

**El pentecostalismo en México y su propuesta de experiencia religiosa e identidad nacional.  
Un breve recorrido histórico, 1920-1948<sup>1</sup>.**

**Pentecostalism in Mexico and his proposal of religious experience and national identity. A  
brief history, 1920-1948**

Deyssy Jael de la Luz García<sup>2</sup>

Recibido el 15-02-09

Aceptado el 10-7-09

**Resumen**

El siguiente trabajo es un estudio de caso del pentecostalismo clásico<sup>3</sup> mexicano ubicado en las primeras cuatro décadas del siglo XX. A través del estudio de la Iglesia de Dios en la República Mexicana, IDRM, pretende dar a conocer el impacto social que este movimiento religioso tuvo en la sociedad del momento e interesa saber su propuesta de vivir la fe, la ciudadanía y la mexicanidad (recordemos que por mucho tiempo los evangélicos en general, dentro del imaginario católico y secular, fueron considerados ciudadanos de “segunda” por no ser guadalupanos). Es por ello que se explica la inserción, el surgimiento y desarrollo del movimiento pentecostal como parte del protestantismo en México en función del sentido y práctica social de su prédica. También se identifican a los individuos que impulsaron el pentecostalismo en México, así como su ideario social, moral, espiritual y ético.

**Palabras claves:** pentecostalismo, México, Espíritu Santo, identidad religiosa, cambio religioso.

**Abstract**

The following work is a case study of Mexican classical Pentecostalism located in the first four decades of the twentieth century. Through the study of the Church of God in Mexico, IDRM, seeks to highlight the social impact of this religious movement had on society of the time and should know its proposal to live the faith, citizenship and Mexicanness (recall that long evangelicals in general, in the imaginary Catholic and secular citizens were considered "second tier" for not being Guadalupe). It explains why the insertion, the emergence and development of the Pentecostal movement as part of Protestantism in Mexico in terms of meaning and social practice of his preaching. It also identifies individuals who drove Pentecostalism in Mexico and its social ideology, moral, spiritual and ethical.

**Keywords:** Pentecostalism, Mexico, Holy Spirit, religious identity, religious change.

## **Los orígenes del pentecostalismo en México.**

### **Frontera, misioneros y migrantes mexicanos (1905-1920)**

El pentecostalismo se hizo presente en México a partir de 1905 por la frontera norte en Nacozari, Sonora, con misioneros norteamericanos independientes que vendían biblias. Iniciaron sus cultos y oraciones con los trabajadores de la mina del lugar, los cuales “fueron llenos del Espíritu Santo hablando lenguas”<sup>4</sup>. Más documentado está el trabajo que realizó Romanita Carvajal de Valenzuela en Villa Aldama, Chihuahua, en 1914 con familiares y evangélicos metodistas, formando así la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús<sup>5</sup>. Justamente, por esos momentos, todo el territorio nacional se vio convulsionado por el periodo armado de la Revolución Mexicana. En condiciones así, algunos mexicanos comenzaron a salir de sus lugares de origen: unos uniéndose a alguna de las facciones armadas; otros, en la búsqueda de su seguridad, trabajo y alimento, emigraron temporalmente a estados fronterizos de la Unión Americana.

Fue así como en este contexto de movilidad social que mexicanos y mexicanas migrantes, entraron en contacto con el pentecostalismo en sus lugares de trabajo. Algunos de esos “braceros” estaban en campamentos, maquilas o viviendas colectivas cerca de los campos y fábricas donde trabajaban. Ahí, algunos misioneros avivacionistas plantaban sus carpas y comenzaban a evangelizar a los latinos, y aunque no se entendieran verbalmente, mediante cantos muy rítmicos, oraciones en voz alta y obsequios de literatura y Biblias en español, hicieron que migrantes se interesaran y se convirtieran; otros rechazaban todo lo que tuviera que ver con el “protestantismo”.

En esta situación estaba David Ruesga y Raquel Ávila, matrimonio católico que se sentía hostigado por predicadores del Concilio General de las Asambleas de Dios<sup>6</sup>. Aunque en un principio se negaron a tener contacto con ellos, después de una sanidad milagrosa que experimentó David en sus ojos, no dudaron en convertirse y se portadores voluntarios de su nueva fe. En el poco tiempo que estuvieron allá, David Ruesga tuvo la oportunidad de estudiar los principios básicos del pentecostalismo en un seminario de las Asambleas de Dios en Dallas, Texas, siendo uno de sus maestros Henry C. Ball.

Con esos conocimientos y la convicción de su fe, cuando en 1920 el presidente Álvaro Obregón ofreció pasaje gratis en tren a todos los mexicanos que estaban en calidad de braceros en los Estados Unidos para que regresaran a formar parte de la reconstrucción del país, al igual que otros mexicanos ya convertidos al pentecostalismo, los Ruesga Ávila no dudaron en volver a su lugar de origen con una nueva misión: compartir a familiares y vecinos su testimonio de conversión y su deseo de convertir a otros, formar pequeñas comunidades de fieles que se reunieran a leer la Biblia, orar y hacer milagros con la llenura del Espíritu Santo con la idea de ayudar a su país “sumido en la idolatría, los vicios, el catolicismo y la hechicería”<sup>7</sup>.

## Ocasiones de prédica

De 1920 a 1925, el matrimonio Ruesga Ávila se dedicó a la predicación itinerante por las colonias más pobres y populares del D. F. estableciéndose en el barrio de Tepito. Allí se les unió la misionera danesa, Ana Sanders y junto a ella, llevaron a cabo un incansable trabajo de predicación itinerante, invitando a vecinos y gente a reunirse a orar, leer la Biblia y saber más de la fe pentecostal en una caballeriza rentada para realizar cultos colectivos al aire libre. Entre 1925 y 1926, cerca de 110 hombres, mujeres, niños y ancianos se reunían en “el pesebre” para celebrar cultos y seguir compartiendo su fe. Dentro de esos creyentes se encontraban tanto ex revolucionarios como sastres, choferes de tranvías, mecánicos, comerciantes, campesinos, ex criminales, así como pequeños empresarios, amas de casa y artistas ambulantes. Al ver resultados positivos de ese trabajo de predicación, en julio de 1926, Ruesga en una de sus cartas dirigidas al C. Secretario de Estado y Despacho de Gobernación reiteraba con orgullo:

[...] siendo mi misión trabajar por la evangelización y moralización [*sic*] del pueblo humilde Mexicano y rescatarlos de sus vicios y malas costumbres, llevándoles en verdad al Evangelio de Cristo que tiene poder para regenerar y transformar el [al] hombre.

Con éste fin he estado trabajando por varios años entre la gente más perdida de esta Ciudad, como lo son los criminales, ladrones y viciosos de la colonia de la Bolsa y el Rastro. Habiendo logrado con el poder del Evangelio de Cristo, ver regenerados y formando una congregación de más de 350 personas a las cuales estoy pastoreando.<sup>8</sup>

Con el asenso de políticos militares revolucionarios al poder, era de esperarse que el Estado hiciera esfuerzos por implementar programas sociales de salubridad, campañas contra el alcoholismo y normativizar los espacios de moral pública. En tal contexto, el pentecostalismo encajó muy bien. Además de ser una opción religiosa muy emotiva y peculiar por ofrecer una experiencia religiosa más vivencial con la divinidad, al calor de los acontecimientos, los predicadores y predicatoras fueron articulando todo un programa de “regeneración moral”. Por ejemplo, los asambleístas de la Ciudad de México liderados por David Ruesga en sus constantes peticiones a la Secretaría de Gobernación en los años de 1925 y 1926 para que les diera un templo abandonado, manifestaban su preocupación con cumplir con la ley, y a su vez reiteraban su participación para moralizar a los mexicanos, buscando con ello enterar al gobierno federal de sus actividades:

Ponemos de Manifiesto también a Ud. que todos los ya mencionados [*sic*] firmantes, hemos sido arrancados de nuestros crímenes y latrocinios por el poder regenerante de la Palabra de Dios en toda su pureza, que nos gozamos en tener la Santa Biblia [...] Y tenemos el gusto de notificarle a Ud. que buscamos con toda sinseridad [*sic*] la moralización del pueblo, todo bajo las bases de la doctrina verdadera de Cristo, enseñándoles [*sic*] a respetar y honrrar [*sic*] a las Autoridades que nos gobiernan [...]<sup>9</sup>

Otra carta reiteraba y especificaba esa propuesta:

C. Secretario, no teniendo templo ex profeso para continuar celebrando nuestros cultos conforme lo estipula la ley, pues anteriormente veníamos celebrándolos en un salón rentado para éste fin preguntamos a Ud. con todo respeto ¿Qué haremos en este caso? Sería una desgracia irreparable ver a esos seres sacados del vicio [ladrones, alcohólicos, maleantes] por el poder del Evangelio, ser despachados a sus casas sin poder reunirse a oír la Palabra de Dios, que los ha regenerado y estando por consiguiente expuestos como dice la Escritura, a revolcarse como el cerdo otra vez en el fango, volviendo a ser una carga para el Gobierno y la Sociedad [esta última frase escrita con tinta roja].  
C. Secretario, estoy seguro de Ud. anhela la felicidad y moralización del pueblo mexicano, ahora suplico a Ud. en nombre de Dios y la Sociedad, salvé a esos sus ciudadanos, para continuar ésta misión o díganos Ud. que podemos hacer?<sup>10</sup>

Esa idea de cambio social no sólo se quedaba en discursos oficiales, sino que era llevado a un ámbito más interno. Tan fue así que compusieron cantos de dominio popular expresando su esperanza en que Cristo cambiará su país.

Cristo rompe las cadenas  
Del pecado, de la muerte  
Que a la patria están ligando  
Bajo Satanás  
Cristo rompe las cadenas  
Del pueblo que perece  
En el negro fanatismo y superstición  
Cristo rompe las cadenas  
Quita errores y tristezas  
Y despierta la esperanza de la libertad<sup>11</sup>.

Así pues, los pentecostales capitalinos que provenían de la delegación Azcapotzalco, la zona de la Merced, Tepito, Peralvillo, la colonia Obrera; alrededores del Estado de México, Puebla, Hidalgo y Tlaxcala, creían que el evangelio cristiano ayudaría a los “excluidos y rechazados por la sociedad” a regularizar todas aquellas prácticas y costumbres, que a sus ojos y a la luz de las enseñanzas bíblicas, rayaran en vicios afectando tanto la imagen del prospecto a predicarle como a la familia y vecinos. Ante todo, los pentecostales se pronunciaban contra el alcoholismo, el robo, los crímenes, los chismes, la flojera y sus efectos individuales y sociales; las relaciones extramaritales y las actitudes temperamentales que imperan en toda persona por naturaleza: el enojo, la mentira, la ira, etc. Y es que el pentecostalismo fue una propuesta de regeneración moral, social y ética que atrajo en especial a mujeres. Más de una de las mujeres que se reunían en Tepito eran viudas, otras tenían esposos alcohólicos, golpeadores o mujeriegos y unas cuantas más eran madres solteras que necesitaban desahogar sus penas y encontrar una solución a sus problemas domésticos. Al involucrarse en el pentecostalismo, encontraron no sólo una forma de canalizar sus esperanzas de cambio, sino también una oportunidad de reconocimiento social, aunque fuera en el ámbito religioso<sup>12</sup>. Sin duda alguna, las mujeres jugarían un papel muy importante con su participación en diferentes actividades internas y externas relacionadas con su fe<sup>13</sup>.

### **Entre el conflicto y la autonomía**

Como parte del proyecto político del gobierno de Plutarco Elías Calles (1924-1928), en 1926 se pusieron en marcha los artículos 3º, 5º, 27º y 130º de la Constitución de 1917 ratificando la de 1857, teniendo como finalidad restringir la presencia social y moral de las instituciones religiosas al ámbito meramente confesional. Para la Iglesia Católica esas disposiciones no fueron sino el medio por el cual el Estado quería eliminar su injerencia en la educación e influencia, en discurso y práctica, sobre corporaciones de tipo laboral. Para las Iglesias protestantes históricas, representó la oportunidad de concebirse en “mayoría de edad” libres de toda mediación misionera extranjera<sup>14</sup>, y para las nacientes congregaciones pentecostales, implicó buscar el espacio social, reconocimiento y garantías constitucionales para legitimarse en cuanto a una nueva opción religiosa evangélica. Hasta el gobierno de Álvaro Obregón, la aplicación de esas leyes no había desatado serios conflictos como sucedió con Plutarco Elías Calles, siendo el conflicto de la Cristiada entre 1926 y 1929, su efecto más inmediato.

Mientras las tropas estatales se debatían con los guerrilleros cristeros, misioneros protestantes estaban saliendo del país, y los ministros nacionales intentaban acatar las disposiciones gubernamentales para no afectar su trabajo. En esa posición se encontraba David Ruesga y su congregación. Aunque contaba con más de 300 conversos y un reconocimiento oficial de pastor por parte de la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios, constantemente mandaba cartas a la Secretaría de Gobernación para asesorarse de cómo actuar y qué hacer para tener todo en orden. Desde 1925 la congregación que pastoreaba Ruesga había solicitado a Gobernación una capilla católica que estaba abandonada por el rumbo de Tlaltelolco para acondicionarla como su templo, pero se les negó. Por tal motivo, cuando en 1926 al exigir el gobierno callista el registro de todos los centros de culto y la suspensión definitiva de aquellos espacios que no tuvieran las condiciones higiénicas ni materiales de seguir abiertos al público creyente de cualquier confesión, con ayuda Anna Sanders quién recolectó dinero norteamericano, y ofrendas nacionales de los fieles, el matrimonio Ruesga Ávila pudo comprar un terreno en la Calzada de Guadalupe, camino hacia el cerro del Tepeyac, y construir un templo. No sin imprevistos, la construcción del templo “La Fe en Jesucristo” se concluyó a finales de mayo de 1927 con un valor de \$15, 000.00 y con una capacidad para un poco más de 1,000 personas. Con respecto al espacio del templo, en un escrito de 1946, David Ruesga recordó que:

Dios se manifestó poderosamente: centenares y centenares de personas encontraron salvación y salud para sus cuerpos, la Iglesia comenzó a extender sus ramas abriéndose a nuevos campos: a Azcapotzalco, San Lorenzo Achiotepic en Hidalgo, Puebla, Morelos, Guerrero, México [Estado de], Distrito Federal y el templo fue materialmente lleno hasta ser imposible respirar buena atmósfera a pesar de tener una capacidad para 1250 personas.”<sup>15</sup>

En tal contexto, la necesidad de ministros ordenados como pastores para hacerse responsables de las misiones que se estaban estableciendo, tanto en zonas rurales como urbanas, permitió que varios de los matrimonios y hombres que acompañaban a los Ruesga, fueran reconocidos como pastores con facultades de celebrar cultos, impartir la cena del Señor, celebrar bautizos, bodas, presentaciones de niños y mantenerse de los diezmos que diera la congregación a pastorear. Había llegado el momento de profesionalizar a los laicos que destacaban por su liderazgo y servicio en la fundación de nuevos grupos de creyentes, ordenar más pastores y seguir con la reproducción de ministros. Pero esa decisión no sólo dependía del rápido crecimiento del pentecostalismo, sino también a las condiciones políticas del país y de los arreglos con la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios, de quien dependía gran

parte de la educación ministerial y recursos económicos para sostener el trabajo en la región centro de México.

Ya para 1929 la Iglesia, los pastores y laicos pentecostales liderados por David Ruesga bajo auspicio de las Asambleas de Dios, lograron espacios sociales, religiosos y legitimación institucional entre ellos mismos. En ese año, cuando se dio por terminado oficialmente el conflicto de la Cristiada, y al comenzar el *modus vivendi* entre la Iglesia Católica y el Estado mexicano, la facción mexicana asambleísta liderada por David Ruesga y la representación norteamericana, tuvieron que reestructurar sus formas de negociación y presencia permitiendo a los mexicanos un poco más de autonomía y liberación para tomar decisiones. Lo cierto es que se estaba preparando el camino para la separación definitiva del Concilio de las Asambleas de Dios. Ruesga y los ministros allegados vieron en las leyes y la experiencia reciente, los argumentos a su favor para solventar y mantener su propia estructura denominacional.

El 25 de mayo de 1931, aprovechando los tiempos políticos populistas y nacionalistas del presidente Lázaro Cárdenas, David Ruesga escribió al Secretario de Estado y Despacho de Gobernación a nombre de los “Ministros del Evangelio debidamente ordenados y en pleno uso de sus derechos, siendo todos de nacionalidad mexicana” que en “nuestra Asamblea General celebrada en el pueblo de San Lorenzo Achiotepic, Hidalgo del 23 al 27 de abril de 1931 quedó resuelta nuestra separación de la Iglesia Americana en los EUA [Concilio General de las Asambleas de Dios].”<sup>16</sup> Las razones expuestas fueron que:

*La iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios no ha sido establecida por ninguna Misión extranjera, sino que fue formada por la iniciativa de Ministros mexicanos que sintiendo en su pecho el noble afán de trabajar por Cristo bajo su responsabilidad iniciaron hace años su formación, pero en el año de 1925 conociendo la existencia de un movimiento semejante al nuestro, en fe y doctrinas, pedimos fuéramos unidos con lazos de fraternidad y franca cooperación, más nunca de sujeción a las leyes de ellos emanadas o bajo su gobierno.*

No habiéndose respetado nuestra soberanía reusamos [*sic*] la ayuda Misionera y rechazamos por creerlo antipatriótico la autoridad y gobierno del misionero extranjero, que directa o indirectamente quiere tomar en sus manos la dirección y gobierno de la Iglesia en la República Mexicana [párrafo escrito con tinta roja].

Y por lo tanto la IGLESIA CRISTIANA NACIONAL DE LAS ASAMBLEAS DE DIOS, NO ES UNA RAMA DE NINGUNA MISIÓN EXTRANJERA, sino que es un arbusto brotado en nuestro suelo; sus raíces se encuentran en nuestra tierra. Quiera Dios bendecirla para honra y gloria de su nombre y para bendición de nuestra Patria<sup>17</sup>

Desde ese momento hasta finales de 1940, Ruesga lideró una de las iglesias pentecostales más importantes en México, La Iglesia de Dios, y que por razones políticas derivadas de un convenio oficial con las autoridades nacionales y ministros asambleístas mexicanos, sólo pudo extenderse territorialmente en el centro y sur de la República Mexicana con un poco más de 4 mil iglesias locales establecidas sobre todo en el norte de la Ciudad de México, Estado de México, Hidalgo, Veracruz, Puebla, Tlaxcala, Tabasco y Campeche.

**Bajo la sombra de la unidad nacional. La Cruzada en Defensa de la fe católica, 1944-1954.**

Desde su campaña presidencial, Manuel Ávila Camacho sustentó su plataforma política en dos principios: su declaración “soy creyente”<sup>18</sup> y un proyecto basado en la unidad nacional. Ambas propuestas perfilaban un gobierno tolerante y de amplia política que impulsaría la propiedad privada, la libertad religiosa y de prensa, con el propósito de evitar el desorden político y social que pudiera afectar la economía y la política interna, pero, al mismo tiempo, que estaría a la defensiva por si el país se veía envuelto en la Segunda Guerra Mundial. Todo se encaminó a limpiar asperezas y residuos del régimen anterior para dar una apariencia interior y exterior de democracia y libertad.

Sin embargo, apelar a la unidad nacional —y que las prioridades personales no estuvieran por encima de las de la nación— fue una propuesta que coincidió con los intereses de algunos sectores católicos, los cuales opinaban que “el catolicismo y el patriotismo no eran antagónicos, y la Iglesia tenía la obligación de reafirmarlo”.<sup>19</sup> Por ello, cuando en junio de 1942 México entró a la segunda gran guerra, el presidente Ávila Camacho recibió el apoyo del arzobispo de México Mons. Luis María Martínez y del Partido Acción Nacional (PAN). Tal actitud conciliadora permitió a la Iglesia afirmar su acuerdo implícito de *modus vivendi* con el Estado mexicano<sup>20</sup> y, a la vez, analizar bajo qué mecanismos recuperaría la conciencia y el control social que había perdido durante los regímenes revolucionarios.

Parece ser que, después de los arreglos de 1929,<sup>21</sup> la militancia más fuerte de la Iglesia católica, proveniente de las organizaciones sociales como Democracia Católica y el Partido Católico Nacional, se había reducido en el terreno social y político dando lugar a la facción pragmática o conciliadora originaria de la clase media y de los laicos católicos, que, aparentemente, redujo la presencia eclesial.<sup>22</sup> No obstante, en esos momentos de tensión mundial, los católicos adoptaron diferentes posturas ideológicas que permeaban el ámbito social a causa de la guerra,<sup>23</sup> y el integralismo y la intransigencia católicos volvieron a surgir con un marcado sustento hispanista en algunos grupos como Acción Católica y la Unión Nacional Sinarquista,<sup>24</sup> facciones apoyadas, aunque no directamente, por el arzobispo de México.<sup>25</sup>

Hasta ese entonces, el episcopado mexicano había desarrollado una campaña en contra del comunismo e, incluso, cierta vertiente adoptó una postura antisemita y pro germana.<sup>26</sup> Pero, finalizada la guerra, la campaña se enfocó en la liquidación de la “serpiente infernal del protestantismo”,<sup>27</sup> pues “había un gran temor de que la cultura norteamericana conquistara México y desplazara los valores propios”.<sup>28</sup> Así que se vinculó al capitalismo con el panamericanismo, el imperialismo y su supuesto efecto: el protestantismo.

Precisamente a partir de los años cuarenta, los protestantes representaban el 0.91%<sup>29</sup> de la población nacional, cifra tal vez marginal pero que preocupaba a los jerarcas católicos porque las iglesias protestantes estaban creciendo y mostraban su diversificación —para ese momento ya se habían establecido las principales iglesias pentecostales, tanto autóctonas como las auspiciadas por Iglesias estadounidenses,<sup>30</sup> y el Instituto Lingüístico de Verano—<sup>31</sup> ganando fieles, esencialmente en las zonas rurales del sureste de México.

El pretexto de la campaña antiprottestante fue claro: defender la fe nacional, aspecto considerado por los principales sectores católicos como ingrediente principal de la unidad e identidad mexicanas y, a su vez, argumento central para justificar su posición intolerante con otras confesiones. De tal manera que, desde los primeros meses de 1944, los obispos de Tamaulipas, Tehuantepec, Durango, Sonora, Sinaloa y Chihuahua emitieron pastorales denunciando las actividades y avances de “sectas protestantes” en la frontera norte, las cuales, en su opinión, pretendían “arrancar la fe católica de los corazones de los mexicanos y arrastrarlos a

la herejía”.<sup>32</sup> Pero fue en octubre del mismo año, al iniciar el Año Jubilar Guadalupano, que, al llamado del arzobispo de México, la grey católica reconoció oficialmente La Cruzada en Defensa de la Fe.<sup>33</sup>

Mediante una carta pastoral, el jerarca denunció ante el pueblo mexicano al protestantismo como una creencia extranjera y extraña que tenía por objetivo “arrebatar a los mexicanos su más rico tesoro, la fe católica, que hace 4 siglos nos trajo la Santísima Virgen de Guadalupe”.<sup>34</sup> Por lo tanto, decía, tenía que ser erradicado de raíz bajo los medios que fueran necesarios y aconsejaba una serie de ejercicios para lograr tal fin.<sup>35</sup>

No obstante, antes de que se reconociera esa empresa religiosa, algunos protestantes ya estaban siendo agredidos, pues, desde 1926, éstos comenzaron a denunciar ante autoridades locales y federales que, por ejemplo, eran objeto de actos de intolerancia religiosa perpetrados por “fanáticos católicos incitados por el cura del lugar”.<sup>36</sup> Ya para inicios de los años cuarenta, el Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente (MIEPI) contaba a uno de sus obreros — David Ochoa, quien sufrió persecución en Tepeapulco, Hidalgo— como su 5o. mártir sacrificado,<sup>37</sup> y, en 1944, algunos casos de intolerancia religiosa ocurridos en Puebla, Veracruz y Oaxaca empezaron a llegar a la Cámara de Diputados,<sup>38</sup> sin que se esclarecieran las causas de los hechos.

La campaña escrita fue una de las respuestas al llamado de la cruzada, pues por medio de la prensa confesional, boletines, facsímiles y hojas sueltas se agredían los principios doctrinales del protestantismo y se atacaba a los que habían abandonado el catolicismo para hacerles saber — según los redactores anónimos— que estaban en un error al haber dejado los sagrados sacramentos del culto sobrenatural que rendían en la Iglesia católica, del que el protestantismo los había liberado, pero para ir al infierno.<sup>39</sup>

Las palabras no se quedaron sólo en argumentos doctrinales, ya que, haciendo uso del derecho de libertad de expresión, se publicaron algunas condenaciones:

Que la más vil de las muertes venga sobre ellos [los protestantes] y que descendan vivos al abismo. Que su descendencia sea destruida de la tierra y que perezcan por hambre, sed, desnudez y toda aflicción. Que tengan toda miseria y pestilencia y tormento [...] Que su entierro sea con los lobos y asnos. Que perros hambrientos devoren sus cadáveres. Que el diablo y sus ángeles sean sus compañeros para siempre. Amén, amén, así sea, que así sea.<sup>40</sup>

Contrariamente a lo que opinaban sus acusadores católicos, los evangélicos no se veían a sí mismos como parte de una religión ritualista, natural o sobrenatural, “sino como una filosofía y estilo de vida que sintetizaba el lema de elevarse [uno mismo] y elevar a los demás”.<sup>41</sup> Por ello, el 10 de diciembre de 1944, los ministros evangélicos del Distrito Federal, veintitrés pastores de distintas Iglesias, firmaron y dieron a conocer el *Manifiesto del pueblo evangélico a la Nación Mexicana* en respuesta a la carta pastoral de Mon. Martínez, sintetizando de manera clara la posición de los protestantes mexicanos ante la campaña desatada en su contra.<sup>42</sup> Una vez más, como lo habían hecho en 1934,<sup>43</sup> recurren a la historia para legitimar su identidad nacional y su propuesta de cambio social.

La Historia de México no registra en sus páginas ningún hecho bochornoso para la causa evangélica en México. Jamás ha sido un problema para ningún gobierno, porque siempre ha propugnado la elevación del pueblo, la dignidad de la vida humana y el

engrandecimiento y progreso de la Patria [...] Nuestro historial abunda en hechos patrióticos realizados por elementos protestantes.<sup>44</sup>

En tal escrito, los evangélicos refutaron la fórmula que igualaba al protestantismo con la penetración estadounidense, argumentando que no eran ellos los traidores a la patria y rememorando, para repeler las ofensas católicas, que tanto en la Independencia de México como en la Revolución mexicana “la jerarquía católica se constituyó en enemiga de la causa libertaria [desde los inicios] del pueblo mexicano”.<sup>45</sup>

La confrontación por medio de la palabra entre católicos y evangélicos quedó atrás, para convertirse en un verdadero enfrentamiento religioso, cuando algunos católicos tradicionalistas simpatizantes de la intransigencia, en zonas rurales y, en su mayoría, en complicidad con los curas locales y con el respaldo de las autoridades, llevaron a cabo desalojos, tumultos, zafarranchos, vejaciones físicas, amenazas de muerte e, incluso, la muerte de sus presuntos enemigos de fe, actos que no cesaron de recrudecerse hasta 1954.<sup>46</sup>

### **La reacción evangélica y la respuesta de las autoridades**

Los actos de intolerancia a protestantes pasaron de ser un problema religioso regional a ser un fenómeno social y político que afectó a todas las Iglesias evangélicas de México desde principios de 1944. Los reiterados casos empezaron a ser noticia cuando los protestantes afectados —ya fuese de manera individual o colectiva y haciendo alusión a la denominación a la que pertenecían— denunciaron, por medio de cartas, correogramas y telegramas, ante el presidente de la República, autoridades federales y locales, prensa y vecinos que el orden constitucional estaba siendo trasgredido al violarse los Artículos constitucionales 14, 16 y 24 por el sólo hecho de “pensar [de manera] diferente”.<sup>47</sup> De 1944 a 1952, el semanario *Tiempo*, dirigido por Martín Luis Guzmán, cedió su columna Religión y Jornadas Nacionales para que se expusieran hechos y fotografías relacionados con las “víctimas del fanatismo religioso” en distintos poblados de Oaxaca, Puebla, Estado de México, Veracruz, Guerrero, Tlaxcala, Chiapas, Jalisco, Querétaro, Hidalgo, Michoacán, y en Tláhuac y Anáhuac en el D.F. A partir de 1948, a esos lugares se sumaron Campeche, Zacatecas, San Luis Potosí y Nayarit.

Los denunciantes, al describir los hechos de los que eran víctimas, se expresaban como ciudadanos que reclamaban el cumplimiento de sus derechos constitucionales: libertad religiosa, seguridad personal, familiar y de bienes. Al retomar el pensamiento liberal de Juárez y el legado revolucionario de libertad de conciencia, los evangélicos creyeron que las autoridades eran neutrales ante ese tipo de situaciones y por ello revelaban las medidas que católicos “cristeros y sinarquistas” empleaban en su contra: amenazas de muerte si no abandonaban su fe o el poblado; obligación de contribuir económicamente a las fiestas patronales; construcción de obras católicas u objeto de multas en caso contrario; negación de sepultura a quienes profesaran la religión evangélica; agresiones en espacios públicos bajo las consignas de “¡Viva Cristo Rey!”, “¡Viva la Virgen de Guadalupe!”; privación de uso de agua a ejidatarios para el riego de parcelas; asalto a congregaciones en pleno culto; incendios de templos y hogares evangélicos con dinamita; violación de mujeres, robos, encarcelamientos y homicidios cometidos arbitraria e impunemente.

La persecución a evangélicos pentecostales en La Gloria, Veracruz, fue otro de los casos que despertaron controversia y manifestaciones de la opinión pública por las declaraciones y actividades de la Iglesia de Dios<sup>48</sup> y su obispo gobernante David Genaro Ruesga. Tal parece ser que, desde abril de 1944, en los poblados de Guadalupe Victoria y La Gloria, municipios

ubicados en los límites de los estados de Puebla y Veracruz, existían pugnas entre católicos y evangélicos pentecostales afiliados a la Iglesia de Dios. Al dar a conocer los supuestos hechos, el diputado federal Salvador Ochoa Rentería denunció que en Guadalupe Victoria se había quemado viva a la joven Jacinta García. Al hacerse la investigación resultó que no había víctima, pero sí conflictos que se suscitaron cuando los evangélicos de La Gloria fueron a enterrar a uno de sus muertos y destruyeron las cruces de las tumbas del cementerio municipal. Por tal motivo, los católicos tomaron venganza contra sus agresores destruyendo cuatro de sus casas y quemando ocho. Estos últimos actos fueron penalizados con cárcel.<sup>49</sup>

Sobre el caso opinaron Mon. Luis María Martínez y David G. Ruesga. El primero escribió y publicó, en el periódico *La Prensa*, una carta dirigida a Ochoa Rentería en la que negaba los hechos y argumentaba que en La Gloria, donde oficiaba el párroco Hermelindo Montealegre, no se levantó “ni una nubecilla de humo”.<sup>50</sup> En su respuesta, el arzobispo de México desmintió públicamente la versión del diputado y demostró mantener una postura de simulación y omisión ante los hechos de agresión desatados como respuesta a su carta pastoral. Por su parte, al dar su versión de los hechos, Ruesga expresó al funcionario federal lo siguiente:

[...] ignoro de qué fuente haya usted recibido la noticia de la joven quemada en Guadalupe Victoria, Puebla, e ignoro si esto sea verdad o no; pero si no fuera así, en realidad fue quemada una joven, y ésta se llama *Libertad de conciencia*, lograda para nosotros por la joven Revolución.<sup>51</sup>

Y respecto de la declaración del arzobispo, dijo:

Es que estos señores, con su miopía, no pueden ver todavía la inmensa humareda que se levantó de siete hogares que fueron incendiados por órdenes del nuevo Torquemada, ni la polvadera [*sic*] que levantaron como nube otros seis hogares, ni pueden oír los gritos de angustia y dolor de esas trece familias, ni mucho menos conmoverse ante las lágrimas de aquellos hombres, mujeres y niños, que quedaron en la mas espantosa desgracia [...]<sup>52</sup>

En su carta al diputado, Ruesga no pone en claro si los hechos fueron provocados por los evangélicos afectos a su Iglesia y sólo menciona que el pueblo mexicano debe conocer la verdad de lo acontecido en La Gloria y, como los periódicos capitalinos son refractarios a publicar el punto de vista de los evangélicos (“ni pagando, dejarían oír nuestra voz”), decide adjuntar una copia de la carta abierta que dirige al presidente de la República, al secretario de Gobernación, al secretario de la Defensa Nacional y al procurador general de la República para que se den por enterados de los sucesos.<sup>53</sup> Por otro lado, al expresar su posición a la revista *Tiempo*, Ruesga se refirió cronológicamente a algunos hechos de los que tenía conocimiento y que habían quedado sin respuesta por parte de las autoridades.<sup>54</sup>

A su vez, los conflictos en La Gloria no pararon allí; en noviembre del mismo año, cuando el párroco Montealegre y algunos creyentes católicos se enteraron de que en el templo evangélico pentecostal del lugar se adoctrinaba a matrimonios para asistir a un congreso de la Iglesia de Dios, dijeron: “[...] se están preparando para traer mas curas y nos van a invadir en [*sic*] todo el pueblo”.<sup>55</sup> En la noche del 25 de ese mes, bajo los efectos del alcohol, el pueblo congregado incendió con gasolina y dinamita el templo y nueve hogares de evangélicos. Resultado de ello fue la muerte de algunos creyentes pentecostales y la expulsión de sesenta familias,<sup>56</sup> las cuales tuvieron que ir en busca de auxilio al templo sede de la Iglesia de Dios, ubicado en la Calzada de

Guadalupe, en el Distrito Federal. Al llegar ahí, cinco niños en periodo de lactancia ya habían muerto, probablemente por el susto que causó a sus madres la ofensiva en su contra.

Esa situación generó descontento y conmoción entre los fieles del templo de La Fe en Jesucristo, quienes al recibir a sus “hermanos perseguidos” no sólo les brindaron hospedaje y comida sino que se movilizaron de inmediato para denunciar los hechos. Desde ese momento, la Iglesia de Dios, por conducto del obispo David Ruesga, se erigió en portavoz de la causa evangélica, denunciando y exigiendo solución a los actos de violencia, no sólo con argumentos sino con acciones concretas, y una de las primeras consistió en que Ruesga:

organizó una manifestación [que partió] desde la Calzada de Guadalupe hasta la Cámara de Diputados[,] y a los periódicos llevó a todos los hermanos para hacer manifestaciones. En los carteles y las mantas que llevaban decían: “He aquí las víctimas del Sinarquismo, en la Gloria[,] Veracruz[,] de parte del cura Hermelindo Montealegre”.<sup>57</sup>

Antes de llegar a la Cámara, los manifestantes pentecostales de la Iglesia de Dios hicieron una parada en Palacio Nacional y, frente a la puerta mariana, mostraron los féretros de los niños muertos. Allí, Ruesga intentó enfrentar a monseñor Martínez para entablar una polémica y captar la atención de las autoridades con miras a una pronta solución y el cese de las persecuciones, no sólo en La Gloria, sino en todos los lugares de que se tenía conocimiento.<sup>58</sup>

El caso de La Gloria fue uno de los tantos que se denunciaron en varias ocasiones y que tuvieron consecuencias trágicas sin que las autoridades correspondientes dieran una respuesta concreta. Si la hubo, fue únicamente de manera local y muy marginal, pues, aunque la Dirección General de la Secretaría de Gobernación hacía la petición a los gobiernos estatales para que los casos que le iban llegando se sometieran a investigación, los funcionarios, al solicitar informes, recibían de las autoridades locales versiones tergiversadas de los hechos o, al transcribirlas, simplemente afirmaban: “la referida acusación carece de fundamento”.<sup>59</sup> Ese tipo de respuestas permite ver que, en ocasiones, el gobierno local era cómplice de los hechos o la gente y el cura del lugar ejercían presión sobre dichas autoridades para impartir justicia a la usanza tradicional.

De tal manera que, en varios casos, la versión “oficial” de lo sucedido era trascrita a la dependencia federal y ésta, sin hacer más indagaciones, notificaba a los quejosos que su acusación ya había sido atendida e incluso solucionada. Cuando había investigación, el seguimiento duraba por lo menos entre uno y seis meses<sup>60</sup> y con ese resultado “oficial” se daba por cerrado el proceso. Lo cierto es que los hechos no se limitaban a un mes, seis meses o un año, como lo demuestra el caso de La Gloria.

Los presidentes Manuel Ávila Camacho y Miguel Alemán no consideraron tales actos de intolerancia como parte de un problema nacional que requería solución urgente, ni siquiera los mencionaron públicamente. De hecho, aunque los agredidos mandaban constantemente cartas al presidente de la República suplicando su intervención para que se respetaran sus garantías constitucionales en su condición de ciudadanos, en los informes presidenciales, no se hizo mención de las consecuencias de la Cruzada en Defensa de la Fe. A finales del avilacamachismo y durante el gobierno de Alemán, el apartado de los informes presidenciales que correspondía, como en regímenes anteriores, a la política religiosa se reemplazó por el de garantías individuales, argumentando que el Estado velaba por el cabal cumplimiento de los derechos constitucionales individuales<sup>61</sup> y nada más. Esa actitud federal demostró no una política de tolerancia<sup>62</sup> o de no-contestación<sup>63</sup>, sino, más bien, de simulación y silencio cómplice ante las demandas con tintes religiosos.

Cuando los evangélicos se dieron cuenta de que la prioridad de la política avilacamachista se concentraba en la conciliación de las fuerzas políticas nacionales, y que el régimen alemanista intentaba fortalecer la unidad nacional encauzándola hacia la industrialización del país con un modelo democratizador de apertura y acceso al poder político de los diferentes actores sociales,<sup>64</sup> en el cual la participación individual no sería posible sino mediante “grupos reconocidos jurídicamente por el Estado y, en el fondo, [por] los círculos de dirigentes encargados de representarlos y de tratar en lo que toca a sus intereses”,<sup>65</sup> los evangélicos, decía, decidieron que era necesario ir más allá de los escritos, manifiestos y cartas abiertas que denunciaban su condición, y diseñar mecanismos que les permitieran un acercamiento más directo, tanto con las autoridades como con los diferentes sectores sociales.

En esos momentos difíciles, algunas de las formas de asociación con las que contaban las Iglesias evangélicas eran: Alianza de Pastores y Obreros Evangélicos del Distrito Federal, Club Cultural Maranatha, Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas, Juventudes Evangélicas de la República Mexicana y la celebración anual de la Convención Nacional Evangélica; estos organismos tenían la finalidad de propiciar la convivencia y cooperación interdenominacional, pero no eran “vías institucionales de comunicación con el Estado u otro medio regulador de la vida pública”.<sup>66</sup> En apariencia, esa condición los relegó al ámbito meramente confesional, cuando notaron que el gobierno pasaba por alto las construcciones y manifestaciones públicas del culto católico.<sup>67</sup>

No obstante, frente a esa situación, pastores y líderes evangélicos que habían militado en alguna de las facciones revolucionarias y que se identificaban con el legado liberal y revolucionario de la separación Iglesia-Estado y la libertad de conciencia asumieron una postura cívica laica sin dejar de ser creyentes, con la cual “sus valores religiosos y su relación con las [I]glesias a las cuales pertenecían, no les limitaron en su quehacer político”.<sup>68</sup> Éstos tomaron conciencia de que el Estado no satisfacía ni garantizaba la resolución de los actos de intolerancia religiosa dirigidos contra sus correligionarios, porque todas sus demandas seguían siendo remitidas a las “autoridades correspondientes” sin la intervención directa del presidente constitucional. Por tal motivo y para salir de esa factual marginación, varios ministros metodistas, presbiterianos, bautistas, congregacionales y pentecostales y algunos líderes laicos decidieron formar el Comité Nacional Evangélico de Defensa en 1948.

Esta organización fue pensada como una alianza estratégica de lucha que se alzaría como portavoz de la causa evangélica en México con un programa de acción que perseguía: defender la libertad religiosa, sobre todo la fe evangélica en la república mexicana; intervenir en los casos de agresión a evangélicos por parte de particulares o de autoridades; gestionar ante la Secretaría de Gobernación y de Bienes Nacionales el permiso de bienes inmuebles con fines de culto evangélico; solidarizarse moralmente con los evangélicos perseguidos de todo el mundo; prestar consejo y patrocinio legales a las Iglesias para actuar conforme a la ley.<sup>69</sup> Sus bases ideológicas se sustentaron en un espíritu juarista y constitucionalista con el fin de que, al expresarse y demandar públicamente justicia y libertad de conciencia, las autoridades civiles notaran que los evangélicos, pese a su diversidad denominacional, eran ciudadanos y que su experiencia revolucionaria les había concedido el derecho de no quedarse al margen a causa de la ambigüedad política.

De hecho, algunos de sus integrantes, como David G. Ruesga y Eleazar Z. Pérez eran masones<sup>70</sup> y tenían fuertes vínculos con “otros elementos evangélicos que [estaban] colocados en lugares prominentes de la masonería y que a la vez [eran] evangélicos o afines a la [I]glesia

evangélica”.<sup>71</sup> Esa postura permitió a los integrantes del comité expresarse con acciones y planteamientos seculares no-denominacionales que apelaban al “reestablecimiento del orden constitucional”. De ahí que se entienda el apoyo brindado por Martín Luis Guzmán a través del semanario *Tiempo*.

El Comité Nacional Evangélico de Defensa, como propuesta cívico-política de denuncia y defensa de la causa evangélica, comenzó a ganar espacios públicos en la prensa, ante las autoridades —pues hubo mayor atención, más no respuestas concretas, a las quejas de evangélicos cuando el Comité intervenía denunciando los hechos ante la Secretaría de Gobernación, y también cuando sus dirigentes se entrevistaban con funcionarios públicos— y entre la sociedad, a partir de 1950, por su participación en las manifestaciones públicas realizadas en el Hemiciclo a Juárez como muestra de integración a la vida cívica mexicana.

Precisamente en ese año, el Lic. Agapito Ramos, entonces presidente del comité, se entrevistó con el subsecretario de Gobernación Lic. Francisco Salcedo Casas, al que solicitó se diera la debida atención a los actos de intolerancia religiosa mostrados contra los evangélicos a fin de lograr el cese de las persecuciones. Como resultado de ese encuentro, los evangélicos acordaron que era necesario tener una audiencia con el presidente de la República en la que debían comparecer “todos los miembros de éste comité y además los CC. Grales. [sic] y miembros del Ejército Nacional que [fuesen] de fe evangélica”,<sup>72</sup> con el fin de ejercer presión de forma más directa y personal. De tal suerte que se decide redactar un memorando en el que se invita “a todos los directivos denominacionales y destacadas personalidades evangélicas para que den su opinión al respecto”.<sup>73</sup>

Aunque no se sabe con seguridad si se efectuó esa reunión con Miguel Alemán,<sup>74</sup> uno de los logros de las entrevistas personales con funcionarios públicos fue que Adolfo Ruiz Cortines, a la sazón secretario de Gobernación, pidió al comité hiciera una revisión del Artículo 130 constitucional a fin de elaborar el Proyecto de Ley sobre Delitos y Faltas en Materia de Culto Religioso y Disciplina Externa. Al discutirse dicha iniciativa en la sesión del comité efectuada el 13 de agosto de 1951, sus miembros aprobaron el texto de los cinco primeros artículos y modificaron el 6o. en el sentido de que “la ley no reconoce personalidad civil [a las Iglesias]”; los demás artículos (7o. al 10o.) quedaron sin cambio alguno.<sup>75</sup>

Con esa intervención, los miembros del Conedef creyeron haber logrado que las autoridades federales los tomaran en cuenta en cuestiones de reforma política que favorecieran los intereses evangélicos mediante la reafirmación del Estado laico mexicano, pues el cambio propuesto en el Artículo 6o. tenía la finalidad de que, si las Iglesias de confesión no-católica permanecían al margen de la política estatal, también la Iglesia católica debía hacerlo para que cesaran las “persecuciones”. Sin embargo, un año después, retomando como fuente de información todas las declaraciones de David G. Ruesga, *Tiempo* publicaría:

Ruesga, en su carácter de presidente del Comité Nacional de Defensa Evangélica [sic], ha elevado centenares de quejas ante la Sría. de Gobernación. A mediados de 1951, Dn. Adolfo Ruiz Cortines, ministro entonces del ramo, pidió al obispo que formulara un proyecto de reformas a la Ley Reglamentaria del Artículo 130 de la Constitución, con el fin de impedir las atroces rivalidades entre católicos y protestantes. Dn. David cumplió con el encargo y entregó, además, un proyecto de ley sobre faltas y delitos en materia de culto religioso y disciplina externa [...] Por razones ajenas del todo de su voluntad, el Obispo Ruesga entregó estos proyectos a la Sría. de Gobernación 2 días después de la

fecha que se le había señalado. En tal virtud, el Depto. Legal y el ministro de esa dependencia no tuvieron tiempo de examinarlos y se perdió la oportunidad de que el Congreso los discutiera en el pasado periodo ordinario de sesiones. De todas suertes, la reglamentación del Art. 130 constitucional sobre nuevas bases y la expedición de la ley sobre faltas y delitos en materia religiosa son necesidades que pronto tendrá que resolver el Estado.<sup>76</sup>

### **A manera de conclusiones**

En líneas atrás se ha hecho un recuento de los personajes más importantes que implantaron el pentecostalismo en México. Los extranjeros, representantes de alguna organización o Iglesia de corte misionero, en general tuvieron un patrón en común: una visión; los mexicanos, convertidos en los EE UU, al pasar por una “experiencia sobrenatural”, se hicieron portadores voluntarios de su fe entre sus compatriotas. Ambos casos, ya fuese por un “llamado divino” —tal es el caso de Sanders— o por una inquietud personal —el matrimonio Ruesga Ávila—, marcaron una primera generación de conversos pentecostales que hicieron todo lo posible por hacerse escuchar en la sociedad mexicana. Su discurso religioso de transmisión oral, sustentado en la experiencia personal de conversión, fue el medio por el cual iniciaron su trabajo de predicación. De ese testimonio de cambio de vida, éstos pentecostales pudieron ganar adeptos de trasfondos religiosos, ideológicos, económicos y sociales muy diferentes.

El trabajo inicial tuvo poca notoriedad; no obstante, ya en la década de los veinte, algunos personajes se referían a su fe como una oferta espiritual acorde a las transformaciones gestadas y heredadas por la Revolución Mexicana que reflejaba aspectos sociales e individuales moralizadores. Poco a poco, esos grupos marginales de creyentes empezaron a manifestarse en casi toda la República Mexicana, tanto en territorio rural como urbano, por tener sus propios espacios de encuentro y culto —templos, casas de oración—, por su incesante trabajo de evangelización y por los comportamientos individuales de conducirse en sociedad, que les identificaron como protestantes.

A partir de los treinta y cuarenta, la presencia nacional de los pentecostales comenzó a ser evidente: por un lado, la adaptación que mexicanos hicieron del mensaje inicial a las necesidades y recursos nacionales, permitió una diversificación de Iglesias logrando así definir su propia particularidad, y por el otro, por ser objeto de intolerancia religiosa con fuertes acusaciones de distintos sectores religiosos y políticos quienes en un contexto internacional de Guerra, atacaban todo lo que a sus ojos atentaría contra el país. Es así como se vio en el protestantismo en general, donde se encontraba el pentecostalismo, una religión externa y extranjerizante.

Ante esa situación, las iglesias evangélicas y pentecostales comenzaron expresarse ante la sociedad y las autoridades como parte de la diversidad religiosa mexicana que no intentaba favorecer la intromisión de extranjeros para mediar o aconsejar sobre la política y cultura mexicana; todo lo contrario: en su prédica y práctica de fe no vieron la “americanización” de su cultura y valores —pues se les acusaba de ser aliados de la política externa norteamericana—, sino un sentido a lo que hacían, a lo que creían y a lo que eran como resultado de una experiencia religiosa personal con la Divinidad.

Y es aquí, en esta diversidad evangélica donde el pentecostalismo, representado en la Iglesia de Dios, se presentó como portador de valores morales y éticos con un impacto sociopolítico, que permite la construcción de nuevos sujetos sociales. A partir de su conversión, los pentecostales

asumen y crean una identidad religiosa muy particular en el mundo evangélico. Sus premisas teológico-doctrinales de “Cristo salva, sana, bautiza con Espíritu Santo y vendrá como rey a la tierra por segunda vez”, no se quedan sólo en predicaciones, liturgias, cantos y lecciones bíblicas; es decir, en discursos, sino que en ciertas coyunturas, sobre todo políticas, intentan trascender con acciones de participación pública en espacios más allá de los eclesiales.

La participación cívica y política de los evangélicos en México, donde se encuentran los pentecostales, se ha sustentado en principios morales derivados de su prédica y práctica de la fe, y se ha enriquecido con determinadas experiencias históricas cuando sus intereses, ya fuese como sujetos religiosos o sociales, fueron afectados o favorecidos. Ambas situaciones los han llevado a buscar las formas, tanto individuales como colectivas, que les permitan expresar su acuerdo o desacuerdo, aunque no siempre con éxito.

El periodo estudiado aquí, es parte de un proceso histórico más complejo que relaciona íntimamente a los evangélicos con distintos actores, posturas argumentativas y políticas de cambio y de acción social. Precisamente, en este sentido, la militancia en alguna de las facciones revolucionarias permitió a los evangélicos mexicanos de los años cuarenta, ante los actos de intolerancia desatados en su contra, afirmar dos procesos muy importantes para legitimar y defender la postura nacional del protestantismo: la proyección nacional del liderazgo protestante y de la conciencia de su fe. Ambos aspectos les permitieron asumir una actitud de ciudadanos sin dejar de ser sujetos religiosos; todo lo contrario, pues amparados en el garante de la revolución mexicana, la Constitución de 1917, lograron: 1) expresarse públicamente haciendo compatibles sus valores religiosos con la moral revolucionaria al reivindicar sus derechos y ganando con ello espacio y presencia sociales; 2) asociarse en una organización que representara sus propias demandas y, a la vez, criticara y propusiera soluciones que no sólo favorecieran al pueblo evangélico, sino que apuntalaran la reafirmación del Estado laico.

Con estos logros, los evangélicos pusieron en evidencia que el proyecto católico reaccionario no dejó de perseguir la recuperación del poder social y religioso que había perdido con los regímenes anticlericales, y que, justificando su proceder con la política de unidad nacional, negó la pluralidad y la diferencia religiosa. Por otra parte, colocaron en tela de juicio las acciones y el compromiso del gobierno federal para dar solución a demandas que el mismo Estado decía defender mediante las garantías individuales. Sin duda, ello fue también resultado del apoyo prestado por masones y políticos que simpatizaban con la causa evangélica, pues tenía en común con ella la defensa integral del individuo; en este caso, de los ciudadanos mexicanos que profesaban una fe distinta del catolicismo.

Esos logros no pueden entenderse fuera del contexto ideológico y político que sustentó las posiciones de defensa, tanto de los católicos intransigentes como de los evangélicos mexicanos: la II Guerra Mundial como conflicto de envergadura internacional y una política unificadora en el interior. El terreno de la escritura fue, en primera instancia, el medio por el cual se ventiló públicamente el choque entre ambas confesiones. Ello permitió que líderes evangélicos, como David G. Ruesga, ejercieran presión con acciones radicales de reclamo, tanto a las autoridades federales como a las eclesiásticas, con el objetivo de ir más allá de los manifiestos, declaraciones y cartas abiertas. La experiencia de La Gloria, Veracruz, puso en alerta a este personaje y a los integrantes de la institución que lideraba, la Iglesia de Dios, para considerar que las persecuciones no sólo afectaban a una denominación, sino a todas aquellas que no compartían la fe católica.

Poco a poco, conforme los actos de intolerancia se recrudecían tomando fuerza como fenómeno político-religioso, los intereses del liderazgo protestante que representaba a las Iglesias evangélicas con mayor presencia en México fueron coincidiendo hasta constituir un frente

común, el cual, hasta nuestros días, puede considerarse como una de las vías que abrieron un espacio público para la participación cívico-política de los evangélicos mexicanos: el Comité Nacional Evangélico de Defensa. Su objetivo fue penetrar en la política mexicana e impactarla con la finalidad de dar a conocer su proyecto de nación y de acción social. Y si bien su intervención en la reforma al Artículo 130 constitucional no pasó de ser, en apariencia, un mero proyecto legislativo, lo cierto es que presentó la oportunidad de que los evangélicos, conocedores de los problemas religiosos de su momento, lograran un acercamiento con el Estado mexicano contemporáneo, siendo ellos mismos los intermediarios.

Finalmente, en el momento que se ha estudiado, los pentecostales mexicanos creían que podían ayudar a transformar su sociedad a través de prácticas y valores que generarían comportamientos distintos a los que otras instituciones colectivas y creencias ofrecían, en particular el catolicismo. Además, socialmente, las Iglesias pentecostales se consideraban así mismas, como asociaciones de fe voluntarias y “opciones” de cambio moral individual con una incidencia pública de buenos ciudadanos, respetuosos a las leyes vigentes, al presidente en turno, pero ante todo atentos a los signos de los tiempos para manifestar su postura de crítica y reclamo a sus derechos constitucionales cuando eran blanco de algún tipo de agresión física, moral o social por su condición de creyentes cristianos no guadalupanos.

## Bibliografía

- Blancarte, Roberto, 1992, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Blancarte, Roberto (comp.), 1994. *Cultura e identidad nacional*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica.
- Cassareto, Mary A., 1960. “El movimiento protestante en México, 1940-1955”, México, UNAM (tesis de maestría en ciencias sociales).
- Córdoba, Arnaldo, 1972, *La formación del poder político en México*, México, Ediciones Era.
- Guillén, Diana (coord.), 2003. *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, México, Instituto Mora (Col. Sociología Contemporánea).
- Martínez, Assad, Carlos (coord.). 1992. *Religiosidad y política en México*, Universidad Iberoamericana (Cuadernos de Cultura y Religión). México.
- Medina, Luis, 1996. *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Del cardenismo al vilacamachismo*, México, El Colegio de México, núm. 18.
- Medina, Luis, 1996, *Historia de la Revolución mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización del autoritarismo*, México, El Colegio de México, núm. 20.
- México a través de los informes presidenciales, la política interior*, 1976, México, Secretaría de la Presidencia/Secretaría de Gobernación.
- Mondragón, Carlos, 1994, “Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional”, en Roberto Blancarte (comp.), *Cultura e identidad nacional*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, pp. 305-342.
- Ruiz, Rubén, 1992, *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*, México, CUPSA.
- Ruiz, Guerra, Rubén, 2003, “Identidades sociales y cambio religioso en Chiapas”, en Diana Guillén (coord.), *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, México, Instituto Mora (Col. Sociología Contemporánea).
- Scott, Luis, 1993, “Los evangélicos mexicanos en el siglo xx”, en *Reseña histórica. Visión evangélica al comienzo del siglo XXI. La gran Ciudad de México*, México, Liga del Sembrador-SBI-VEL, pp. 27-33.
- Serrano, Pablo, 1992. “Catolicismo, religión y acción social regional. El caso del sinarquismo en el Bajío mexicano (1937-1952)”, en Carlos Martínez Assad (coord.), *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana (Cuadernos de Cultura y Religión, 2), pp. 261-278.

## FUENTES

### Archivos

- Archivo General de la Nación, Departamento General de Gobierno, Generalidades de Culto Religioso (AGN/ DGG)
- Archivo personal de José Luis Montecillos Chipres, revistas *El camino a la Vida* (APJLMCH)
- Archivo personal Gustavo Monrroy (APGM)
- Archivo del Comité Nacional Evangélico de Defensa (ACONEDEF)
- Archivo personal Eloisa Armenta Orozco (APEAO)
- Archivo personal Rubén Francisco Romero Ruesga (APRFRR)
- Boletines dominicales del templo “La Fe en Jesucristo” elaborados por Marco Enrique Chon Veléz.

### Entrevistas

- Cecilia Romero de Tejeda, Puebla, Puebla, 8 de febrero de 2003.  
David Ochoa, ministro de formación ecuménica, México, D.F., 23 de marzo de 2004.  
Rubén Francisco Romero Ruesga, nieto de David G. Ruesga, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, 8 de agosto de 2004.

### Fotográficas

- Boletines dominicales del templo La Fe en Jesucristo.  
Archivo Personal Gustavo Monrroy (APGM).

### Hemerografía

- Adalid*, Órgano Informativo del Comité Nacional Evangélico de Defensa.
- Blancarte, Roberto, “El arzobispo Luis María Martínez. ¿Prelado pragmático o traidor a la Iglesia”, *Revista Eslabones*, núm. 1 (enero-junio de 1991), pp. 95-99.
- El Consejero Fiel*, Órgano Informativo del Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente (MIEPI).
- Meyer, Jean, “Una historia política de la religión en el México contemporáneo”, *Historia Mexicana* (México, El Colegio de México), vol. XLII, núm. 3 (enero-marzo de 1993).
- Ruiz, Guerra, Rubén, “Los evangélicos mexicanos y lo político”, en *Religiones y Sociedad. Expediente Los evangelismos en México* (Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos), año 2, núm. 3 (mayo-agosto de 1998), pp. 73-95.

*Tiempo*, Semanario de la Vida y la Verdad.

### Ponencias

- Bokser-Liwerant, Judit, “Los judíos en México”, conferencia pronunciada en el marco del ciclo Derechos Humanos de las Minorías Religiosas, celebrado en el Centro Universitario Cultural (CUC), Ciudad Universitaria, el 24 septiembre de 2003.

De la Luz García, Deyssy Jael, “Participación e identidad de las mujeres pentecostales en México, 1914-1944”, ponencia presentada en el III Coloquio Internacional de Historia de Mujeres y de Género en México Universidad de Utah, Salt Lake City, EE UU, el 24 de septiembre de 2005.

<sup>1</sup> Este trabajo es un resumen de mi tesis de licenciatura en Historia, bajo el título *El movimiento pentecostal en México. El caso de la Iglesia de Dios, 1926-1948*, México, UNAM, 2008, pp.224.

<sup>2</sup> \*La autora es Licenciada en Historia de México siglo XX por la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM. Es miembro de la Red Mexicana de Estudios sobre el Protestantismo, Remepro, de la Red Juvenil Interreligiosa Latinoamericana-México, y es docente en el Seminario Evangélico Mexicano de la Iglesia de Dios, Semid y el Instituto Bíblico “Charles Spurgeon”, ambos en la Cd. de México. Datos de contacto: Callejón General Anaya #50-4, Col. San Mateo Churubusco, Coyoacán, México, D.F., C.P. 04120; deyjael@gmail.com.

<sup>3</sup> Con pentecostalismo clásico me refiero al movimiento que surgió principios del siglo XX, con una línea teológica-doctrinal de Cristo salvador, sanador, bautiza con Espíritu Santo y regresará a la tierra como rey por segunda vez; sus prácticas más destacadas son la sanidad, la *glosolalia* y los milagros, principalmente. A partir de 1960 hubo un cambio cualitativo en el discurso y prácticas del pentecostalismo. Los movimientos carismáticos, hoy llamados neopentecostales, se distancian del pentecostalismo clásico, pues su estructura es de tipo empresarial y su línea teológica, doctrinal y litúrgica enfatiza una cristología de prosperidad económica que se respalda con una excesiva emotividad en milagros, liberación y lucha entre el bien y el mal.

<sup>4</sup> Luisa Jeter de Walker, *Siembra y Cosecha (Reseña histórica de las Asambleas de Dios de México y Centroamérica)*, Tomo I, Florida, Editorial Vida, 1990, p. 16.

<sup>5</sup> Consultar los textos de Manuel Gaxiola, quien se ha dedicado a estudiar a fondo dicha Iglesia. Léase su libro *La serpiente y la paloma. Análisis de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México*, California, William Carey Library, 1970.

<sup>6</sup> En 1914 varios ministros y feligreses protestantes que habiendo experimentado el “Espíritu Santo” y que

fueron rechazados de sus Iglesias, se unieron en el Grand Opera House, Hot Springs, Arkansas y crearon el Concilio General de las Asambleas de Dios.

<sup>7</sup> Comentario de Eloisa Armenta a la autora en entrevista.

<sup>8</sup> “Carta de David Genaro Ruesga al C. Secretario de Estado y del Despacho de Gobierno para dejar Tepiquehuca e irse a la Calzada de Guadalupe”, fechada el 4 mayo 1927; AGN/ DGG.

<sup>9</sup> *Carta de miembros de la iglesia La Asamblea de Dios al C. Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación*, 7 julio 1925, mecanografiada, APMG.

<sup>10</sup> “Carta de David Ruesga al C. Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación”, 29 julio 1926, *Expediente Relacionado con los nombramientos que acreditan a David G. Ruesga como pastor de la Iglesia de las Asambleas de Dios...*, AGN/ DGG

<sup>11</sup> Canto de dominio popular. Esta era la versión original y se cantaba así entre la mayoría de iglesias pentecostales a partir de 1930. Publicado en la portada de *Luz y Restauración*, Año XII, Núm. 9, septiembre de 1939. Hoy día tiene algunas frases se han cambiado por otras. Ya no menciona Satanás, Patria, fanatismo, superstición.

<sup>12</sup> Véase, por ejemplo, que éstas son algunas causas inmediatas por las cuales las mujeres adoptan una fe como el pentecostalismo. Véase Garma, “Las posiciones de liderazgo para las mujeres en las Iglesias pentecostales y en otras minorías religiosas de México” en, *Religiones y Sociedad. Expediente Los evangélicos en México*, México, Secretaria de Gobernación- Subsecretaria de Asuntos Religiosos, Año 2, Núm. 3, mayo-agosto, 1998, 35, 38 pp.

<sup>13</sup> Para una explicación más detallada, véase mi trabajo “Participación e identidad de las mujeres pentecostales en México, 1914-1944”, ponencia presentada en el III Coloquio Internacional de Historia de Mujeres y de Género en México 24 de septiembre, 2005, Universidad de Utah, Salt Lake City, EE UU.

<sup>14</sup> La experiencia revolucionaria generó una conciencia nacionalista entre protestantes mexicanos que se reflejó no sólo en su involucramiento con alguna de las facciones revolucionarias, sino también al responsabilizarse de la administración y organización de sus respectivas misiones a falta de representantes extranjeros, quienes entre 1914 y 1917 salieron temporal y permanentemente del país por las medidas carrancistas de expulsión a todos los ministros no nacionales. Más adelante, en la administración de Obregón y Calles, algunos intelectuales y educadores evangélicos llegaron a ocupar cargos públicos. Un ejemplo claro fue Moisés Sáenz en el Departamento de Educación Pública. Para ampliar más la información sobre el nacionalismo entre los protestantes mexicanos en la década de los veinte, consultar Ruiz Guerra, “Panamericanismo y protestantismo. Una relación ambigua”, y Carlos Mondragón, “Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional” ambos artículos en, Roberto Blancarte (comp.), *Cultura e Identidad Nacional*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 1994, 261-303pp y 305-342pp. respectivamente.

<sup>15</sup> David G. Ruesga, “Nació en un pesebre” en, *Dios nos guié. Boletín semanario de la Iglesia de Dios, Templo de la Fe en Cristo*, Año 1, Núm. 4, 03 octubre 1946, s. p.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Carta de David Ruesga al Secretario de Estado y Despacho de Gobernación para informarle su separación de la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios*, fechada el 25 de mayo de 1931. Serie citada del AGN/ DGG, Foja 5647.

<sup>18</sup> Roberto Blancarte comenta, de acuerdo con la entrevista de José C. Valadés al entonces presidente Manuel Ávila Camacho el 1 de julio de 1940, que la declaración “soy creyente” debe tomarse en el plano ético y no en el religioso, pues, al referirse a los dos grandes problemas de México, “el moral y el económico, el de la pobreza espiritual y el de la miseria física”, Ávila Camacho dio a entender que era demócrata. Sin embargo, aprovechó la oportunidad para dejar puertas abiertas a la simpatía eclesial. Véase Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 74.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 83-84.

<sup>21</sup> Año del cese de la Guerra Cristera e inicio de la negociación con el Estado mexicano para establecer el *modus vivendi*.

<sup>22</sup> Jean Meyer, “Una historia política de la religión en el México contemporáneo”, *Historia Mexicana* (México, El Colegio de México), vol. XLII, núm. 3 (enero-marzo de 1993), pp. 726-727.

<sup>23</sup> Esa posición no fue exclusiva de la Iglesia católica, también la adoptó la derecha mexicana. Véase Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Del cardenismo al avilacamachismo*, México, El Colegio de México, núm. 18, 1996, p. 46.

<sup>24</sup> Desde ahora nos referiremos a ella por sus siglas: UNS.

<sup>25</sup> En un estudio biográfico sobre Mon. Luis María Martínez, arzobispo de México de 1937 a 1956, es decir, en el periodo que estamos tratando, Blancarte menciona que el prelado apoyó la postura intransigente en el último lustro de su ministerio. Sin embargo, aunque su relación con el sinarquismo aún no es clara, desde antes simpatizó y apoyó, indirectamente, las acciones intransigentes, como se intenta demostrar en este trabajo. Cf. Roberto Blancarte, “El arzobispo Luis María Martínez. ¿Prelado pragmático o traidor a la Iglesia?”, *Revista Eslabones*, núm. 1 (enero-junio de 1991), pp. 95-99.

<sup>26</sup> Esa postura antisemita puso en duda la mexicanidad de los judíos radicados y nacidos en México, los cuales, en 1938, formaron el Comité Central Israelita en México para hacer frente a la ofensiva católica. Véase Judit Bokser-Liwerant, “Los judíos en México”, conferencia pronunciada durante el ciclo Derechos Humanos de las Minorías Religiosas, celebrado en el Centro Universitario Cultural (CUC), Ciudad Universitaria, el 24 septiembre de 2003.

<sup>27</sup> En su discurso pronunciado al comenzar el Año Jubilar Guadalupano en México (12 de octubre de 1944 al 12 de octubre de 1945), Mon. Luis M. Martínez expresó su preocupación por el avance del protestantismo en México, y calificó a éste de “serpiente infernal”. Véase *Tiempo*, vol. V, núm. 130 (27 de octubre de 1944), p. 3.

<sup>28</sup> Medina, *op. cit.*

<sup>29</sup> Cf. Mondragón, *op. cit.*, p. 308.

<sup>30</sup> Las Iglesias a las que me refiero son: Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios, el Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostal Independiente (MIEPI), la Iglesia Interdenominacional de Portales y la Iglesia Bethel. Todas ellas contaban con algunas “obras”, fundamentalmente en el centro y sur de México.

<sup>31</sup> Cabe recordar que el polémico Instituto Lingüístico de Verano inició labores en México durante la administración de Lázaro Cárdenas, gracias al apoyo brindado por el entonces subsecretario de Educación Pública Moisés Sáenz al lingüista Cameron Townsend, quien, junto con otros colegas estadounidenses, desarrolló un proyecto de traducción de las Escrituras a lenguas indígenas, fundamentalmente en localidades de Chiapas y Oaxaca.

<sup>32</sup> *Tiempo*, vol. VI, núm. 134 (24 de noviembre de 1944), p. 3.

<sup>33</sup> “Carta pastoral de monseñor Luis M. Martínez al pueblo católico”, reproducida íntegramente en *Ibid.*, pp. iii-iv.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. iii.

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> Véase, como muestra, el siguiente caso: “Varios miembros de la Iglesia Metodista Episcopal de Santa Julia piden garantías para el Sr. Ignacio Chagoyán”, en el que los denunciantes, al describir los hechos, utilizaron ese tipo de calificativos (Archivo General de la Nación/Departamento General de Gobierno (AGN/DGG), Generalidades de Culto Religioso, serie 340, ramo 340 [29], caja 104, exp. 44, fólder 2.340 [5-1]-54).

<sup>37</sup> “Ecos de los Campos del Señor”, *El Consejero Fiel* (órgano informativo de la MIEPI), diciembre de 1941, s.p.

<sup>38</sup> *Tiempo*, vol. X, núm. 126 (29 de septiembre de 1944), p. 7.

<sup>39</sup> ¿Conocen bien la Biblia nuestros hermanos separados?, hoja suelta E.V.C., con licencia eclesiástica, núm. 2021, s.f., p. 4, Archivo del Comité Nacional Evangélico de Defensa (Aconedef).

<sup>40</sup> Información aparecida en *Nuevo Día* y transcrita en *Tiempo*, vol. VI, núm. 144 (2 de febrero de 1945), p. 5.

<sup>41</sup> Mondragón, *op. cit.*, p. 339.

<sup>42</sup> *Manifiesto del pueblo evangélico a la Nación Mexicana*, publicado en *Tiempo*, vol. VI, núm. 138 (22 de diciembre de 1944) y proporcionado a la autora por David Ochoa en entrevista efectuada el 23 de marzo de 2004, en México, D.F.

<sup>43</sup> En ese año, el Concilio Evangélico de México, ante la propuesta de la educación socialista, emite una declaración, *El cristianismo evangélico en México. Su tradición histórica, su actuación práctica, sus postulados sociales*, en la cual manifiesta los aportes de los evangélicos a la sociedad mexicana.

<sup>44</sup> *Manifiesto del pueblo evangélico a la Nación Mexicana*.

<sup>45</sup> *Idem.*

<sup>46</sup> Véanse las quejas presentadas por evangélicos a las autoridades entre 1949 y 1952, en AGN/DGG, Generalidades de Culto Religioso, serie 2340, ramo 340 (72), caja 122, exp. 1, fólder 2/2340(72)/1, tomo III. También véanse: *Fólder 316 Fernando Rodríguez, Fólder Correspondencia de Sr. Humberto González correspondiente a 1955* y *Fólder Documentos* del Aconedef, donde se llevó el seguimiento de actos de intolerancia a evangélicos en México en el periodo estudiado.

<sup>47</sup> Véase, por ejemplo, el caso de los evangélicos popolacas de Santa María Nativitas, Cuahutémpan, Jurisdicción del Municipio de Coyotepec, anteriormente Distrito de Tepexi de Rodríguez, Puebla, que escriben al presidente de la República Miguel Alemán para que haga valer sus garantías individuales ante amenazas locales en su contra. En carta fechada el 13 de noviembre de 1949, defienden su derecho a pensar de manera diferente por profesar la religión evangélica (serie citada del AGN/DDG).

<sup>48</sup> En esos momentos la Iglesia mencionada se encontraba afiliada a la Iglesia de Dios de Cleveland, Tennessee.

<sup>49</sup> *Tiempo*, vol. V, núm. 111 (16 de junio de 1944), p. 9.

<sup>50</sup> *Idem*.

<sup>51</sup> “Carta de David Genaro Ruesga al C. Diputado Ochoa Rentería”, APMG.

<sup>52</sup> *Idem*.

<sup>53</sup> En el documento citado se menciona que se anexó una carta abierta, pero no he podido localizarla en el APMG ni en el AGN.

<sup>54</sup> *Tiempo*, vol. V, núm. 111 (16 de junio de 1944), p. 9.

<sup>55</sup> Entrevista con Cecilia Romero de Tejeda, Puebla, Puebla, 08 de febrero de 2003.

<sup>56</sup> *Tiempo*, vol. XX (núm. 510, 08 de febrero de 1952), p. 9.

<sup>57</sup> Entrevista Cecilia Romero de Tejeda

<sup>58</sup> Este acontecimiento me fue mencionado en la mayoría de entrevistas que realicé (entrevistas con Cecilia Romero de Tejeda, David Ochoa, Gustavo Monroy, y charla con Rubén Francisco Romero Ruesga, nieto de David G. Ruesga), si bien, por falta de alguna fuente escrita que arroje más luz sobre el asunto, sólo me ha sido posible confrontar la información con una fotografía para confirmar el hecho.

<sup>59</sup> Un ejemplo. En la serie citada del AGN/DGG, los señores Arce, de religión evangélica y residentes de San Juan Tezontla, Texcoco, Tláhuac, Estado de México, denuncian ante la Dirección General de Gobierno de la Secretaría de Gobernación que en el citado lugar se les obliga a ser mayordomos para organizar la fiesta. El Lic. Francisco Salcedo Casas, entonces representante de esa dependencia federal, pidió se llevase a cabo la investigación y ésta tuvo una duración de tres meses (del 26 de abril de 1950 al 25 de julio de 1950). En el informe que se le transcribe, por parte de las autoridades de Toluca, se dice que las autoridades civiles ejidatarias del lugar, al investigar, encontraron que “la acusación carece de fundamento” y que después de platicar con los quejosos se llegó a un acuerdo según el cual los señores Arce sólo iban a cooperar en algunas obras materiales de su propio pueblo y que las autoridades mencionadas estarían al pendiente para evitar desórdenes. En este y en muchos otros casos consultados sólo se encuentra esa versión “oficial” de las autoridades y no la versión final de los quejosos (fojas 3121, 3122 y 5764).

<sup>60</sup> De los 24 casos que revisé del tomo III de la serie citada del AGN/DGG, que cubre de 1949 a 1952, 6 casos no tienen respuesta; 5 fueron sometidos a investigación (con una duración de entre 2 y 3 meses) y 13 de ellos tienen respuesta de autoridades, pero sin investigación.

<sup>61</sup> *México a través de los informes presidenciales. La política interior*, México, Secretaría de la Presidencia/Secretaría de Gobernación, 1976. Véanse los informes de Manuel Ávila Camacho y Miguel Alemán, pp. 271-295.

<sup>62</sup> Mary Cassaretto analiza algunos de los casos de intolerancia religiosa contra evangélicos en los gobiernos de Manuel Ávila Camacho, Miguel Alemán y Adolfo Ruiz Cortínez y argumenta que las relaciones del movimiento protestante con el gobierno mexicano, si bien, en el periodo estudiado, no fueron amistosas, se movieron en un marco de tolerancia, justicia sin favoritismo y absoluta imparcialidad. Cf. Mary A. Cassaretto, “El movimiento protestante en México, 1940-1955”, México, UNAM (tesis de maestría en ciencias sociales), 1960, cap. II, pp. 32-60.

<sup>63</sup> Idea manejada por Luis Scott en el periodo que estamos estudiando. Véase, de este autor, “Los evangélicos mexicanos en el siglo XX”, en *Reseña Histórica. Visión evangélica al comienzo del siglo XXI. La gran Ciudad de México*, México, Liga del Sembrador-SBI-VELA, 1993, doc. 4, p. 29.

<sup>64</sup> Véase cómo fue lográndose ese proceso en Luis Medina, *Historia de la Revolución mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización del autoritarismo*, México, El Colegio de México, núm. 20, pp. 62-94.

<sup>65</sup> Arnaldo Córdoba, *La formación del poder político en México*, México, Editorial Era, 1972, p. 42.

<sup>66</sup> Rubén Ruiz Guerra, “Los evangélicos mexicanos y lo político”, *Religiones y Sociedad. Expediente Los evangelismos en México* (Secretaría de Gobernación- Subsecretaría de Asuntos Religiosos), año 2, núm. 3 (mayo-agosto de 1998), p. 82.

<sup>67</sup> Véanse las opiniones y críticas vertidas por los observadores, dirigidas tanto a la jerarquía católica como a los gobiernos local y federal, tras las celebraciones públicas del IV Centenario de la Diócesis de Guadalajara (*Tiempo*, vol. XIII, núm. 326 (30 de julio de 1948), p. 7).

<sup>68</sup> Ruiz Guerra, *op. cit.*, p. 81.

<sup>69</sup> Resumen de los puntos sobre los cuales girará la acción de dicho comité, expuestos en el editorial de *Adalid*, Órgano del Comité Nacional Evangélico de Defensa, año 1, núm. 1 (diciembre de 1950).

<sup>70</sup> En plática con Abdías Pérez Landín (ciudad de México, 19 de junio de 2004), actual presidente del Conedef, se le hizo el comentario a la autora de que la mayoría de los integrantes del comité eran masones del rito escocés. Información similar se me facilitó en plática con David Ochoa (ciudad de México, 21 de junio de 2004), personaje que convivió con Ruesga y Z. Pérez, quién me comentó: “[...] los masones daban ayuda a los evangélicos a través del gobierno”. Esos datos fueron comprobados con el documento que acredita a David G. Ruesga con el grado de maestro del rito escocés (“Disposición Testamentaria, Fondo de Defunción Masónico, Gran Logia Valle de México”, escrito del Archivo Personal Rubén Francisco Romero Ruesga (APRFRR), facilitado a la autora.

<sup>71</sup> Comentario que hizo David Ruesga, presidente del Conedef, en el sentido de analizar los mecanismos por los cuales trabajaría y se daría a conocer dicho organismo (“Acta de sesión ordinaria del Comité Nacional Evangélico de Defensa”, Aconedef, 27 de septiembre de 1948.

<sup>72</sup> “Acta reunión general del Comité Nacional Evangélico de Defensa”, Aconedef, 8 de febrero de 1950.

<sup>73</sup> *Idem.*

<sup>74</sup> En el seguimiento que hago de las reuniones del comité, no he localizado, en el periodo aquí trabajado, algún acta que informe si hubo alguna entrevista con el presidente Miguel Alemán.

<sup>75</sup> “Acta sesión ordinaria de negocios del Comité Nacional Evangélico de Defensa”, Aconedef, 13 de agosto de 1951.

<sup>76</sup> *Tiempo*, vol. XX, núm. 510 (8 de febrero de 1952), pp. 52-53.