. Misioneros de asociaciones bíblicas ya habían tenido injerencia en

⁸⁶¹ Idem.

⁸⁶² Idem.

⁸⁶³ Idem.

escuelas públicas al eliminar libros católicos; otros, buscaban la manera de abrir sus propias escuelas.

Las pretensiones de llevar a cabo una nueva educación que se alejara de los preceptos católicos y se acercara más a las ideas científicas y positivistas, dieron pie a la libre circulación de libros provenientes del extranjero. Por ello, no fue extraño que editores estadounidenses comenzaran a comercializar sus productos en México, con publicidad en Zacatecas. Según vimos capítulos atrás, el colportor británico James Thomson solía hacerse publicidad antes de arribar a una nueva ciudad, para que a su llegada la distribución de biblias fuera más fácil.

Así, la editorial “Iverson Phinny Blakeman and Co.”, ubicada en la 47 y 49 Green Street de Nueva York, comenzó a promover sus libros de lectura en español en los diferentes estados de la república. Entre ellos Zacatecas, advirtiendo que con ello atendía las necesidades de “los estudiantes y maestros que deseen hablar el idioma con toda su pureza”. Los principales libros constaban de tres volúmenes con un costo de .30 y .80 centavos, y uno más de \$1.00: era más barato el que tenía menos hojas. Con variedad de temas, dichos libros resaltaban por “su moralidad”. No sólo incluía autores europeos (refiriéndose a los no hispanos): también una selección “de las mejores obras de autores españoles”, seleccionados bajo el mismo plan que los libros de la serie de Charles Sanders que gozaba “de una popularidad sin rival como libros de asignatura en todos los Estados de la Unión americana”.⁸⁶⁴

La dinámica que manejaban estos editores para hacer circular sus libros era enviar por correo un ejemplar que sirviera de muestra a los comerciantes. Con el pago del importe,

⁸⁶⁴ El Defensor de la Reforma, T. IV. Núm. 290, 1º de septiembre de 1868.

podían hacer una solicitud a la agencia general en México ubicada en la calle Coliseo núm. 4 y, en caso de realizar pedidos, debían hacerse directamente a la dirección de N.Y.⁸⁶⁵

Así como se permitió la libre circulación de estas lecturas, también se hizo con las biblias. Para los colportores que transitaban por la frontera y estados norteros del país, el fomento de la lectura bíblica era tan importante como la enseñanza de las primeras letras; así que estos libros seguramente les fueron de ayuda en su labor misionera y de enseñanza en las escuelas que fueron fundando. Posiblemente fueron los misioneros quienes abrieron camino a los editores para que pudieran comercializar sus libros dentro del país.

En Villa de Cos, el misionero y pastor Paul Pitkin había comenzado por una escuela sabática para la enseñanza bíblica, motivándose después por la apertura de una escuela que enseñara primeras letras. Escribió al Reverendo Ellinwood para pedirle fondos necesarios que le permitieran el establecimiento de ésta. Además de sugerir, -basado en su experiencia-, que los misioneros provenientes de Estados Unidos estudiaran por lo menos seis meses el español en las ciudades portuarias antes de adentrarse a México. Una recomendación necesaria por la mala reputación que tenían los extranjeros entre los mexicanos; así, aprendiendo el idioma, darían una impresión contraria a la que solía circular entre los nacionales.

Desde que Pitkin llegó a la congregación de Cos procuró la apertura de una escuela para niños y niñas, con un maestro ordinario al que pagaría \$30 por mes, esperando recibir a niñas que estuvieran interesadas por la congregación y el Evangelio: sabía que había quienes “preferían seguir con los romanistas y quedarse en la ignorancia”.⁸⁶⁶

⁸⁶⁵ Ídem.

⁸⁶⁶ PCBFM, MCR, diciembre 31, 1872, Vol. 51, no. 51

En enero de 1873, la escuela masculina contaba ya con 60 integrantes. Esto sorprendió gratamente a Pitkin, quien no podía creer que en un pueblo tan desolador hubiera un impresionante crecimiento de la congregación y escuela dominical. Lo confirmó al mes siguiente, cuando señaló que la escuela de niños seguía creciendo; por lo que esperaba enviaran más maestros desde México.⁸⁶⁷

En abril de ese año, la Sra. Pitkin se encontraba en la ciudad de Zacatecas acompañando a su esposo, que buscaba establecer una congregación en la capital del estado. Desde su arribo, ella había ayudado en la escuela y en las clases bíblicas junto a Elías Amador, que se encargaba de traducir algunos pasajes bíblicos o artículos de periódicos estadounidenses apoyado por los libros que le proporcionaba la señora. Así, mientras ella se encontraba por la capital zacatecana, Elías le escribió para contarle sobre una reunión en la iglesia de Cos, a la que habían acudido cerca de 400 personas: una cuarta parte, perteneciente a la Iglesia romana, había visto con interés la ceremonia; además de haber sido bautizadas tres personas. Por ello, le pidió la copia de un himno titulado “Cántanos de tu Dios” del que estaba interesado por su rima; así como la recomendación de un diccionario que le ayudara con esa traducción.⁸⁶⁸

Aun cuando las congregaciones mostraban interés por la educación e instrucción bíblica, la situación económica que enfrentó Pitkin le obligó a suspender los gastos de matrícula en Cos, provocando disgustos y enfrentamientos con Juan Amador que, apasionado por la causa evangélica, lo culpó por haber sido la causa de los daños a la congregación y los problemas en la escuela. Mientras que Severo Cosío aconsejaba que no se suspendieran las clases. Para Pitkin la solución más factible era cobrar a los padres por la educación de sus

⁸⁶⁷ PCBFM, MCR, febrero 14, 1873, Vol. 51, no 63; marzo 19, 1873, vol. 51, no. 73

⁸⁶⁸ PCBFM, MCR, abril 16, 1873, Vol. 51, no. 81

hijos; así que dejó al maestro la instrucción de pedir a los estudiantes la cantidad de “cincuenta centavos al mes, cobren a los que no pueden pagarlo veintidós centavos, y allí los que son muy, muy pobres los admiten por gracia”. Sin embargo, debido a la situación tan precaria de la población, no fueron efectivas dichas instrucciones.⁸⁶⁹

En contraste, el sacerdote del lugar decidió abrir una escuela libre que incluía libros y papel, provocando que Cosío señalara como hipócritas a quienes obligaran a sus niños a asistir a esas escuelas. La Villa había sido el primer lugar donde se estableció la congregación y sus intenciones educativas.⁸⁷⁰ De manera que, quien perteneciera a la comunidad y enviara a sus hijos a las clases de aquel eclesiástico, daría la espalda a su hermandad.

A Pitkin le había costado trabajo entender la situación de pobreza en Villa de Cos, pues en Estados Unidos los pobres también contribuían y ayudaban en el trabajo. Esto trató de explicárselo a los maestros, con la esperanza de motivar a la gente para que se sumara a la cooperación. Sus pretensiones resultaron contraproducentes: el evidenciar las necesidades económicas de la misión provocó que fuera criticado, por suponer que su labor se desarrollaría de la misma manera que en otros sitios.⁸⁷¹

Cuando Maxwell Phillips se hizo cargo de las congregaciones establecidas en el estado de Zacatecas, dijo encontrarse complacido con las dos escuelas existentes: las que contaban con 115 miembros para julio de 1874; de estos, 52 niños y 63 niñas. Por otro lado, los académicos no estaban del todo avanzados; pero encontraba que los exámenes, la escritura y gramática iban por buen camino. A las niñas también se les educaba en el plan de servir, encontrando en esta materia una obra fina.

⁸⁶⁹ PCBFM, MCR, “Pitkin a la Mesa Directiva”, vol. 51, no. 92

⁸⁷⁰ *idem*

⁸⁷¹ *Idem.*

Los resultados que el trabajo educativo lanzaba, le hacía parecer a Phillips que era injusto parar con el trabajo educativo; por ello, escribió a la Sociedad de Cleveland pidiendo apoyo.⁸⁷² En marzo de ese año ya había recibido la disposición de varias personas para ayudar con el mantenimiento de una escuela en Zacatecas, lo que incluía la búsqueda de un educador. En el caso de la congregación y escuela en Fresnillo continuaban con un buen funcionamiento.⁸⁷³

Mientras tanto, la escuela de niñas operaba con veinticinco alumnas y maestro. A éste se le pagaba la renta de casa; sumando a los gastos, la compra de bancos para la escuela. El maestro de la escuela de niños recibía sólo \$15.00 por mes, salario que elevó a \$20.00 por el buen trabajo que estaba realizando. De igual manera, el misionero decidió comprar los libros para la escuela, en vista de que no fueron comprados por la población. Varios de estos quedaron en manos de Juan Amador, esperando que a través de éste la congregación también se educara.⁸⁷⁴

En Fresnillo se formaba una escuela al igual que en Cos, donde los integrantes de la congregación aceptaban ser quienes adquirieran los libros; además de que recaudaban diez dólares para pagar el maestro. De igual manera, Phillips se comprometió con ayudarles por un tiempo; asimismo, les prometió que al igual que en Cos, aumentaría a quince dólares si el maestro hacía un buen trabajo.⁸⁷⁵

Hasta entonces, en Cos y Fresnillo se había logrado mantener e impulsar la congregación y la escuela, por ejemplo: en Fresnillo y el rancho del Moral, había escuelas

⁸⁷² PCBFM, MCR, Maxwell Phillips a Rev. Dr. Ellinwood. Noviembre 13, 1873, no. 134; "H. Thomson a Rev. Dr. Ellinwood, informe de visita a Cos", julio 3, 1874, vol. 51, no. 177

⁸⁷³ PCBFM, MCR, Marzo 19, 1873, vol. 51, no. 73

⁸⁷⁴ PCBFM, MCR, Marzo 28, 1873, vol. 51, no. 75

⁸⁷⁵ PCBFM, MCR, Maxwell Phillips a Rev. Dr. Ellinwood. Noviembre 13, 1873, Vol. 51, no. 134; Maxwell Phillips, reporte anual. Diciembre, 1874, vol. 52, no.4

mixtas que iban en crecimiento, mientras que la de Cos contaba con una asistencia de 45 alumnos; en contraste, en la ciudad de Zacatecas dicho trabajo iba más lento debido a que no había una congregación como la de Cos que reforzara los trabajos y se hiciera de un buen lugar para establecerlos, igualmente, era en la capital donde se concentraba el cuerpo eclesiástico y donde podía tener mayor control de sus feligreses.

El reporte financiero de 1873 que Phillips envió a la Junta, señaló los diferentes gastos que realizó para equipar el espacio dedicado al culto, y los utensilios necesarios para desarrollarlo; también, señaló los gastos que había hecho para desarrollar la escuela, teniendo mayor gasto en la contratación de maestros, aunque según advertía, el contratado para las niñas no estaba teniendo buenos resultados debido a que varias habían desertado.

Los gastos fueron los siguiente:

Gastos de la Congregación y Escuela Dominical de Cos.		
Un [cheque] y dos lámparas		\$28.00
Un libro para la escuela de domingos		\$25.00
Incidentales como el vino para la comunión, etc.		\$13.45
Dinero para los gastos corrientes de la Congregación		\$32.00
Total		\$98.45
Contribución de la escuela dominical por un libro		\$12.37 ½
Apoyo de la Congregación por estancia de 4 meses en Cos		\$32.25
Equilibrio		\$53.82 ½
Total		\$98.45

Recibos y cuentas de Escuela de Niños y Niñas en Cos

Material Escolar como: Bancos, libros, papel, tinta, bolígrafos.	\$136.58 ¼
Salario de dos profesores hasta el 1 de agosto	\$227.50
Casa de alquiler para Escuelas y habitaciones	\$28.56 ¼
Efectivo devuelto en la [...]	

Efectivo devuelto en la cuenta de libros	\$38.18 ¼
Balance	\$404.46 ½

Total \$442.65

Conclusión

Con los objetivos de estudiar la disidencia al catolicismo, la incursión de agentes bíblicos también conocidos como *colportores* y el establecimiento de la Iglesia presbiteriana en Zacatecas, el presente texto analizó las posibles causas que motivaron y encausaron dichos fenómenos.

Primero, a partir del contexto que ofrecieron las fuentes primarias consultadas en archivos municipales, estatales y nacionales, se pudo construir el escenario y la situación política donde interactuaron los sujetos involucrados. Gracias a ello, en los primeros apartados se pudieron desarrollar las causas que consintieron la entrada de ideas alternas al *campo religioso* dominado por el catolicismo, donde también se pudo advertir la influencia que jugó la secularización.

Por ejemplo, de los archivos eclesiásticos se pudieron observar las primeras acciones preventivas que tomó la Iglesia católica, tales como discutir a través de sermones o circulares los proyectos de tolerancia religiosa, con los cuales pretendieron advertir al gobierno y sociedad sobre los peligros que significaba permitir la entrada de extranjeros que no compartían la religión católica. Estas discusiones tomaron mayor popularidad antes y después de la guerra entre México y Estados Unidos, ya que fue en ese momento cuando lograron rescatar posturas de los diferentes sectores de la población como comerciantes, eclesiásticos y políticos zacatecanos, quienes no sólo compartían el temor de una invasión territorial, sino también a la influencia política y religiosa de la nación del norte.

Después de la promulgada Ley de Registro Civil (1859), la iglesia percibió una menor influencia social debido la secularización de sacramentos como: bautizos, matrimonios y defunciones, dejando al clero sin sus principales fuentes de ingreso, pues fue a partir de entonces que el Estado se hizo cargo de la administración de estas acciones; esto no significó

un cambio *ipso facto*, pues aun cuando la religión dejó de tener injerencia en el poder político, no se eliminaron por completo los símbolos y ceremonias que daban a los sacerdotes un papel hegemónico como autoridad religiosa, de tal manera que promovieron pronunciamientos en contra de cualquiera que buscara afectar el *status quo* religioso; mientras tanto, el gobierno dictaminó reglamentos que sancionaron a cualquiera que intentara interferir en la ley.

Así, la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma significaron un fuerte golpe para la Iglesia católica; los sacerdotes acapararon la atención hasta que su presencia y actividades en el espacio público fueron reglamentadas, provocando nuevas acciones subversivas en contra del gobierno y de todo aquel que lo apoyara, principalmente si eran liberales o disidente. Aun así, fue hasta que se dictaminó el cumplimiento y defensa de esta Constitución que se logró la participación de diferentes agentes en el espacio público.

Recordemos que el espacio público fungió como el sitio donde se desarrolló la vida política y vida social, ya que se trata del lugar donde intervienen los intereses públicos. Era el sitio donde se veía y escuchaba aquello que no podía mantenerse en privado, es decir, el espacio público debió sufrir una transformación después de las leyes liberales, pues previo a ellas era el lugar donde se desarrolló una vida apegada a la moralidad católica; después de ellas se buscó que el espacio público permitiera una vida secular donde se propagara la opinión pública favorecida por los impresos, llegando a diferentes espacios y difundiéndose en esferas privadas.

De esta manera los impresos ganaron terreno en la vida pública y se convirtieron en aliados de la secularización; por ejemplo, los impresos donde Severo Cosío y Juan Amador emitían opiniones sobre la religión católica pudieron llegar a diferentes espacios locales y nacionales, ejerciendo la libertad establecida por la carta magna de 1857 y las Leyes de Reforma, pudiendo ser censurados únicamente en las esferas privadas. Su postura ideológica

y redes políticas los convirtió -al menos en esta investigación- en la puerta de acceso para colportores y misioneros en el estado de Zacatecas, visualizándolos como dirigentes del grupo disidente de Villa de Cos, lugar donde pudieron difundir su liberalismo y oposición al clero católico que además criticaron por su ausencia en zonas rurales, y por la “relajada” moral que no les permitía ser ejemplo para sus feligreses.

Dichos actos quedaron expuestos en los impresos que trabajaron estos liberales y disidentes: *La Revelación o despertar de un Sansculote* y el periódico *La Antorcha Evangélica*, marcaron una coyuntura en el campo religioso al utilizar referencias de la filosofía ilustrada y pasajes bíblicos que estaban, al igual que la filosofía, prohibidos por la Iglesia católica.

Sin embargo, la lectura que Juan Amador y otros liberales de Villa de Cos hicieron a la Biblia, terminó por fomentar una interpretación individual que generó mayores conflictos entre los eclesiásticos, debido a que ese grupo liberal se hacía de los saberes religiosos que hasta entonces habían sido exclusivos del clero católico. También llamó la atención del cuerpo eclesiástico las relaciones políticas que establecían los liberales de Cos, las cuales favorecían el conocimiento de un nuevo capital religioso, por ejemplo: el médico estadounidense Grayson Mallet Prevost que emigró a México tras la guerra entre ambas naciones, se estableció en Zacatecas y ocupó el cargo de vicecónsul, convirtiéndose más tarde en el puente entre los agentes bíblicos establecidos en Nuevo León y los misioneros presbiterianos provenientes de Filadelfia, Pensilvania.

Entonces la Ley de Libertad de Cultos no sólo permitió la circulación de extranjeros protestantes por el país, sino también el tránsito de lecturas que habían estado prohibidas. Dicha ley al igual que otras no generó un cambio instantáneo, pero sí dio pauta para que el espacio público tuviera una nueva interpretación al abrir de manera legal el abanico de

posibilidades religiosas. Es aquí donde comenzamos a explicar la disidencia como tal, pues explicar la secularización del espacio no basta para definir el por qué un grupo de liberales decidió separarse del catolicismo.

Elio Masferrer explica que si un grupo no encuentra símbolos ritualistas que los satisfagan, éstos buscarán la manera de encontrarlos; Pierre Bourdieu asegura que los sujetos buscan la manera de hacerse de los saberes religiosos como una manera de desmonopolizarlos y a su vez, legitimar su existencia.

Entonces, nos enfrentamos a un grupo encabezado por Juan Amador que demandaba desde hacía tiempo la ausencia del cuerpo eclesiástico y que también carecía de preceptos morales capaces de servir como ejemplo a la comunidad. Es así como Amador y sus seguidores pueden justificar su disidencia, contando con libertades que antes no tenía y que aprovecharon para buscar símbolos religiosos que los representaran, destacando que fueron éstos (los disidentes) quienes legitimaron a su vez a la autoridad del nuevo orden político.

Considero también que el fortalecimiento de la disidencia religiosa se debió a las relaciones políticas que los agentes bíblicos establecieron con la naciente congregación de Villa de Cos; a partir de estas, los misioneros pudieron hacerse de garantías que los protegieron en su tránsito por el norte mexicano, una región poco poblada pero conocida, favoreciendo la creación de rutas para la evangelización. No obstante, el clero católico y sus feligreses mantuvieron la resistencia, pasaron de peroratas descalificativas e interpretaciones que veían con peligro a estos extranjeros y disidentes, a las acciones que demostraban su intolerancia hacia el otro. Estas acciones debieron ser directas a partir del momento en que el sistema religioso de la Iglesia católica había dejado de ser el único dentro del campo religioso, de tal manera que ambos sistemas debieron enfrentarse por mantener, difundir e incrementar su dominio.

Por otro lado, la competencia religiosa pareció definir la erección de un nuevo obispado en Zacatecas (1864); aunque éste se había planeado desde hacía al menos una década, el entonces obispo Pedro Espinoza y Dávalos no había definido realizarlo por temor a una división territorial y menor recaudación económica; sin embargo, tan pronto salió de México rumbo a Roma, presentó al Papa Pío IX la propuesta para crear una diócesis que permitiera un mejor control territorial y vigilancia a los disidentes que comenzaban a relacionarse con los misioneros estadounidenses. La nueva diócesis de Zacatecas, junto a los medios impresos y sermones, permitieron que el cuerpo eclesiástico continuara advirtiendo a sus feligreses sobre los males que la apertura religiosa podía acarrear, logrando que la población católica tuviera su propia interpretación y defendieran el *status quo* de la tradición religiosa.

Estas interpretaciones hicieron que muchos católicos perpetraran actos en contra de cualquiera que expresara una religiosidad alterna. De este modo la Iglesia católica buscó estrategias que le permitieran conservar el monopolio en los saberes religiosos, es decir, el control social a través del capital simbólico.

Los enfrentamientos representaron una lucha por el control y la hegemonía de los saberes religiosos. La irrupción de nuevas interpretaciones, no sólo modificaron el campo religioso, sino también el campo social, pues intentaron modificar el espacio y las esferas públicas a través de nuevas interpretaciones morales, ocasionando que la población católica de Villa de Cos fuera la primera de muchas en oponerse. Pese a estos enfrentamientos, los misioneros de la Iglesia presbiteriana encontraron una comunidad preparada y dispuesta a la conversión, es decir, a la filiación de una iglesia con denominación religiosa.

Como observamos, la Iglesia presbiteriana tuvo un fuerte impacto en la región centro norte durante la segunda mitad del siglo XIX; aunque las primeras misiones evangélicas

iniciaron por el norte vía Nuevo León y Saltillo, los presbiterianos comenzaron a difundirse en las regiones mineras que antes habían ocupado los colportores, tales como Villa de Cos, Fresnillo, el norte de San Luis Potosí y sus colindancias con el sureste zacatecano, Durango y la misma ciudad de Zacatecas por mencionar algunos.

El arribo de esta y otras iglesias a zonas mineras se vio favorecido por la labor que algunos agentes bíblicos realizaron durante la década de 1860, quienes a su vez, encontraron que lo inestable de la población en ciudades mineras no siempre fue negativo, pues en muchos casos la difusión del Evangelio estuvo a cargo de estos mineros, quienes al ver un descenso en la producción minera buscaban nuevas vetas y nuevos empleos, llevando consigo el conocimiento e inquietud por las escrituras, ocasionando algo así como una diáspora evangélica.

La importancia que tuvo Zacatecas en la difusión evangélica, permitió que se convirtiera en este periodo en el bastión de operaciones misioneras de la Iglesia presbiteriana. Si bien no podemos afirmar que el establecimiento de la misma se haya debido exclusivamente a la producción minera, sí pudo deberse a las relaciones políticas y a la apertura religiosa que mostraron los liberales; igualmente, con el tiempo, las relaciones entre políticos y protestantes se hicieron evidentes hasta encontrar presencia de estos en el ramo económico, una actividad poco analizada.

Considero que el impacto de la Iglesia presbiteriana en Zacatecas, no sólo se debió a la apertura que hizo del campo religioso, sino por permitir la reproducción de una sociedad “moderna” al estilo estadounidense, es decir, democrática y con acciones moralizantes. Aunque no podemos generalizar que se haya llevado a cabo en todos los municipios, sí podemos advertir que en los espacios donde se establecieron estas nuevas prácticas religiosas

hubo por lo menos nuevas prácticas asociativas que construyeron nuevas esferas basadas en la lectura de la Biblia.

Aseguramos que el tránsito a la conversión religiosa nos habla del trabajo evangélico que realizaron disidentes y misioneros hasta lograr el establecimiento de la Iglesia presbiteriana, a partir de la cual verían establecido un sistema religioso que institucionalizaba a la congregación. Sin embargo, para lograrlo debieron llenar los vacíos morales que la Iglesia católica no había atendido, por lo que fue de vital importancia la educación en primeras letras a partir de escuelas sabatinas, pues era sólo con la lectura individual que podían lograr una conversión de fe; recordemos que las religiones cristianas estaban basadas en la fe y el Evangelio. Otra forma de atender los vacíos, fue a partir del ejemplo que daban a la población los misioneros y conversos, quienes intentaron transmitir en la vida pública la nueva moralidad.

En suma, este trabajo espera haber respondido a la pregunta sobre el porqué de la disidencia y la conversión religiosa en Villa de Cos, Zacatecas y zonas aledañas; igualmente, espera haber explicado en el proceso de transición y establecimiento de la iglesia con denominación cristiana. Es importante resaltar que quien transitó a la conversión debió enfrentar varias vicisitudes, pues el proceso de conversión se enfrentó a atentados e intentos de linchamiento, lo que dificultó en muchas zonas el anclaje de una nueva propuesta religiosa, sin embargo, para los misioneros estas afrentas fueron parte de su labor, teniendo como respuesta ante cualquier enfrentamiento, su fe y el Evangelio.

Archivos:

American Bible Society (ABS)

Archivo General de la Nación (AGN)

Archivo de Relaciones Exteriores (ARE)

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG)

Archivo Histórico del Estado de Zacatecas (AHEZ)

Archivo Municipal de Zacatecas (AMZ)

Archivo Municipal de Sombrerete (APS)

Archivo Parroquial de Zacatecas (APZ)

Archivo Parroquial de Villa de Cos (APVC)

Archivo de la Casa de la Cultura Jurídica Zacatecas (ACCJZ)

Presbyterian Church Board of Foreign Missions, Mexican Church Records (PCBFM, MCR)

Hemerotecas

Biblioteca Pública del Estado de Jalisco (BPEJ)

Biblioteca Pública Mauricio Magdaleno (BPMM)

Biblioteca de la Catedral de Zacatecas (BCZ)

Biblioteca Especial “José María Lafragua” (BEJML)

Periódicos e impresos

La Antorcha Evangélica

La Antorcha Católica

El Pobre Diablo

La Sombra de Robespierre

El Faro

El Centinela

El Defensor de la Reforma

El Periódico Oficial del Estado de Zacatecas

Amador, Juan, El Apocalipsis o revelación de un Sansculote, Imprenta de Vicente G. Torres, México, 1856.

Fr. José María Chávez. Censura. Impugnación del folleto del C. Juan Amador titulado: El Apocalipsis o revelación de un sansculote. Guadalajara. Agosto 17 de 1856.

Fuentes digitales

Acta Constitutiva y de Reformas, sancionada por el Congreso Extraordinario Constituyente de los Estados Unidos Mexicanos, el 18 de mayo de 1847.

<http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1847.pdf>

Congreso Constituyente de 1856 y Constitución de 1857.

<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3403/8.pdf>

Bibliografía

- Alanís Enciso, Fernando, “Los extranjeros en México, la inmigración y el gobierno: ¿tolerancia o intolerancia religiosa?, 1821- 1830”, en: *Historia Mexicana*, Vol. 45, No. 3.
- Amador, Elías, *El bosquejo histórico de Zacatecas*, T. II, Zacatecas, Ayuntamiento de Villa de Cos, 2010.
- Arendt, Hanna, *La condición humana*. México, Buenos Aires, Barcelona, Paidós. 2009.
- Balandier, Georges, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, México/Bueno Aires/Barcelona, Paidos, 1994.
- Bastian, Jean- Pierre, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México 1872- 1911*, México, FCE/ COLMEX, 1989.
- -----, *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, FCE, 1994.
- Bastian, Jean- Pierre (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004.
- Bautista García, Cecilia Adriana, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal. México 1856- 1910*, COLMEX/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/ Fideicomiso Historia de las Américas, 2012.
- Biéler, André, *Calvino, profeta de la era industrial. Fundamentos y métodos de la ética calvinista de la sociedad*. México, 2015.
- Blancarte, Roberto J. “La doctrina social católica ante la democracia moderna”, en: Roberto J. Blancarte (coord.), *Religión, Iglesia y democracia*. México, UNAM, 1995.

- Boladeras Cucurella, Margarita, *La opinión pública en Habermas*. Barcelona, Universidad de Barcelona, Facultad de Filosofía, 2001.
- Bourdieu, Pierre, *La eficacia simbólica. Religión y política*. Argentina, Biblos, 2009.
- Carreño Velázquez, Elvia. *Los libros en los senderos de la fe: Catálogo comentado de la Biblioteca del Colegio Apostólico de Propaganda Fide*. México, Adabi.
- Case, Robert, *Resurgimiento de los Conservadores en México, 1876- 1878*, pdf.
- Castro Gutiérrez, Felipe y Marcela Terrazas (coord.), *Disidencia y disidentes en la historia de México*. México, UNAM, 2003.
- Chartier, Roger, *Espacio público, crítico y desacralización en el S. XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, España, Gedisa, 1995.
- Christian Starck: “The development of the idea of religious freedom in modern times”, en: *La libertad religiosa. Memoria de IX Congreso Internacional de Derecho Canónico*. UNAM, México, 1996.
- Cervantes- Ortiz, Leopoldo, *Juan Amador, Pionero del protestantismo mexicano*, CUPSA/ CENPROMEX, México, 2015.
- Connaughton, Brian, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria*, México, UAM/FCE, 2010.
- Delumeau, Jean, *El miedo en occidente (Siglos XIV- XVIII). Una ciudad sitiada*. Barcelona, Taurus, 2015.
- Díaz Patiño, Gabriela, *Católicos, liberales y protestantes. El debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848- 1908)*, México, COLMEX, 2016.
- Dorantes González, Alma, “Tolerancia, clero y sociedad en Guadalajara”, en. Manuel Ramos Medina (comp.) *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*. México. COLMEX/COLMICH/ UAM-I/ CONDUMEX/ INST. MORA. 1998.
- -----, *Lectores católicos, secularización y protestantismo en el siglo XIX*.
<http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/esthom/esthompdf/esthom20/153-174.pdf>

- -----, *Protestantes de ayer y de hoy en una sociedad católica: el caso jaliscoense*, Tesis, Doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS Unidad Occidente. 2004
- -----, “Tolerancia, clero y sociedad en Guadalajara” en, *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*.
- Fausta Gantús, “La inconformidad subversiva: entre el pronunciamiento y el bandidaje. Un acercamiento a los movimientos rebeldes durante el tuxtepecanismo, 1876- 1888”, en: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, N. 35, enero- junio 2008.
- Fernández Santillán, José, *El pensamiento político de Mariano Otero*, pdf.
- Fetscher, Iring, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*. España, Gedisa, 1994.
- Gilliam, Albert M. *Viajes por México durante los años 1843 y 1844*, 1ª ed., México, CONACULTA/ Siquisirí, 1996.
- Gómez Álvarez, Cristina y Guillermo Tovar de Teresa, *Censura y Revolución. Libros prohibidos por la Inquisición de México (1790- 1819)*, España, Trama Editorial, 2009.
- Guardino, Peter, “La Iglesia mexicana y la guerra con Estados Unidos”, en: Brian Connaughton y Carlos Ruíz Medrano (coord.), *Dios, religión y patria. Intereses, luchas e ideales socio religiosos en México, siglo XVIII y XIX*, México, COLSAN, 2010
- Guardino, Peter, “In the Name of Civilization and with a Bible in Their Hands”: Religion and the 1846- 1848 Mexican- American War, en: *Estudios Mexicanos*, vol 30, verano 2014.
- Guerra, Francois- Xavier, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, México, FCE, 2012.
- Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gil, 1981.
- Hugo José Suárez, “Pierre Bourdieu y la religión: Una introducción necesaria”, en: *Relaciones* 108, otoño 2006, vol. XXVII.

- Humberto Morales y William Fowler (coord.), *El conservadurismo Mexicano en el siglo XIX (1810- 1910)*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, University of Saint Andrews, Scotland, U.K., Secretaria de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla.
- Iglesia y Estado en el Porfiriato, pdf. Publicado en Relaciones del Estado con la Iglesia, México, UNAM- Porrúa, 1992.
- Jaime Olvedo (coord.), *Los obispos de México frente a la reforma liberal*. México, COLJAL/UAM/UABJO, 2007.
- Kamen, Henry, *Los caminos de la tolerancia*, México/ Londres, Mc Graw- Hill, 1967.
- Kennet Scott Latourette. A History of the expansión of Christianity. The great century in the Americas, Australasia and Africa, 1800- 1914. Vol. V. Londres. 1947.
- Kirk Crane, Daniel, *La formación de una iglesia nacional mexicana 1859- 1972*. pdf <http://132.248.9.195/pd2001/287844/Index.html>, consultado en diciembre de 2017.
- Lyon, G. F., *Residencia en México, 1826. Diario de una gira con estancia en la República de México*, México, FCE, 1984.
- Martínez García, Carlos, *Manuel Aguas: de sacerdote católico romano a precursor del protestantismo en México (1868- 1872)*, México, CUPSA/CENPROMEX, 2016.
- Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.), *Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)*, México, UNAM/ Instituto de Investigaciones Históricas, 2005, PDF.
- Masferrer Kan, Elio, *Religión, poder y cultura. Ensayo sobre la política y la diversidad de creencias*. México/Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2009.
- -----, *Religión, política y metodología. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. México, Libros de la Araucaria, 2013.
- Mayer, Alicia, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, FCE/UNAM, 2008.
- Mereu, Italo, *Historia de la intolerancia en Europa*, España, Paidós, 2003.
- Montes Montañez, Celia. *Impresiones: liberalismo y educación en Zacatecas*, Documento PDF.

- Nava Sánchez, Josefina, *Historia de la Biblioteca “Elías Amador” de Zacatecas*. http://iibi.unam.mx/publicaciones/232/leer_tiempos_colonia_josefina_nava_sanchez.html
- O’Gorman, Edmundo, México. *El trauma de su historia. Ducit amor patriae*, México, CONACULTA, 1977.
- O’Gorman, Edmundo. *La supervivencia política novo- hispana. Reflexiones sobre el Monarquismo mexicano*, México, Fundación Cultural Condumex/ Centro de Estudios de Historia de México, 1969.
- Ocampo, Melchor, *La religión, la Iglesia y el clero*, México, Empresas Editoriales, 1948.
- Ocampo, Melchor, *Obras completas. Polémicas religiosas*, Tomo I, Biblioteca Reformista, México, 1900.
- Otero, Mariano, *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana*. México, 1842. Páginas Escogidas. PDF
- Pinheiro, John C., Religion without restriction: anticatholicism, all Mexico, and the treaty of Guadalupe Hidalgo, en: *Journal of the early republic*. No. 23, 2003.
- Rabadán Figueroa, Macrina, *Propios y extraños: la presencia de los extranjeros en la vida de la ciudad de México 1821- 1860*, México, Porrúa, 2006.
- Rankin, Melinda, *Veinte años entre los mexicanos. Narración de labor misionera*, México, El Faro.
- Reyes Heroles, Jesús, *El liberalismo mexicano. La sociedad fluctuante*, T. II, México, FCE, 1994.
- Sánchez Espinosa, Hugo Daniel. *La influencia calvinista en México. El protestantismo en el norte del país, formas de la propagación y subsistencia, 1872- 1888*. México, UNAM- FFLCH, 2010.
- Sarmiento Pacheco, Oliverio, *Valparaíso, Zacatecas: Representación política y problema de la propiedad en el siglo XIX*, Zacatecas, Los Reyes/PIFI/ UAZ, 2010.
- Silva Prada, Natalia, *Estrategias culturales en el tumulto de 1692 en la ciudad de México: aportes para la reconstrucción de la historia de la cultura política antigua*, PDF.

- Téllez G. Mario A. y José López Fontes (comp.); *La legislación mexicana de Manuel Dublán y José María Lozano*, 1ª ed., T. VIII, Suprema Corte de Justicia de la Nación/ COLMEX/ Escuela Libre de Derecho/ Edo. De Méx, México, 2004.
- Vázquez de Knauth, Josefina Zoraida, *La república restaurada y la educación. Un intento de victoria definida*, PDF.
- Vázquez, Apolonio C., *Los que sembraron con lágrimas. Apuntes históricos del presbiterianismo en México*, México, El Faro, 1985.
- Velasco Márquez, Jesús, *La guerra del 47 y la opinión pública (1845- 1948)*, México, SEP- SETENTAS, 1975.
- Vidal, Salvador, *Bosquejo Histórico de Zacatecas*, T. III, Aguascalientes, 1959.
- Vieyra Sánchez, Lilia, *La voz de México (1870- 1875). La prensa católica y la reorganización conservadora*, México, UNAM/ INAH, 2008.
- Villegas Revueltas, Silvestre, *Antología de textos. La Reforma y el Segundo Imperio (1853-1867)*, México, UNAM, 2008.
- Villegas Revueltas, Silvestre, *El liberalismo moderado en México, 1852- 1864*, México, UNAM, 2015.
- Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*. México, FCE, 1968.

ANEXOS



GRAYSON MALLET-PREVOST

1823-1896

Grayson Mallet Prevost.

<https://collections.nlm.nih.gov/catalog/nlm:nlmuid-101426741-img>



Melinda Rankin

Presbyterian Historical Society, Missionaries group pictures.



Iglesia Presbiteriana "San Agustín" Zacatecas

Hubert W. Brown, M. A., Latin America, The pagans, the papists, the patriots, the protestants and the present problema, New York, Fleming H. Revell Company, 1901, en: Presbyterian Historical Society