

## MENTALIDADES Y MOVILIDAD RELIGIOSA EN CONTEXTOS DE MODERNIDAD: EL CASO DE LOS PRIMEROS METODISTAS MEXICANOS

*Mentalities and religious mobility in the context of modernity: the case of the first Mexican Methodists*

**Carlos Enrique Torres Monroy**\*

<https://orcid.org/0000-0003-1467-8042>

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México

[carlos.torreso2@correo.uia.mx](mailto:carlos.torreso2@correo.uia.mx)

Recibido: 1-3-2022

Aceptado: 23-6-2022

### RESUMEN

El artículo propone una reflexión sobre la movilidad religiosa en México desde el enfoque de las mentalidades colectivas. Esta perspectiva, trabajada por Michel Vovelle, permite comprender los efectos en la sensibilidad colectiva tras experimentar rupturas de orden político y social, tal como ocurrió en este país tras la promulgación de las Leyes de Reforma y en específico de la Ley de Libertad de Cultos de 1860. Para observar estos cambios en el ámbito del cambio religioso, se analizan las maneras en que los

---

\* Licenciado en Historia por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Maestro y doctorante en Historia por la Universidad Iberoamericana. Profesor de asignatura en la ENAH.

primeros metodistas mexicanos se adhirieron o, en algunos casos, abandonaron a esta denominación protestante. Posteriormente se aborda el rito protestante del bautizo y su influencia al momento de decidir si permanecer o alejarse del metodismo. A partir de lo anterior, se muestra cómo los metodistas y otros protestantes mexicanos de finales del siglo XIX y principios del XX conformaron un colectivo reducido, pero dinámico, que dio forma a nuevas actitudes ante un entorno caracterizado por la búsqueda constante de certidumbres.

**Palabras clave:** protestantismo en México, historia de las mentalidades, desafiliación religiosa, sentimiento de seguridad

#### ABSTRACT

The paper proposes a reflection on religious mobility in Mexico from the point of view of mentalities. This perspective, worked by Michelle Vovelle, allows to understand the effects on the collective sensibility after experiencing political and social ruptures just as it happened in this country after the enactment of the Reform Laws and specifically the law of freedom of worship of 1860. To observe these changes in the realm of religious change, we analyze the ways in which the first mexicanmethodists joined themselves or, in some cases, abandoned this protestant denomination. It subsequently addressed the protestant rite of baptism and its influence when they decided whether to stay or get away from the methodism. From the above is shown as methodists and other mexican protestants of the late nineteenth and early twentieth centuries formed a small but dynamic collective that shaped new attitudes, although an environment characterized by the constant search for certainties.

**KEYWORDS:** Protestantism in Mexico, history of mentalities, religious disaffiliation, feeling of security

## INTRODUCCIÓN

Con la promulgación de la Constitución de 1857 y de las llamadas Leyes de Reforma se detonó un proceso en el que el Estado mexicano despojó a la Iglesia católica del control que hasta entonces había tenido sobre las estadísticas vitales: el nacimiento, el matrimonio y la muerte. La sustitución de los registros sacramentales por un registro civil, como única forma de identidad legal, también permitió que los ciudadanos mexicanos pudieran adoptar el credo religioso de su elección. Mediante la Ley sobre Libertad de Cultos, promulgada el 6 de diciembre de 1860, se estableció un marco jurídico que impedía a los dirigentes religiosos realizar cualquier “procedimiento judicial o administrativo por causa de apostasía, cisma, herejía, simonía o cualesquiera otros delitos eclesiásticos” (*Poder Judicial de la Federación*, 1987, p.232).

El triunfo definitivo del bando liberal tras la Guerra de Reforma y la intervención francesa trajo cierta estabilidad al país, lo que permitió el arribo de sociedades misioneras protestantes que traían consigo nuevas alternativas de credo. Su oferta cayó en un terreno fértil donde estaban presentes aquellos que habían tomado distancia del catolicismo conservador, pero que mantenían el interés de expresar su religión. Jean Pierre Bastian encontró casos de militares liberales, masones y personas de diversos oficios que se agrupaban para realizar cultos, como el caso de Severo Cosío y Juan Amador en Zacatecas, quienes fundaron un templo en el poblado de Villa de Cos y un periódico llamado *La Antorcha Evangélica*. Estos personajes fueron el reflejo de cómo “el anticatolicismo virulento profesado por ciertos individuos pertenecientes a las redes liberales masónicas había abierto el espacio propicio para la formación de nuevas formas de asociación religiosas anticatólicas” (Bastian, 1993, p. 44).

La disidencia religiosa mostrada por los protestantes mexicanos configuró un marco ideológico nacionalista, trazado con las representaciones de los héroes reivindicados por los gobiernos liberales. Rubén Ruiz Guerra observó este tipo de expresiones en la prensa y las escuelas que fundó la Iglesia Metodista Episcopal desde 1873, con el fin de “hacer constar por todos los medios posibles su respeto y el apoyo a todo aquello que ayudaba o había ayudado a formar la patria mexicana” (1992, p. 75). Esta cultura política protestante, mediada por un

enardecido discurso anticatólico, se vio reflejada en investigaciones de carácter local en las que se ven las interacciones entre los ministros y las autoridades políticas. Para Daniel Escorza Rodríguez (1995), quien indagó sobre los centros educativos metodistas en Hidalgo, la coincidencia entre ambos actores para la salvaguarda de las Leyes de Reforma facilitó la difusión de un discurso protestante que aludía a “un sentimiento patrio de las conciencias”, pero que después desembocaría en un “liberalismo radical en oposición al régimen” de Porfirio Díaz (p. 88).

Este horizonte de investigación, que entrecruza el cambio religioso con la disidencia política, ha dejado a un lado el análisis sobre la mentalidad de aquellos que abandonaron el catolicismo para abrazar otras opciones de credo. En un escrito posterior a su obra sobre los metodistas, Ruiz Guerra (1993) reconoció que otro elemento, además del político y económico, que explica los motivos para la conversión al protestantismo es la experiencia religiosa, “la necesidad de sentirse completo, de saberse un individuo con valor propio e inalienable” (p. 123).

## I. LO MENTAL EN EL PROCESO DE CONVERSIÓN RELIGIOSA

Recuperar las expresiones de fe del pasado no es sencillo y menos cuando los periódicos protestantes no se interesaban por publicar los testimonios de sus conversos. Una alternativa a este problema consiste en observar el modo en que se buscaba sensibilizar a los lectores para adoptar un nuevo credo, tal como lo hicieron los redactores del periódico protestante *La Estrella de Belén*:

¿Buscáis, lector, un camino a la salvación? Pues apercebidos que sois un pecador, y que mereceis el castigo del Todopoderoso; y sintiendo que si vuestra alma está perdida, todo está perdido ... “¿Qué puedo hacer para ser salvo?” El protestantismo no tiene sino una sola respuesta para esta pregunta: “Creed en nuestro Señor Jesu-Cristo y sereis salvo.” Y dándoos esta respuesta coloca la Biblia en vuestras manos como la única guía infalible en el camino á la gloria celestial ... ¿Y qué cosa es creer en El? Es aceptarlo. Con esto vuestra alma contempla alternativamente

vuestras necesidades y la provisión completa que para atender á ellas ha dado la expiación de Cristo (*Estrella de Belén*, 1870, p. 6).<sup>1</sup>

Otro tipo de escritos que permiten acercarse a las experiencias de los conversos son las crónicas de los misioneros, que podían ser publicadas en memorias en formato de libro o en la prensa. Se trata de testimonios que pueden referirse a la experiencia de conversión de los propios autores o a lo vivido por otros. Este es el caso de la crónica del reverendo S. C. L., a quien le publicaron una crónica de su labor misionera en la zona de Otumba, Estado de México. El texto que escribió fue tan largo que el periódico metodista *El Abogado Cristiano Ilustrado* lo dividió en columnas que abarcaron desde abril hasta diciembre de 1887. Entre los múltiples episodios que menciona, destaca la conversión religiosa de un hombre llamado Diego Villegas. Luego de una serie de cultos realizados en una hacienda del lugar, donde se cantaron himnos y se hicieron oraciones, Villegas compartió su experiencia que fue recogida por el predicador.

Anoche al salir de aquí me llevaba pensando en lo que me dijo [el predicador] que nuestro Señor derramó su sangre por mí. Ay estaba la cuestión; yo pensaba que Jesús había derramado su sangre por todo el mundo menos por Diego Villegas, y que yo era un pecador tan perdido que no era fácil que el amor de Dios me alcanzara [...] y decía entre mí: ¿Es posible que Jesus murió por mí? Sí ha de ser, pos dicen que murió por todos, y yo soy uno de ellos [...] Entónces se me vinieron esas otras palabras: Cree en el Señor Jesu-Cristo y serás salvo [palabras que el predicador le dijo en la reunión anterior], y luego luego, si más ni más, creí y de repente no sé donde estoy de gusto. Parece que el cielo se limpiaba y yo me [vi] de repente en el mundo de Dios. Dios estaba en todas partes, arriba, abajo y por todos los costados, y mejor todavía estaba en mi corazón, y aistá todavía, y pienso que ay ha de quedar siempre. ¡Bendito sea! (“Lo que sucedió en la Hacienda de Esquipec”, 1887, p. 170).

El testimonio anterior da pautas para abordar el carácter social de la fe, término que desde la sociología de la religión se entiende como un “producto cultural” que sintetiza dos elementos: la “percepción

---

<sup>1</sup>Se respeta la ortografía original.

intelectual” y la “adhesión afectiva” (Soneira, 1996, p. 26). Al pensar en un Jesucristo que derramó su sangre por él, Villegas atravesó por un proceso de percepción que inició con el razonamiento de su creencia, alimentada durante los cultos que presenció, y terminó con la afirmación de su fe, primero en lo privado y luego en público. Esto último es perceptible en el texto cuando se menciona que el resto de los asistentes estaban “deseosos de saber cómo progresaba el hermano Diego en las cosas espirituales”. Desde el campo de la disciplina histórica, la fe puede ser comprendida como parte de las mentalidades o actitudes colectivas. Para Manuel López Torrijo, estos términos remiten a una “afectividad” con la que los seres humanos asimilan sus experiencias e ideas y las someten a una “dinámica permanente de cambios y resistencias” (1995, p. 57). Lo que en apariencia resulta ser una expresión personal, la fe de aquellos que adoptaron el credo protestante se comprende desde un marco de afectividad colectiva, practicada al asistir a un culto, participar en oraciones y al leer algún impreso. Se trata de un proceso que ayudó a los protestantes mexicanos a configurar una identidad que después incorporó elementos propios de una disidencia religiosa, representada en discursos anticatólicos o de reivindicación hacia las Leyes de Reforma.

A juicio de otro historiador interesado en el campo de las mentalidades, Michel Vovelle, acercarse a la vida aislada de los individuos conlleva observar los modos en que interactúan con otros. La fe individual de los protestantes mexicanos y su vida cotidiana después del momento de su conversión se insertaban en los templos y las actividades que realizaban, desde las reuniones y oración hasta las festividades cívicas que han señalado Bastian y Ruiz. El templo o lugar de culto les ayudaba a crear lazos de sociabilidad y solidaridad con los que desarrollaban las mismas actitudes respecto a sí mismos y frente a su entorno. Ante tal panorama, Vovelle invita a buscar en las distintas fuentes históricas las maneras en que se “representan a la vez un universo individual incomparable y único y al mismo tiempo el reflejo indirecto de una sensibilidad colectiva” (2003, p. 47). Lo que para el historiador francés son los sermones, los exvotos o las pastorales del catolicismo, para el estudio del protestantismo son las publicaciones periódicas, los himnarios o las biblias, las que permiten explorar las sensibilidades de estos creyentes.

De las fuentes mencionadas, la prensa adquirió gran relevancia para las comunidades protestantes. La variedad de contenidos hacía que estos materiales fueran más atractivos que la Biblia o los himnarios, cuyas lecturas debían ser dirigidas por ministros en el momento de los servicios religiosos. Los periódicos, por su parte, eran impresos más portátiles y su lectura podía realizarse de manera autónoma y fuera del espacio dedicado al culto. Sin embargo, para aquellos mexicanos que no sabían leer su acercamiento a las publicaciones debió limitarse a formas de lectura pública. A partir de un estudio de la lectura promovida desde el catolicismo, Manuel Ceballos examinó las estrategias empleadas para la difusión de sus impresos a partir de sociedades literarias o las iniciativas de los laicos, esfuerzos que tuvieron el propósito de ser un contrapeso ante la circulación de materiales que, a su juicio, “destruían las bases de la moralidad y de la civilización cristiana” (1997, p. 159).

Desde otras latitudes, Juan Carlos Gaona se acercó a la prensa protestante colombiana para analizar los esquemas de sociabilidad promovidos en asociaciones establecidas para mujeres y jóvenes, y con ello comprender “las dimensiones afectivas y emotivas que determinan la formación de vínculos [...] que a su vez conllevan lealtades y fidelidades” (2018, p. 117). Aunque no profundizan en ello, ambos autores aportan bases para reconocer la relación de la sociabilidad a partir de la lectura y las sensibilidades que las instituciones religiosas buscaron generar en sus lectores.

Al margen de los modos de lectura, privada o pública, los productores de periódicos protestantes debían sensibilizar a su público no solo en el anticatolicismo, sino también en los preceptos que los hacían identificarse como protestantes o evangélicos, término que también usaban para nombrarse. En 1888, *El Abogado Cristiano Ilustrado* publicó las creencias que hacían distinguir a los protestantes de otros grupos cristianos.

1. La divina inspiración, autoridad y suficiencia de las Sagradas Escrituras.
2. El derecho y deber del juicio privada en la interpretación de las Sagradas Escrituras.
3. La unidad de la Deidad y la trinidad de sus personas.
4. La depravidad completa de la naturaleza humana, en consecuencia, de la caída del hombre.
5. La encarnación del Hijo de Dios, su obra de redención y expiación por los pecadores y por el género humano, y su

intersección y autoridad como medianero entre Dios y los hombres. 6. La justificación de los pecadores mediante la fe sola. 7. La obra del Espíritu Santo en la conversión y santificación del pecador. 8. La inmoralidad del alma, la resurrección del cuerpo, el juicio del mundo por Nuestro Señor Jesu-Cristo, la eterna bienaventuranza de los justos y el castigo eterno de los injustos. 9. La institución divina del ministerio cristiano, y la obligación y perpetuidad de las ordenanzas del Bautismo y la Eucaristía (“Doctrinas del Protestantismo”, 1888, p. 103).

Esta declaración fue elaborada en el marco de la primera Asamblea General Evangélica, llevada a cabo en la Ciudad de México en enero de 1888. En ella participaron delegados de la Iglesia Metodista Episcopal, la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, la Iglesia Bautista del Sur, la Iglesia Bautista del Norte, la Iglesia Congregacionista, la Iglesia Protestante Episcopal, la Sociedad de los Amigos, la Iglesia Presbiteriana, la Iglesia Presbiteriana de Cumberland, la Iglesia Presbiteriana Asociada Reformada y la Iglesia Presbiteriana del Sur. Estas denominaciones representaban a más de 12 mil miembros y a 30 mil simpatizantes del protestantismo que se congregaban en 479 templos o inmuebles habilitados para el culto (“Estadísticas del Protestantismo en México”, 1888, p. 27). Pese a que estos números les recordaban su condición de minoría, la dirigencia protestante manifestó cierto optimismo sobre la expansión de su obra misionera a lo largo del país. Esto explica la resolución aprobada en la Asamblea acerca de cómo proceder ante un escenario donde dos o más denominaciones se establecieran en un mismo lugar.

Primera. En las poblaciones no ocupadas por alguna denominación cristiana, cuyo casco comprenda de quince mil habitantes en adelante, podrá establecerse más de una denominación. Y se recomienda que en los lugares de menos de quince mil habitantes donde haya establecida más de una denominación, se dejará el lugar á la primera que lo haya ocupado; salvo en caso de convenio particular entre los interesados. En caso de dificultades sobre el arreglo conveniente en este particular, resolverá el caso el Comité de Arbitramento ... Segunda. Que el lugar ocupado formalmente por una denominación y abandonado por la misma durante un año ó



más, puede ser ocupado por otro, previo llamamiento de la localidad ó sin él [...] Tercera. Que se nombre por esta Asamblea un Comité de Arbitramiento compuesto por un miembro de cada denominación en ella representada, para dilucidar y resolver las cuestiones que se susciten sobre el particular de este dictamen. Las decisiones de este Comité de Arbitramiento serán inapelables y en consecuencia concluyentes cuando las dos terceras partes de todos sus miembros voten por la afirmativa ó por la negativa, todos los asuntos que se le sometan para su solución (“La Asamblea General Evangélica”, 1888, 35).

Lo que parece ser un acuerdo entre sociedades misioneras para alcanzar un fin común, esconde la preocupación que debieron tener ciertos dirigentes, probablemente extranjeros, ante un panorama de convivencia entre denominaciones; aunque compartían el mismo principio doctrinal, poseían aparatos de gobierno distintos. ¿Qué pasaría cuando uno o más conversos estuvieran inconformes con la organización de su denominación y decidieran unirse a otra, o si un misionero estuviese trabajando en un espacio ya ocupado por otras denominaciones? Dado que no se han encontrado indicios de que el acuerdo y los órganos que atenderían los posibles casos hayan operado, cabe suponer que las instituciones protestantes jamás tuvieron el control total sobre las decisiones de sus feligreses, quienes podían adherirse a otra denominación, regresar al catolicismo, unirse al espiritismo o incluso combinar elementos de diferentes confesiones religiosas. Las fuentes consultadas arrojan indicios de que este fenómeno tuvo mayores impactos en la comunidad metodista.

## **2. ¿PERTENECER O ABANDONAR EL METODISMO?**

La pluralidad de creencias, como consecuencia del proceso de laicización de la vida pública en México, hizo que aparecieran las primeras manifestaciones de movilidad religiosa, término utilizado desde la antropología por Carlos Garma Navarro (2004) para referirse a los individuos que cambian de manera constante sus creencias y prácticas de fe, lo que “implica modificaciones en sus experiencias y formas de vivir, cuando menos por un periodo determinado” (p. 204). Para la socióloga Danièle Hervieu-Léger (2004), esta movilidad se encarna en el sujeto peregrino, un individuo que al habitar en contextos

de modernidad se ve obligado a “producir él mismo los significados de su propia existencia a través de la diversidad de situaciones que experimenta, en función de sus propios recursos y disposiciones” (p. 103). Aunque este fenómeno es más perceptible en sociedades contemporáneas, el México de finales del siglo XIX fue escenario de actores que decidieron buscar nuevas experiencias de credo religioso sin que tuvieran que esperar la aprobación de autoridades institucionales, católicas o protestantes.

Dentro de la comunidad metodista se pueden hallar ejemplos tanto de movilidad como de pertenencia religiosa y en ambos casos se observa una participación constante de los creyentes. En marzo de 1888, el ministro presbiteriano Manuel Zabaleta fue autorizado para dirigir la Iglesia Metodista de Valle de Santiago, Guanajuato, pero abandonó su trabajo en el mes de mayo porque “no supo conquistar las simpatías de la congregación” (*Actas de la Quinta Conferencia Anual de la Iglesia Metodista Episcopal de México*, 1889, p. 44). ¿Es posible que el predicador haya querido influenciar a los metodistas para adherirse a su denominación? Imposible saberlo. Sin embargo, hay otro caso que permite sostener tal hipótesis. Se trata de Manuel M. Pérez, un ministro de la Iglesia Episcopal que denunció a los metodistas por hacer proselitismo entre su feligresía de Cuernavaca para “apoderarse de sus miembros” (*La Buena Lid*, 1894, p.5). Quien haya incitado a estos episcopales para abandonar su denominación, un predicador metodista o alguno de sus miembros, importa menos que el hecho de que esta fue una práctica continua. En 1896 se publicó en el *Abogado Cristiano Ilustrado* que un grupo de miembros de la Iglesia Episcopal se habían integrado a la Iglesia Metodista de la Ciudad de México. De acuerdo con la versión que recogieron de estas personas, en el templo episcopal sintieron que los “traicionaron ofreciéndoles, por ejemplo, que pertenecían a una Iglesia evangélica, cuando que lo que allí se ha establecido es una sucursal de la de Roma” (1896, p. 143).

La persuasión como recurso para atraer a otros protestantes a su denominación fue un recurso empleado por varios predicadores. En 1908, unos misioneros bautistas llegaron a Mazatlán, Sinaloa, y aprovecharon que había una congregación de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur para arrebatarles a sus miembros. Al ministro bautista A. B. Carlise no le importó las quejas recibidas y declaró que bautizaría

a “cuantos metodistas” pudiera. Desde *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, el órgano del metodismo del sur, se criticó la actitud del misionero debido a que estaba quebrantando “el pacto de unión y fraternidad” que los debía caracterizar, pero también se aceptaba que hubiese “cándidos” atraídos por las ideas bautistas. Frente a eso, la editorial concluyó el párrafo con la siguiente frase, “pues que les aproveche” (“Los bautistas en Mazatlán”, 1908, p. 84). Posteriormente, el ministro metodista J. F. Corbin arribó a Sinaloa y redactó un breve informe de lo acontecido.

Quando estuve en Mazatlán, hablé con varios de nuestros miembros y me aseguraron que los Sres. Carlise y D. Ruiz hicieron un esfuerzo persistente y sistemático para sacar de nuestra iglesia á los *niñitos* en Cristo, por medio de visitas que les hicieron en sus casas, por invitaciones, por conversaciones en las que mostraban las diferencias que existen entre las dos iglesias, por medio de folletos y dibujos etc., etc. Cuando el Sr. Carlise fue a Mazatlán, nuestros miembros le recibieron fraternalmente, ayudándolo para que estableciera su trabajo; pero luego que vieron que este señor se ocupaba de *proselitar*, se resintieron por esa conducta (“El por qué de estas líneas”, 1908, p.109).

Al margen de abordar este fragmento a partir de las diferencias entre bautistas y metodistas, destaca el adjetivo de “niñitos” que utilizó el ministro protestante para referirse a quienes abandonaron el metodismo. A juicio del predicador y de la redacción de *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, que los calificó como “cándidos”, se trataba de individuos moldeables y fáciles de convencer. Desde la perspectiva de los creyentes, se trató de una decisión que tomaron conforme a una sensibilidad adquirida sobre cuál debía ser el modo correcto de concebir y practicar lo religioso. Esto explicaría por qué algunos decidieron adherirse a la denominación bautista y otros permanecer como metodistas al criticar la conducta del misionero anglosajón. Bajo el enfoque de la historia de las mentalidades la actitud de este ministro se comprende a partir de su intento por moldear el comportamiento religioso, mientras que los materiales que empleó, los folletos y dibujos, pueden entenderse como soportes de “una sensibilidad nueva” (Vovelle, 1984, p. 119).

### 3. LA SENSIBILIDAD HACIA UN RITO

Aunque no se conoce el contenido exacto de estos impresos, es posible que su propósito haya sido parecido al texto de *La Estrella de Belén*; orientar la reflexión sobre la seguridad más allá de la vida terrenal. Esta cuestión ha sido abordada por Jean Delumeau (1997) para tratar de comprender los mecanismos y las acciones que, desde la esfera religiosa, llevaron a cabo los individuos a lo largo del tiempo para tranquilizarse. A partir de los términos “ritos apaciguadores” o “protección contra los peligros del más allá”, el historiador francés trató de comprender cómo desde el catolicismo y del recién movimiento reformador del siglo XVI “se esforzaron por orientar, cada vez más los rezos y las suplicas de los fieles hacia la preocupación por la salvación eterna” (p. 25). De esta manera, se puede observar que la necesidad humana por sentir un alivio superó el mero conflicto eclesial y político entre católicos y protestantes. Las instituciones de ambas confesiones cristianas debieron buscar la forma de apaciguar las ansiedades de sus fieles, ya sea con el uso de imágenes o la lectura de los textos sagrados.

En contextos de modernidad, caracterizados por la libertad otorgada a los individuos para practicar el credo religioso de su elección, la movilidad de creencias no se podría comprender sin la búsqueda constante del creyente para asegurarse el favor divino, aunque para ello se desprenda de cualquier institución religiosa que no le pudiera brindar esa sensación. En el México de finales del siglo XIX y principios del XX, aquellos que decidieron abandonar el catolicismo lo hicieron tras realizar ese ejercicio reflexivo que implicó la lectura de un escrito religioso o la escucha de un sermón. La posterior aceptación de ese credo, dentro de la institución protestante que gestionaba las formas de practicarlo, llevó a otro ejercicio de reflexión: someterse a dichas normas o buscar otras opciones. Pese a que este dilema es un asunto personal, es posible encontrarlo en las fuentes históricas, en particular en aquellas donde ese relato servía para legitimar a otra institución. Este es el caso del señor Lázaro Hernández, quien decidió abandonar el metodismo y escribir sus razones en una carta, misma que fue publicada en el periódico *El Bautista*.

Quando yo abandoné la congregación romana [católica] lo hice por mi propia voluntad, y nadie impidió mi separación, ni mucho menos me exigieron que yo borrara mi nombre de la lista de

aquella congregación. Al separarme de la congregación Metodista lo he hecho también de mi propia voluntad; porque he creído que el cristiano debe pertenecer a la Iglesia de Cristo y no a una simple congregación evangélica [...] Porque negar la obediencia á Dios, es degradar al Espíritu del Creador; es violar el mandamiento expreso en el Nuevo Testamento que terminantemente prohíbe añadir o quitar [...] Por tal virtud no quedé conforme con ser discípulo aparente y basarme en tradiciones y juicios equivocados en el curso ordinario de la vida (“Nueva carta de Oaxaca”, 1910, p. 293).

A pesar de que el escrito no dice mucho sobre aquellas cosas que supuestamente añadían o quitaban los metodistas, se puede inferir que se trataba de la práctica del bautismo en agua. Gracias a la *Disciplina de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur* (1883), libro que expone las doctrinas, estructura y normas del metodismo, se sabe que el bautismo era considerado no solo como un “signo de profesión y nota de distinción, con la cual se diferencian los cristianos de los no bautizados, sino que es también signo de la regeneración o renacimiento” (p. 15). Con respecto a su impartición, la *Disciplina* dejaba al criterio del creyente la forma en que sería bautizado: por rocío, por derrame o por sumersión en agua. Esta libertad de elección da a entender que el ritual era exclusivo para aquellos en edad para decidir, aunque se dejó en claro que el bautismo infantil debía conservarse. La disposición causó molestias entre los protestantes de denominación bautista, quienes consideraban ilógico tener que bautizar a alguien inconsciente de sus acciones, por lo que reservaron este sacramento a aquellas “personas de suficiente edad de poseer las facultades de ejercer la fe” (“Controversia”, 1910, p. 52).

Los debates sobre el bautismo estuvieron presentes en los periódicos *El Bautista*, *El Abogado Cristiano Ilustrado* y *El Evangelista Mexicano Ilustrado*. A través de artículos y comentarios editoriales, muchos de ellos respaldados con versículos bíblicos, los redactores defendieron sus concepciones sobre este rito, la forma en la que debía ser llevado a cabo y a quiénes se debía ofrecer. Los metodistas, por su parte, defendieron el bautizo infantil bajo el argumento de que en “lo espiritual, los niños son miembros de la Iglesia Metodista; en lo humano sólo se espera que tengan voz y voto para que participen en la

organización visible” (“Controversia”, 1910, p. 100). Esta explicación, tomada del periódico metodista *El Abogado Cristiano Ilustrado* y publicada en *El Bautista*, da cuenta del esfuerzo realizado por sensibilizar a los lectores protestantes en un asunto familiar, el sacramento católico del bautismo que la mayoría de ellos recibió. Debajo de estas opiniones se desvelan las actitudes colectivas que tanto unos como otros tenían con respecto a este sacramento en su versión protestante. Mientras que los metodistas pudieron haber considerado que el bautismo infantil replicaba aquel ritual católico todavía arraigado en la mente de los conversos, los bautistas lo debieron considerar como la expresión externa de su conversión religiosa y por eso debía ser exclusiva para aquellos que tuviesen conciencia de lo que significaba. Un grupo de estos últimos, que decidió abandonar el metodismo, manifestó su sentir en la siguiente carta.

Los que suscribimos, miembros de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, ratificamos nuestros nombres que salieron en “El Bautista” y lo hacemos para manifestar que con [e]sta fecha nos adherimos a la Iglesia Bautista en Atoyac [Jalisco]. La causa de nuestra separación es la siguiente: La Iglesia M. E. Del Sur contiene muchos errores tales como “La aspersion por Bautismo,” la jerarquía episcopal... la aspersion á los infantes, como bautizo y disciplina, y demás doctrinas falsas que netamente vienen del paganismo y Romanismo. Creemos que como libres que somos tenemos este derecho. Pedro Rodríguez, Celsa Chávez, Luisa García, Jesús Rodríguez García, Eleodora García . . . Lorenzo Hernández, Guadalupe Julio, Elena y Rosario del mismo apellido (“Noticias de la Iglesia Bautista de Atoyac, Jal”, 1912, p. 366).

Para los metodistas, esta escisión se debió a la influencia del ministro bautista Issac B. Rebollo, quien había sido expulsado de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur. En un escrito publicado en el *Evangelista Mexicano Ilustrado*, dirigido a otro metodista que se había separado, Vicente Ávila, se le cuestionó por no haberse unido a los bautistas cuando Rebollo ejercía como predicador metodista, por lo que fue acusado de ser más “Rebollista” que metodista o bautista (“Habla el Evangelista”, 1912, p. 315). La incorporación de este ministro como protagonista en esta historia podría abordarse desde la sociología

weberiana del agente carismático, pero privilegiaría más el papel del líder religioso que las actitudes y sensibilidades de los creyentes ante el bautismo practicado por los bautistas.

Lo anterior se percibe en las páginas de *El Bautista* a través de las crónicas de los misioneros de esta denominación. En uno de estos viajes se cuenta que el ministro Elías M. Ruíz llegó a Tepic para realizar cultos, bautizar a cuatro personas en un cuerpo de agua a las afueras de la ciudad y presentar a “tres candidatos para ser bautizados en la primera oportunidad” (“Noticia de Tepic”, 1912, p. 450). Todo esto bajo la mirada de católicos y metodistas que asistieron a dichas ceremonias. En otro culto, celebrado en Culiacán, un hombre llamado Demetrio Zazueta fue bautizado y dio “gracias a Dios” por “sacarlo primero de los negros errores del romanismo trayéndolo al metodismo” y luego “de los lamentables errores del metodismo y ahora cree que Cristo es el único medio de Salvación, que el bautismo es sólo para los regenerados, no para niños inconscientes de sus responsabilidades” (“Los bautistas en Culiacán”, 1912, p. 453). Aunque en estos relatos se otorga el crédito a los respectivos ministros, lo que también resalta es la mención al número de bautizos realizados y la presencia de metodistas, que en algunos casos terminaban por aceptar la doctrina bautista.

¿Qué hacía que esta ceremonia acaparara la atención en las páginas del periódico bautista? A falta de un libro doctrinal, parecido a la *Disciplina* de los metodistas, una posible respuesta se encuentra en la crónica del culto en Culiacán, en la que el cronista mencionó que, pese al número de asistentes, unas veinte personas, eran reuniones muy animadas. Luego de una semana de ceremonias se llevaron a cabo los bautizos.

Después de cantar himnos con gran fervor y de explicar la sublime significación del bautismo, entramos al Tamazula (Jordán Culiacanense) y con toda la solemnidad del caso y ante los hermanos creyentes, quienes mostraban un piadoso recogimiento, fueron sepultados en Cristo en las aguas corrientes, primero el niño de 12 años Manuel Zazueta y luego el hermano Demetrio, papá del hermanito aludido. Mientras salíamos del río, las notas tiernas y conmovedoras del “Cariñoso Salvador,” retumbaban en la ribera y las palabras traspasaban los corazones de todos. Fue aquello una ocasión hermosa. Luego que

estuvimos listos, el acompañamiento dio un estrecho abrazo a los nuevos cristianos. (“Los bautistas en Culiacán”, 1912, p. 453)

Si se observa este relato no desde un enfoque weberiano que privilegie el rol del líder carismático como gestor de un ritual, sino desde la óptica de Delumeau (1997), el bautizo puede considerarse un rito de apaciguamiento que le brindó a los creyentes el sentimiento de seguridad frente a la incertidumbre del más allá, es decir, la certeza de su salvación. Esto explicaría el por qué varios metodistas decidieron incorporarse a la comunidad bautista, ya que consideraron que la forma en que impartían el sacramento del bautismo, mediante la sumersión en agua y solo para aquellos en edad consciente, era la más adecuada. Otro elemento para tomar en cuenta es la afectividad colectiva generada en estas ceremonias. El canto grupal de himnos, el acompañamiento y los abrazos recibidos a quienes se bautizaban, daban al creyente un sentido de pertenencia y reforzaban los lazos fraternales, sin importar la cantidad de miembros que tuviese la congregación.

Por la información anterior, más la ausencia de casos de bautistas que se hubieran incorporado a una de las iglesias metodistas, se podría pensar que los primeros estuvieron exentos de casos de fieles que los abandonaran por unirse a otra denominación. Sin embargo, en las páginas de *El Bautista* se denunció la labor de los misioneros de Alexander Campbell, dirigente de la agrupación protestante “Los Discípulos de Cristo”, que hicieron proselitismo entre aquellos que no estaban “bien instruidos y fundados en las doctrinas”, y por medio de “métodos poco o nada cristianos” (“¡¡Contentísimo!!”, 1912, p. 366).

## CONCLUSIÓN. PENSAR OTRAS MOVILIDADES

A lo largo de este recorrido se ha visto cómo la mentalidad y las sensibilidades, ligadas a lo sacro, pueden entrar en conflicto con las instituciones religiosas. El marco legal que garantizó que los mexicanos escogieran el modo de expresar y practicar su fe detonó una movilidad religiosa sin precedentes. Es necesario pensar que detrás de cualquier servicio secular que los protestantes ofrecieron, como la educación primaria, estuvo presente la necesidad de los individuos de sentirse seguros y acobijados por un poder divino. La incorporación a una agrupación protestante y el posterior abandono de ella para unirse a



otra se entiende como un peregrinaje que estos creyentes realizaron a lo largo de su vida; la decisión de pertenecer a una o seguir buscando otra dependía solo de ellos, sin importar los señalamientos que recibieran de las instituciones.

En este contexto, el metodismo fue una de las denominaciones protestantes que más sintió esta movilidad religiosa. El motivo de esto, de acuerdo con las fuentes, se relaciona con el sacramento del bautismo y la polémica que suscitó entre los metodistas y bautistas. La actitud tomada por estos últimos, al sostener que solo se debía bautizar a quienes estaban conscientes de lo que hacían y no a niños, reveló la existencia de una nueva sensibilidad hacia un ritual de apaciguamiento, uno que significó para muchos la genuina conversión. Este enfoque abre un camino distinto al estudio del crecimiento de las comunidades protestantes en México, el cual requiere la observación de estos ritos y la importancia que tenían para cada denominación. Mientras que para los bautistas fue el bautismo por sumersión en agua, para los metodistas pudieron haber sido los llamados cultos de avivamiento, que aparecen de manera constante en las páginas de *El Abogado Cristiano Ilustrado* y *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, tema que puede abordarse en una investigación posterior.

Desde luego, la movilidad religiosa no solo se desarrolló en el seno del protestantismo. Están a la espera estudios que hablen de los protestantes que regresaron al catolicismo o de aquellos que abandonaron ambas confesiones cristianas y se adhirieron al espiritismo. Las referencias de protestantes que participaban en sesiones espiritistas son constantes, la más significativa habla de Pascual Orozco, el caudillo revolucionario, quien realizaba cultos en su casa y a la vez simpatizaba con las “prácticas espíritas” (“Los Orozco, evangélicos”, 1911, p. 578). La movilidad también puede abarcar a aquellos que abandonaron el catolicismo y cualquier otra expresión de fe, para abrazar posturas de librepensamiento. En cualquier caso, el peregrinaje de estos individuos no terminaba con la decisión de pertenecer a alguna comunidad, ya que les aguardaba un camino en el que tendrían que tejer lazos con aquellos que compartían experiencias similares. Tuvieron que construir una vida de afectividad colectiva para coexistir en un entorno donde, a pesar de la garantía que otorgaba el

Estado para ejercer el libre culto, se podían encontrar con expresiones de rechazo, por parte de católicos e incluso de otras minorías.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

*Actas de la Quinta Conferencia Anual de la Iglesia Metodista Episcopal de México.* (1889). Imprenta Metodista Episcopal.

Bastian, J. P. (1993). *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911.* Fondo de Cultura Económica.

Ceballos, M. (1997). Las lecturas católicas: cincuenta años de literatura paralela, 1867-1917. En *Historia de la lectura en México*(pp. 153-204). El Colegio de México.

Delumeau, J. (1997). La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño. En H. Gortari y G. Zermeño (dir.), *Historiografía francesa. Corrientes y metodologías recientes*(pp. 17-35). Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Iberoamericana.

*Doctrinas y Disciplina de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur* (1883). Imprenta de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur.

Escorza Rodríguez, D. (1995). El discurso cívico-religioso protestante en Hidalgo, 1880-1900. En L. Espejel y R.Ruiz Guerra (coords.). *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal*(pp. 77-89). Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Gaona, J.C. (2018). *Disidencia religiosa y conflicto sociocultural. Tácticas y estrategias evangélicas de lucha por el modelamiento de la esfera pública en Colombia (1912-1957).* Universidad del Valle.

Garma Navarro, C. (2004). *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México.* Universidad Autónoma Metropolitana, Plaza y Valdés.

- Hervieu-Lèger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ediciones del Helénico.
- López Torrijo, M. (1995). *Lecturas de metodología histórico-educativa. Hacia una historia de las mentalidades*. Universitat de València.
- Poder Judicial de la Federación* (1987). Suprema Corte de Justicia de la Nación (México).
- Ruiz Guerra, R. (1992). *Hombres Nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*. Casa Unidad de Publicaciones.
- Ruiz Guerra, R. (1993). Historia del protestantismo, 1870-1930. En Puente Lutteroth, M. (coord.). *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*. Editorial Jus.
- Soneira, A. J.(1996). *Sociología de la Religión*. Editorial Docencia, Fundación Universidad a Distancia “Hernandarias”.
- Vovelle, M. (1984). *Introducción a la historia de la Revolución francesa*. Crítica.
- Vovelle, M. (2003). *Aproximación a la Historia de las Mentalidades Colectivas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

## Hemerografía

- “¡¡Contentísimo!!”. (1912). *El Bautista*, 8 de agosto.
- “Controversia”. (1910). *El Bautista*, 9 de junio.
- “Controversia”. (1910). *El Bautista*, 30 de junio.
- El Abogado Cristiano Ilustrado*. (1896). 15 de septiembre.
- “Estadísticas del protestantismo”. (1888). *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 15 de febrero.
- “El por qué de estas líneas”. (1908). *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 15 de julio.
- “Doctrinas del Protestantismo”. (1888). *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 1 de junio.

“Habla el Evangelista”. (1912). *El Bautista*, 11 de julio.

“La Asamblea General Evangélica” (1888). *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 1 de marzo.

*La Estrella de Belén*. (1870). 24 de junio.

“Lo que sucedió en la Hacienda de Esquipec”. (1887). *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 15 de noviembre.

“Los bautistas en Culiacán”. (1912). *El Bautista*, 10 de octubre.

“Los Orozco, evangélicos”. (1911). *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 14 de septiembre.

“Los bautistas en Mazatlán”. (1908). *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 15 de junio.

“Noticias de la Iglesia Bautista de Atoyac, Jal”. (1912). *El Bautista*, 8 de agosto.

“Noticias de Tepic”. (1912). *El Bautista*, 10 de octubre.

“Nueva capilla”. (1894). *La Buena Lid*, noviembre.

“Nueva carta de Oaxaca”. (1910). *El Bautista*, 22 de septiembre.