PROTESTANTISMO Y DIMENSIÓN TERRITORIAL: EL CASO DEL METODISMO EN UN CONTEXTO FRONTERIZO EN EL SIGLO XIX

Carlos Enrique Torres Monroy[1]
Universidad Iberoamericana

Resumen: El siguiente artículo es una aproximación al estudio de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur durante sus primeras décadas en los estados de Nuevo León, Tamaulipas, Coahuila y la franja fronteriza de Texas. Esta región se caracterizó por ser un punto de contacto con la cultura estadounidense de religión protestante debido a los inmigrantes que fueron a colonizar la Texas mexicana. La posterior guerra con Estados Unidos no sólo configuró un nuevo espacio fronterizo, también forjó una cultura liberal que, además de mantener al catolicismo al margen de la vida pública, facilitó la llegada al país del metodismo que pudo ganar a sus primeros adeptos mexicanos. Además de la educación, los metodistas ofrecieron diferentes espacios de sociabilidad que podía conjuntar lo cívico con lo religioso. El estudio de esta denominación protestante en esta zona puede servir para acercarse al primer escenario de diversidad religiosa en el país.

Palabras clave: religión, frontera, noreste mexicano, Texas, siglo XIX, sociabilidad, laicidad, metodismo, organización episcopal, nacionalismo.

[1] Estudiante de la maestría en historia.

Abstract: This paper is an approximation to the study of the Methodist Episcopal Church South during its first decade in the states of Nuevo Leon, Tamaulipas, Coahuila and the border areas of Texas. This region is characterized by being a point of contact with the American culture of Protestant religion due to the immigrants who were to colonize the Mexican Texas. The subsequent war with the United States not only set a new space frontier, also forged a liberal culture that, in addition to keeping the Catholicism to the margins of public life, facilitated the arrival in the country of Methodism that was able to win his first followers Mexicans. In addition to education, Methodists offered various spaces for socializing that could muster the civic with religion. The study of this specific Protestant denomination in this area may serve to get closer to the first stage of religious diversity in the country.

Keywords: religion, border, Mexican northeast, Texas, nineteenth century, sociability, secularism, Methodism, Episcopal organization, nationalism.

INTRODUCCIÓN

Dentro de los estudios sobre el metodismo en México ha prevalecido un enfoque hacia la Iglesia Metodista Episcopal, aquella agrupación que se desarrolló en el centro del país, el Bajío, Puebla, Tlaxcala, entre otros, a partir de la década de 1870. Los frutos de su obra misionera permitieron que la institución produjera un vasto acervo documental que ha sido útil para que los historiadores indaguen sobre los inicios de la diversidad religiosa y su impacto en la sociedad mexicana. Esta disponibilidad de fuentes también ha marcado una limitante al momento de querer investigar sobre otra institución metodista que llegó al país, la Iglesia Metodista Episcopal del Sur y cuya

misión germinó en la zona fronteriza del noreste, San Luis Potosí, Michoacán y algunos puntos de la zona centro. Sin que este artículo pretenda marcarse dentro de los pioneros en el estudio del metodismo sureño mexicano, los estudios históricos de la diversidad religiosa en la región noreste aún son poco numerosos. Lo que a continuación se presenta es una propuesta para abordar la cuestión desde un enfoque distinto, a partir de la sociabilidad.

Desde la disciplina histórica, el estudio de las sociabilidades ha estado bajo la reflexión de Maurice Agulhon (2009). Para el historiador francés los grupos sociales se organizan en relaciones públicas que expresan actitudes que pueden caracterizar un temperamento regional (Agulhon, 2009, p. 30). Sus investigaciones se centraron en el estudio de la sociabilidad burguesa, entendida ésta como una clase intermedia entre la aristocracia y las clases populares, la cual se distinguía por su educación y la adopción de un modo de vida culto que alejaba a sus integrantes de los trabajos manuales (Agulhon, p. 48). No obstante, más allá de la observación de actividades concretas o la distinción por género, edad o clase social,Agulhon (2016) agregó la variable espacial para estudiar la sociabilidad. En este sentido, el espacio se vuelve un escenario que entabla las relaciones de una mejor manera que una actividad, como las conversaciones en los cafés, que son más importantes que el consumo de la propia bebida (Agulhon, 2016, p. 109). Asimismo, el estudio de la sociabilidad no ignora al individuo, que puede tener una gama de personalidades y al mismo tiempo estar inserto dentro de "códigos de comportamiento vigentes en su tiempo y en su medio", los cuales "hayan sido interiorizados por su educación o que sean todavía percibidos como impuestos por alguna regla" (Agulhon, 2016, p. 111).

En el caso del protestantismo en México, Jean Pierre Bastián (1998) observó que las sociedades misioneras protestantes de finales del siglo XIX conformaron espacios de sociabilidad en

la que sus integrantes "tuvieron que despojarse de toda particularidad concreta para transformarse en el sujeto-individuo abstracto de una sociabilidad que igualaba a sus miembros tanto frente a Dios como frente a los demás socios-hermanos" (Bastian, 1998, p. 66). Para Rubén Ruiz (1998), la sociabilidad en estas comunidades se explica gracias a un proyecto político nacional que trató de inculcar valores republicanos que posibilitaran la ciudadanización de los individuos. De esta manera, los protestantes buscaron ejercer su vida pública "adoptando principios políticos modernos" y al mismo tiempo respetando la laicidad (Ruiz, 1998, p. 77). Esta homogeneidad del protestantismo que llegó a México, no obstante, requiere la observación del aparato organizativo de cada denominación protestante en particular. A pesar de que constituyeron una minoría numérica, las misiones replicaron las formas institucionales de las denominaciones matrices. Así, por ejemplo, mientras el metodismo conformó una estructura episcopal y el presbiterianismo en asambleas, los bautistas adoptaron un modelo más autónomo.

La Iglesia Metodista Episcopal del Sur y sus inicios en México

El metodismo tiene sus orígenes en la Inglaterra del siglo XVIII como un movimiento de renovación dentro de la Iglesia anglicana. Durante ese periodo aparecieron grupos que proponían nuevas formas de moral y práctica devocional, algunos de ellos germinaron dentro de los centros educativos, como el Lincoln College, en Oxford, donde se realizaban estudios bíblicos bajo la dirección de los hermanos Charles y John Wesley. Gracias a la invitación de un reverendo que trabajaba como misionero en las colonias americanas, los dos hermanos Wesley partieron hacia la colonia de Georgia, donde conocieron a un grupo de inmigrantes alemanes moravos, de quien John quedó

impresionado por su fervor religioso, lo que le inspiró para renovar el anglicanismo. Gracias a su posición como presbítero, John empezó a predicar su vivencia religiosa en las parroquias londinenses y en ciudades aledañas, sin alterar las reuniones normales de los predicadores anglicanos (Hofler, 1967, p. 26). A medida en que el movimiento crecía y se separaba de la Iglesia anglicana, aumentó la necesidad para delegar responsabilidades a los colaboradores por la causa. En 1745 se convocó a una reunión donde se organizó el trabajo ministerial en cuatro grupos: los predicadores laicos, los diáconos, los ancianos y los superintendentes, lo cual permitía un trabajo autónomo y al mismo tiempo extender la autoridad central más allá de un templo (English, 1964, p. 33).

La expansión del metodismo llegó hasta las colonias inglesas de Norteamérica, pero al no haber tantos reverendos favorables al movimiento, Wesley aceptó la ordenación de miembros de la baja jerarquía anglicana, como los diáconos. Esto permitió la implementación de un sistema de rotación de ministros locales dentro de un territorio designado conocido como circuito (Craig, 1983, p. 41). Con la independencia de las colonias se reconoció la ordenación de los ministros americanos y éstos aceptaron el liderazgo de Wesley en el movimiento. Así, en 1784, en la llamada Conferencia de Navidad, se constituyó la Iglesia Metodista Episcopal, nombrada con esta última palabra porque este sistema permitió una rápida ordenación de pastores y su asignación en nuevas capillas, lo que posibilitó la expansión metodista en las ciudades, aldeas y hasta en puestos de avanzada en las fronteras (Waltz, 2002, p. 19). Este sistema no estuvo exento de críticas y escisiones, como la protagonizada por James O'Kelly, quien protestó por la falta de representatividad de la Iglesia y terminó por establecer la Iglesia Metodista Republicana (Craig, 1983, p. 43).

Hubo otra cuestión cuyo resultado marcó otra división en el metodismo, la esclavitud. Esta práctica fue condenada por

Wesley y muchos de sus seguidores en ambos lados del Atlántico. No obstante, había metodistas blancos en el sur de Estados Unidos que eran poseedores de esclavos. En 1840 se registró que los ministros poseían mil seiscientos esclavos, los predicadores locales diez mil y los feligreses unos doscientos mil (Craig, 1983, p. 33). Los desacuerdos entre los partidarios y detractores de la esclavitud también estaban presentes en la jerarquía metodista, aunque también había quienes poseían esclavos sin su consentimiento. Uno de ellos fue el obispo James O'Andrew, del estado de Georgia, a quien le habían dejado a una niña mulata que tiempo después decidió quedarse con él en vez de irse a Liberia, y además tenía esclavos producto de su matrimonio (Moore, 1943, pp. 35-36). A los metodistas del norte también les inquietó la expansión sureña hacia el oeste porque les haría perder miembros a favor de la abolición. A falta de un acuerdo conciliador la Conferencia de 1844 aprobó un plan de separación con el que se fundó la Iglesia Metodista Episcopal del Sur.

Al margen de estos conflictos internos, los metodistas estadounidenses plantearon establecer misiones en el extranjero. Desde la Conferencia de 1832, la Iglesia Metodista Episcopal tenía planeado enviar misioneros a Brasil, Liberia y México, pero la situación política de este último hacía infructuoso cualquier intento (Rivera, 2007, p. 12). La división en el metodismo no impidió que la Iglesia Metodista Episcopal del Sur mirara hacia el vecino del sur para realizar trabajo proselitista. Uno de sus primeros misioneros fue un reverendo de apellido Thompson, que ya tenía experiencia como agente en la Sociedad Bíblica Americana y como pastor en Río Grande, Texas, en donde ganó experiencia tratando con mexicanos. De acuerdo con la misionera Melinda Ranking (1958), en 1860 Thompson fue autorizado por las autoridades metodistas para trabajar en México y consiguió la aprobación del gobierno mexicano para predicar y establecer escuelas. Aunque su trabajo dio buenos resultados e incluso logró convertir personas al metodismo,

sólo duró un año debido al estallido de la guerra civil estadounidense que le impidió obtener biblias (Ranking, 1958, pp. 78-79). La obra misionera se reanudó hasta 1871, cuando se ordenó como diácono al mexicano Alejo Hernández para que trabajara entre los mexicanos que residían en Laredo, Texas. Dos años después, el obispo Keener compró una capilla en la Ciudad de México que la delegó a Hernández y después a otro diácono, Sóstenes Juárez, bajo la supervisión del misionero Daves (Velasco, 1974, pp. 52, 53).

Gracias a su experiencia dentro de la masonería, Sóstenes ayudó a extender el metodismo sureño mediante una red de contactos en la zona oriente del Estado de México y Morelos (Bastián, 1993, p. 57). De acuerdo con Leticia Mendoza (2015), a diferencia de otras denominaciones que buscaron instalarse en zonas donde había simpatizantes del anticlericalismo, los metodistas del sur no escatimaron esfuerzos por iniciar su labor misionera en lugares considerados como bastiones del catolicismo (Mendoza, 2015, p. 181). Con este enfoque, desde 1880 comenzaron a instalarse en Michoacán mediante una estrategia que combinó la compra de inmuebles para culto en zonas estratégicas del sur de la entidad, la venta de biblias y la implantación de escuelas en Morelia. Si bien los frutos de esta obra llevaron a considerar a la capital michoacana como un "centro de operaciones del metodismo", el grueso de la feligresía se componía por estadounidenses radicados en la zona (Mendoza, 2015, p. 185). Otro lugar donde se instaló la misión metodista del sur fue en el poblado jalisciense de Ahualulco en la década de 1880, bajo la dirección de David Watkins, quien había dejado de recibir apoyo de la Iglesia Metodista Episcopal ante las acusaciones de asociación con sacerdotes católicos y espiritistas (Dorantes, 2008, p. 67). Aunque en los casos anteriores no se menciona, es posible que otro elemento para la incorporación de simpatizantes fuera su lucha contra

el alcoholismo. Como parte del movimiento por la temperancia en Estados Unidos, los metodistas de ambas ramas y otras denominaciones protestantes dieron importancia a la lucha contra el consumo de alcohol, que obstaculizaba la enseñanza de "valores éticos porque éstos eran una parte del camino hacia la perfección cristiana", elemento fundamental de su época (Alvarado, 2010, p. 72).

Ahora bien, todas las iniciativas de trabajo misionero o implantación de congregaciones de los metodistas sureños en México estuvieron supeditadas a las *Doctrinas y Disciplina de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur* (1883), una especie de catecismo en el que se establecían los principios doctrinales de la denominación, normas de membresía, ordenación de ministros y estructura organizacional. Al llegar al país como una institución eclesiástica, quienes simpatizaban y querían formar parte de la iglesia tenían que ser examinados por el ministro en turno para ver su "estado espiritual", o lo que era lo mismo observar el compromiso del candidato en dejar su antiguo modo de vida y aceptar las reglas del metodismo. Si pasaba por este escrutinio de manera satisfactoria, el ministro presentaría a los nuevos miembros delante de la congregación (Disciplina, 1884, p. 64). Para tal fin, la *Disciplina* proporcionaba un guion para llevar a cabo la ceremonia, lo que el predicador y los candidatos debían decir:

> Muy amados, vosotros profesáis tener un deseo de huir de la ira venidera y ser salvos de vuestros pecados; vosotros buscáis la comunión del pueblo de Dios para ser ayudados en la obra de vuestra salvación; por eso os pregunto: P. ¿Confirmais y ratificais solemnemente, aquí en la presencia de Dios y de esta congregación, la promesa de voto de arrepentimiento, fé y obediencia que se contienen en el acto del bautismo? R. Lo hago, siendo Dios mi apoyo. P. ¿Os someteis á la disciplina de la Iglesia, asistireis sus ordenanzas y sostendreis sus

> instituciones? R. Procuraré hacerlo así, con la ayuda de Dios (Disciplina, 1884, p. 124).

Antes de la presentación pública de membresía, los candidatos debían aceptar el ritual de bautismo. Aunque en la *Disciplina* se aceptaba el bautizar a infantes, los adultos que daban este paso lo hacían respondiendo ellos mismos a cuestionamientos como:

> P. "¿Renunciais al diablo y a todas sus obras, la vana pompa y gloria del mundo, con todos los deseos codiciosos del mismo, y las inclinaciones perversas de la carne, y sus apetitos sensuales, de modo que no lo seguiréis, ni os dejareis conducir por ellos?" [...] P. ¿Cumplirás pues, fielmente, la santa voluntad de Dios y sus mandamientos, y caminarás por ellos todos los días de tu vida? R. Me esforzare en hacerlo, con la ayuda de Dios (Disciplina, 1884, pp. 121, 122).

Una vez obtenida la membresía, el nuevo converso tenía el derecho de participar en los distintos servicios que la iglesia podía ofrecer: las escuelas dominicales, que no deben confundirse con las escuelas de educación primaria, cuyo objeto era la formación doctrinal en todo lo relacionado con el metodismo; las reuniones de clase, integradas por pequeños grupos de miembros que podían reunirse en cualquier lugar "conveniente"; las fiestas fraternales, a realizarse cada tres meses para compartir "un poco de pan y agua en prueba de amor fraternal", luego de celebrar un servicio religioso y en la que no se podía invitar a no miembros más de dos veces; y las reuniones de oración, que se procuraban realizar por lo menos una vez a la semana y bajo la dirección de un ministro, pero a falta de éste podía estar a cargo un exhortador, un jefe de clase o mayordomos (Disciplinas, 1884, pp. 66-69). Estos nombramientos correspondían a los primeros cargos que los miembros podían aspirar y tener ciertas responsabilidades

en la agrupación. El primero, exhortador, tenía la función de dirigir reuniones de oración y animar a otros miembros en su fervor religioso. Los jefes de clase debían informar sobre el "estado espiritual" y dependiendo de la situación también podía "aconsejar, reprender, consolar". El mayordomo debía fungir como una especie de contador que debía hacer el listado de todos los gastos. De acuerdo con la *Disciplina*, la elección de estos cargos dependía de la aprobación de los miembros de la Iglesia (para exhortadores), la decisión de un ministro (jefes de clase) y por nombramiento del ministro en acuerdo con la congregación. En caso de querer seguir avanzando podía ascender a predicador local.

Para que los cargos de exhortador y mayordomo tuvieran efecto, se tenía que conseguir la aprobación de la Conferencia Trimestral. Este cuerpo de gobierno constituye la base de otros tres, la Conferencia Distrital, la Conferencia Anual y la Conferencia General, y como tal se encargaba de las principales funciones a nivel parroquial: recibir quejas y apelaciones; cuidar el buen manejo de las escuelas dominicales, así como la instrucción infantil; dar seguimiento a los predicadores y exhortadores para averiguar sus progresos; juzgar y, si fuera necesario, expulsar o exculpar a predicadores locales; otorgar licencias para exhortar o predicar a nivel local; recomendar candidatos para la Conferencia Anual, que fue el máximo órgano de gobierno metodista en México, ya que la Conferencia General se celebraba en Estados Unidos; elegir mayordomos, en conjunto con el ministro principal; y registrar todos los procedimientos en un libro (Disciplinas, 1884, pp. 33- 34).

Desde luego, las disposiciones vertidas en la *Disciplina* tuvieron que adaptarse a la realidad del campo. Si bien las Conferencias Trimestrales debían estar integradas sólo por líderes como los predicadores, exhortadores, mayordomos y jefes de clase, es posible que ante la falta de alguno de ellos se recurriera a un miembro que aún no contara con

nombramiento. Esto explica el papel de importancia que se le otorgó a las conferencias trimestrales, pues es a partir de éstas en las que un metodista podía ascender en el escalafón hasta llegar a otros puestos de liderazgo: síndico, predicador principal, superintendente de distrito y obispo; este último lo ocuparía un mexicano hasta 1930, con la unión de ambas iglesias metodistas episcopales y la conformación de una Conferencia General mexicana autónoma.

Esta organización a nivel parroquial permite comprender, de acuerdo con Rubén Ruiz (1992), la interacción entre los creyentes más allá del culto dominical y que se tradujo en la conformación de asociaciones filiales con distintos intereses: mutualista, literario, antialcohólico, entre otros (Ruiz, 1992, p. 103). Un ejemplo concreto de esto lo encontramos en la congregación metodista de Ahualulco donde se conformó una Liga Epworth, cuyo propósito era crear espacios de sociabilización entre los jóvenes metodistas. En el caso de esta congregación jalisciense, Dorantes registró que entre 1910 y 1918 se llevaron a cabo treinta y una sesiones de la liga en la que sus miembros cubrían cargos de responsabilidad, como los llamados departamentos de "caridad", "cultos", "esfuerzo cristiano" y "literatura" (Ruiz, 1992, p. 71). Si bien en estos espacios había cabida para mujeres, lo cierto es que en la congregación de Ahualulco los miembros de la Liga Epworth mostraron falta de interés e inasistencia constante a sus reuniones, indiferencia que puede replicarse en otras congregaciones metodistas del país y que se explica debido a las dificultades económicas de sus miembros, al rechazo por parte de los católicos y a la convulsión política en la zona durante dicho periodo. En este sentido, el espacio se constituye como un factor de importancia para observar las interacciones sociales que tejieron los protestantes en distintos entornos, como el de la frontera noreste del país.

El noreste de México: escenario de contacto y tensión religiosa

Desde antes de la independencia de México, las autoridades virreinales españolas estuvieron preocupadas por la escasa población que tenían en sus posesiones del norte, lo cual se agravó debido a la compra del territorio de la Luisiana en 1803 por Estados Unidos. Dicha situación no cambió con la llegada del efímero imperio mexicano, ya que aún estaba amenazado por los españoles, vía la fortaleza de San Juan de Ulúa, lo que impedía atender los asuntos en el lejano norte, cuya frontera aún debía ser delimitada por los gobiernos mexicano y estadounidense. Apenas a un mes de que se declarara la independencia mexicana, un grupo de aventureros armados, conocidos como filibusteros, atacaron y ocuparon la población texana de Goliad hasta que fueron capturados por tropas mexicanas (Weber, 2005, p. 224). Con la crisis política ocasionada por la caída del imperio de Agustín de Iturbide y la posterior contienda entre las facciones federalistas y centralistas contribuyeron a mantener un vacío en la frontera noreste que fue aprovechada por colonos anglosajones. En una política de impulso para la colonización, en 1824 el gobierno mexicano expidió una ley que otorgaba tierras y exención de impuestos para extranjeros durante un periodo de cuatro años. Si bien no había restricción para los colonos no católicos, se esperaba que eventualmente éstos se volvieran ciudadanos mexicanos y que adoptaran el catolicismo (Weber, 2005, p. 225). Este plan de asimilación no dio los resultados esperados, ya que para los anglosajones era mejor comerciar e interactuar con las ciudades del sur de Estados Unidos, en donde no tenían la barrera del idioma, que con las ciudades mexicanas más al sur y en un entorno desértico y hostil.

Pese a las restricciones del gobierno virreinal y luego el mexicano para restringir las prácticas religiosas no católicas, se tiene

documentado que desde 1814 a 1824 hubo predicadores metodistas que visitaron el norte de Texas y la zona de los ríos Brazos y Colorado; la obra había obtenido resultados suficientes como para que en 1835 se estableciera una Conferencia Trimestral en el territorio texano (Rivera, 2007, p. 23). No obstante, los protestantes tuvieron que practicar su religión de manera discreta y sustituir ciertas actividades, como el culto dominical por trabajo en el campo. Los colonos católicos, como los que habitaban en la colonia dirigida por Stephen Austin, realizaron sus propias ceremonias de nacimiento, matrimonio y muerte de la mano de un sacerdote irlandés, "abiertamente pronorteamericano" y desvinculado con alguna diócesis mexicana. Para evitar tensiones, las autoridades del estado de Coahuila y Texas fueron más pragmáticas y señalaron que no habría consecuencias legales para quienes expresaran sus ideas políticas religiosas siempre que respetaran el orden público (Weber, 2005, pp. 124-126).

El catolicismo, que debía ser el elemento para asimilar a los extranjeros, no pudo ejercer influencia alguna sobre los colonos. En primer lugar, porque no había sacerdotes que pudieran ofrecer los sacramentos, en parte porque los pocos que estaban en la zona se ocupaban más en asuntos civiles, como Juan Manuel Zambrano y Refugio de la Garza en Texas. En segundo lugar, la relación entre los fieles y los sacerdotes podía tensarse hasta el grado de que los primeros dejaran de pagar diezmos sin importar si no recibían sacramentos (Weber, 2005, p. 127). Esto contribuyó a que en el imaginario de los anglosajones los sacerdotes mexicanos fueran percibidos como "corruptos, hipócritas, dados a la bebida, al juego y a las mujeres, con hijos ilegítimos y entregados a otros placeres mundanos" (Weber, 2005, p. 120). En el resto del noreste la situación no era tan diferente. Los pocos religiosos no podían atender de manera óptima a una población mexicana distribuida en un gran territorio. Además, la falta de reconocimiento por el papa de Roma, hasta 1835, y la expulsión de españoles en 1829, ocasionó una mayor escasez de sacerdotes

(García, 2008, p. 196). No obstante, esto no significó el desarraigo de la población a la identidad católica, puesto que en casi todas las poblaciones, haciendas o ranchos había la devoción a un santo en particular, como San Antonio de Padua en Mier, Tamaulipas (García, 2008, p. 197).

La escasez de población mexicana en la frontera noreste y de un clero capaz de atenderla y la situación político-económica del país, que imposibilitó cualquier acción eficaz para atender el problema en la región, alimentaron el prejuicio de los colonos, los independentistas texanos y del ejército estadounidense sobre la pereza de los mexicanos. Al componente racial, se agregaba un fuerte sentimiento anticatólico. Dado que muchos estadounidenses crecieron en entornos donde el protestantismo era la única religión, varios de ellos no conocían los templos, prácticas y ceremonias religiosas de los católicos. Peter Guardino (2018) señaló que muchos combatientes quedaron impresionados por el uso que se hacía de imágenes para llegar a las emociones de los creyentes, con lo que tuvieron elementos para reafirmar su visión acerca de los mexicanos y su religión de idolatría y superstición (Guardino, 2018, p. 140). Este imaginario facilita comprender el porqué de los conatos de agresión que sufrieron templos, curas y creyentes en varios poblados y ciudades de México durante la guerra de 1846-1848. En contraparte, los mexicanos utilizaron este anticatolicismo para beneficiarse tratando de llamar a la deserción a los soldados irlandeses y alemanes del ejército invasor, para que no formaran parte de una guerra de católicos contra católicos (Guardino, 2018, p. 296). A nivel local, hubo clérigos que hicieron llamados al patriotismo vinculándolo con la religión católica, como fray Antonio Ruiz de Bustamante y otros frailes franciscanos del noreste que entrelazaron los destinos de la nación y el país ante la amenaza estadounidense (García, 2008, p. 200).

Este nacionalismo religioso, que se enfrentó en una dicotomía entre lo mexicano católico y lo estadounidense protestante,

no sólo se había forjado en la guerra entre ambos países, sino que también se nutrió por el contacto con los extranjeros texanos que trataron de traspasar más al sur del río Bravo. A finales de 1842 el ejército mexicano capturó a un contingente de más de doscientos filibusteros que habían cruzado hacia Tamaulipas. Estos prisioneros fueron trasladados a Monterrey, donde los hicieron desfilar en una celebración cívica en la que se adornaron las calles y se realizó un *Te Deum* para dar "gracias a la divinidad por el triunfo de las armas mexicanas" (Pérez, 2013, pp. 79-81). Aunque las incursiones filibusteras persistieron antes y después de la guerra, hubo otros actores que debilitaron económicamente a los pobladores del noreste y en general de todo el norte del país, los indígenas nómadas. Otra de las consecuencias de la política colonizadora para Texas fue que los nuevos habitantes expulsaron de sus tierras a varias tribus indígenas, en particular a los comanches, que se vieron obligados a trasladarse hacia Coahuila y Nuevo León. Dado que ahora éstos podían comerciarlos productos del pillaje, sobre todo el ganado, con los colonos anglosajones y comprar armas de fuego, se incrementaron sus ataques a las poblaciones mexicanas, las cuales no recibieron apoyo de los gobiernos federal ni estatales; por lo que el protagonismo de esta lucha recayó en la gente pobre y que vivía fuera de las pocas ciudades (Anteo, 2008, p. 24).

Con el final de la guerra y la firma del Tratado Guadalupe Hidalgo en 1848, el gobierno mexicano buscó detener en la medida de lo posible los ataques de indígenas en el norte por medio del artículo XI, que ilegalizaba el comercio entre estadounidenses e indígenas y pretendía rescatar a los mexicanos cautivos. Con este acuerdo, a pesar de que no se acabaron las incursiones, México logró acabar con un próspero mercado que se había formado entre los comanches y los estadounidenses a costa de su población (Guardino, 2018, p. 381). Si bien este artículo no siempre se aplicó, la nueva zona fronteriza, al sur

del río Bravo, se constituyó como una región comercial en la que comenzaron a circular más productos que el ganado: desde México se enviaba mineral de plomo y desde Estados Unidos textiles y otros artículos manufacturados (Graf, 1993, p. 29). Estas actividades desplazaron la economía de los indígenas nómadas de comerciar con lo saqueado y obligaron a las autoridades de ambos países a estar más atentas en la frontera para no comprometer estos negocios, mismos que se incrementaron tras la guerra civil estadounidense. En este nuevo escenario la animadversión religiosa hacia los protestantes como enemigos de la nación dejaba de tener sentido.De igual manera, la sociedad del noreste experimentó un proceso gradual de laicización de la vida pública, como el cambio o añadidura de nombres de poblados —de San Pedro a San Pedro de Iturbide— o la sustitución de festejos religiosos, como el *Corpus Christi,* por la recitación de poemas y discursos que ensalzaban a personajes de la independencia (Pérez, 2013, p. 77).

Lo anterior permite comprender el surgimiento de una cultura política que, sin negar su identidad religiosa católica, se identificó más con los valores liberales que con un proyecto nacional donde la Iglesia y el ejército institucional mantendrían un protagonismo público. Además de los costos humanos y territoriales, la guerra con Estados Unidos produjo la "ciudadanización de los sectores medios" del noreste y se abrió la posibilidad de hacer una carrera castrense gracias a los méritos obtenidos en el campo de batalla y no por la posición político-económica; con esta concientización la nueva clase de militares pudieron administrar los recursos bélicos de una manera eficaz y los utilizaron no sólo para su provecho personal (García, 2008, p. 216). En opinión de Luis Medina (2014), esta solidaridad sólo puede entenderse por la experiencia colectiva de estos actores frente a los constantes ataques de los indígenas nómadas y filibusteros. La necesidad de conservar la vida fue un factor esencial para crear lazos de sociabilidad y dotó de sentido a espacios como el cabildo,

el juzgado de paz o la delegación municipal, porque se convirtieron en centros de reunión donde se compartían las noticias y se tomaban decisiones. En los hechos esta sociabilidad se percibió en dos facetas, la primera en esas "instancias organizadoras de esfuerzo común de autodefensa" y la segunda en las "convivencias de las partidas punitivas en campaña, lo que daba lugar a fuertes solidaridades entre iguales" (García, 2008, p. 197).

De igual manera, la abolición de los fueros eclesiásticos y la desamortización sus bienes fue una medida bien vista por la mayoría de los habitantes del noreste. En gran parte porque el proceso de ciudadanización no era compatible con una sociedad corporativa y además debido a que no había grandes propiedades eclesiásticas para desamortizar. Una de éstas fue el Seminario de Monterrey, una institución fundada en 1792 y que se volvió la única opción de educación superior en la región. Pese a la oferta de enseñanza religiosa y secular, como las cátedras de derecho civil y canónigo, que ayudaron a formar cuadros simpatizantes con el conservadurismo, la mayoría de los egresados del Seminario hicieron trayectoria política dentro del liberalismo (García, 2008, p. 43). El que sería diputado y luego gobernador de Nuevo León, Simón de la Garza Melo, afirmó que la religión y la abolición de los fueros eran sinónimo de igualdad, por lo que no había razones para afirmar que se estaba atacando a la religión católica. Las pocas oposiciones esporádicas del clero, como la protagonizada por el párroco Manuel Martínez en julio de 1857, no contaron con el apoyo político necesario como para representar una alternativa viable (Pérez, 2013, pp. 104, 105).

LA INCURSIÓN DEL METODISMO EPISCOPAL DEL SUR EN EL NORESTE

Otra de las tantas consecuencias del tratado de Guadalupe Hidalgo fue la extensión del campo misionero estadounidense

en su propio territorio. No obstante, las denominaciones protestantes debieron hacer frente a una considerable población de mexicanos que decidieron vivir en Estados Unidos. En el nuevo estado norteamericano de Texas arribaron metodistas, bautistas y presbiterianos.Gracias a su organización, la Iglesia Metodista Episcopal del Sur fue la más exitosa entre la población hispana, con diez congregaciones con cuatrocientos treinta y dos miembros en 1877. Este esfuerzo se vio debilitado porque trataron a la misión texana con los mexicanos como si se tratase de un territorio extranjero (Martínez, 2004, p. 34), aunque terminó por beneficiar a la obra ya que se pudo extender hacia el sur del río Bravo. A partir de 1885 se organizó una Conferencia Anual Misionera Fronteriza con sede en San Antonio, Texas, que en México ya estaba con presencia metodista en zonas como Camargo, en Tamaulipas; Piedras Negras, Saltillo, Monclova y Ramos Arizpe, en Coahuila; y Monterrey, Villaldama y Lampazos, en Nuevo León (Baqueiro, 2010, p. 1).

Como parte de la organización episcopal metodista, el área de la región noreste de México quedó dentro de la Conferencia de Distrito de Monterrey. Estas sesiones eran celebradas en los últimos meses del año. Para llevarlas a cabo, los responsables de cada congregación tenían que enviar un "libro de crónicas" para su revisión por los superintendentes del Distrito. Antes de comenzar cualquier labor de evangelización, una comisión valoraba qué lugares eran los más convenientes. Los poblados neoleonenses de Huajuco y Valle de Santiago, por ejemplo, fueron considerados "puntos principales para establecer nuevas misiones" ya que ubicaron veintiún lugares en donde predicar. También contemplaron la posibilidad de dividir la misión de la franja fronteriza, como en Camargo y Río Grande City, donde la comisión recomendó dividirla por "el valor de los permisos de la aduana y por el exceso de cobros del vado cuando se cruce el río".[2]

[2] Archivo Histórico de la Iglesia Metodista de México, A. R (En Adelante AH-IMMAR), Libro de Actas Distrito de Monterrey, 1885-1894, Fondo Metodista

Un rasgo característico de los informes metodistas del sur era que medían sus resultados misionales, ya fueran positivos o negativos, con base en el "estado espiritual" de sus congregaciones. A decir de un pastor designado en Lampazos, es cuando una iglesia local había sido:

> [...] visitada en abundancia por el espíritu de Dios", en consecuencia los fieles podían comprender y poner en práctica deberes como: "orar en público y en lo privado y en familia, ser puntuales a todos los servicios tanto sociales como públicos; el dar sus experiencias cristianas y ser voluntarios a todo lo que concierne a la causa de Nuestro Señor JesuCristo".

Lo anterior, por supuesto, no se reflejó en la realidad del Distrito o al menos no como la esperaban los misioneros. El predicador de Monterrey, Pablo Verduzco, manifestó que el estado espiritual de algunos de sus miembros no era bueno y que se esforzó en vano para hacerlos entender sobre sus deberes. A pesar de las actividades llevadas a cabo, reuniones los martes, jueves y viernes, en general los miembros mostraron desanimo hasta el grado de no haber contribuido para el sostén del ministerio durante 1887. Al siguiente año, el estado espiritual mejoró con la excepción de dos miembros, pero continuaron siendo pocos como para que ellos mismos mantuvieran a un pastor. En cuanto a las congregaciones que reportaron un estado espiritual bueno, tenemos la misión de San Francisco, a cargo del pastor Encarnación Rodríguez. Esta misión se caracterizó, según el ministro, por la convivencia armónica y sin contiendas entre sus congregantes. Este logro lo atribuyó a las actividades extradominicales: reuniones de experiencia los martes y los cultos de oración los jueves; lo segundo lo consideró más importante. No obstante, esta congregación también mostró desinterés por contribuir al sostenimiento ministerial.[3]

Misionero, vol. 7, exp. 29, p. 25-27.

[3] AH-IMMAR, Libro de Actas Distrito de Monterrey, 1885-1894, Fondo Metodista

Otras congregaciones no conocieron ese problema. En Laredo la gente estaba "animada" y en "mejor espiritualidad", sus miembros tenían buena disposición para sostener a su pastor. En otros lugares el problema era económico, como en Huajuco, donde la mayoría de los creyentes eran muy pobres para aportar dinero. En opinión del pastor encargado Nicolás Rodríguez esto no afectó el buen estado espiritual que había en ellos. Lo que sí lo hizo fue la conducta del mismo Rodríguez, que al parecer cometió un acto de apostasía. Aunque en el informe no dieron detalles, su mal ejemplo pudo destruir todo el trabajo que ya tenía realizado.[4] Los resultados positivos de las misiones no dependieron siempre de los servicios realizados al interior del templo. En Nuevo Laredo, los principales trabajos consistían en repartir literatura y visitar los hogares de aquellas familias que les permitían hacerlo. En Lampazos destacaron la asistencia a los cultos de oración (que por lo general se realizaban en casas) como una muestra de lo bien que estaba la misión.[5] El buen estado espiritual de una iglesia local también implicó, por parte de los pastores, hacer cumplir las normas. En Saltillo, el pastor Crescencio Rodríguez tuvo que exhortar y destituir a ciertos miembros, entre ellos a un anciano que renunció porque no quiso sujetarse a la Disciplina. Allí mismo la misión reflejó su carácter educador, pues en la ciudad había una escuela metodista con 22 alumnos, que si no fuera por ella hubieran considerado abandonar la misión.[6]

En el resto de las congregaciones, que no enviaron sus libros de crónicas en 1887, vemos una dinámica similar con

Misionero, vol. 7, exp. 29, pp. 65-69.

[4] AH-IMMAR, Libro de Actas Distrito de Monterrey, 1885-1894, Fondo Metodista Misionero, vol. 7, exp. 29, pp. 70-99.

[5] AH-IMMAR, Libro de Actas Distrito de Monterrey, 1885-1894, Fondo Metodista Misionero, vol. 7, exp. 29, pp. 64-68.

[6] AH-IMMAR, Libro de Actas Distrito de Monterrey, 1885-1894, Fondo Metodista Misionero, vol. 7, exp. 29, pp. 65-66.

resultados diversos. Mientras que la misión en Mier fue recomendada para establecer allí un circuito, en Apodaca no había posibilidad de establecerlo.[7] Camargo fue un caso donde, sin dar explicaciones, el estado espiritual de su iglesia se encontraba "muy decaído".[8] En otros puntos, donde no había integrantes formales, las personas oían el mensaje metodista con buena aceptación en Villa de Santiago y Los Herreras, Nuevo León. En contraste, otras misiones ya estaban tan bien instaladas como para contemplar la posibilidad de lanzar su propia campaña misionera, suceso que ocurrió en Reynosa.[9]

En cuanto a su número de miembros, la Conferencia de Distrito de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur no presentaba información sobre la cantidad de éstos. Algunas congregaciones anotaban el número de personas bautizadas, como en Río Grande City, donde se bautizaron a ocho infantes y tres adultos. Otras señalan a las personas recibidas o expulsadas durante el año: en Saltillo fueron recibidos un adulto, veintidós niños, tres destituidos y cuatro separados de manera voluntaria.[10] En Cadereyta el pastor Encarnación Rodríguez señaló a los dos niños y tres adultos recibidos como parte de los resultados de una nueva misión con oportunidades de crecimiento.[11]

La consulta de este documento permitió observar dos cosas. La primera es la dificultad con la que la Iglesia Metodista Episcopal del Sur trató de adoctrinar a sus nuevos adeptos, al grado de verse en la necesidad de expulsar a varios de ellos. En

[7] AH-IMMAR, Libro de Actas Distrito de Monterrey, 1885-1894, Fondo Metodista Misionero, vol. 7, exp. 29, p. 108.

[8] Ibid., AH-IMMAR, Libro de Actas Distrito de Monterrey, 1885-1894, Fondo Metodista Misionero, vol. 7, exp. 29, p. 67.

[9] AH-IMMAR, Libro de Actas Distrito de Monterrey, 1885-1894, Fondo Metodista Misionero, vol. 7, exp. 29, p. 39.

[10] AH-IMMAR, Libro de Actas Distrito de Monterrey, 1885-1894, Fondo Metodista Misionero, vol. 7, exp. 29, p. 48.

[11] AH-IMMAR, Libro de Actas Distrito de Monterrey, 1885-1894, Fondo Metodista Misionero, vol. 7, exp. 29, p. 102.

segundo lugar, no se detectaron indicios de contacto o cooperación con protestantes de otras denominaciones. Esto contrasta con las crónicas publicadas en periódicos como *El Evangelista Mexicano*, en el que muestra una colaboración entre pastores. En 1895, el ministro Verduzco cruzó la frontera hacia Texas, a donde fue invitado para predicar en templos de la Iglesia de los Amigos y la Iglesia Presbiteriana, en los que hubo una "atenta y selecta concurrencia de jóvenes, educandas, de miembros y de amigos de la Iglesia".[12] En otras notas de la prensa metodista se mencionan grandes cantidades de personas que asistían a los servicios religiosos, como en la congregación de Mier, donde se afirmó que hubo unas quinientas personas en un servicio religioso que se celebró en la noche.[13] En la zona alrededor de Camargo y Rio Grande City, el pastor A. R. Cárdenas comentó que si bien tenían pocos miembros, contaban con más de trecientos amigos que asistían con regularidad al culto metodista.[14]

Por otra parte, las ceremonias nocturnas ofrecieron un nuevo espacio de sociabilidad religiosa donde se podían realizar diferentes actividades. En enero de 1896 se celebró un culto de velada por el año nuevo en la congregación en Laredo hasta las dos de la madrugada, en el que se realizaron oraciones y se acordó continuar con estas reuniones en las diferentes casas de los miembros.[15] Aunque no hay detalles sobre las peticiones de oración, es posible suponer que éstas tuvieron que ver con las necesidades cotidianas de los creyentes y que al expresarlas públicoconformaron redes de apoyo. Otras ceremonias nocturnas fueron protagonizadas por las asociaciones filiales del metodismo, como la velada fúnebre en honor a Benito Juárez que organizó la Liga Epworth de Laredo. Entre las actividades

[12] *El Evangelista Mexicano Ilustrado* (en adelante *EMI*), Distrito de Tamaulipas, 15 de octubre de 1895, p. 158.

[13] *EMI*, Distrito de Tamaulipas, 1 de junio de 1895, p. 88.

[14] *EMI*, Misión de Rio Grande City y Camargo, 15 de agosto de 1897, p. 29.

[15] *EMI*, Laredo, 1 de febrero de 1896, p. 22.

realizadas destacaron discursos, un solo de piano, recitales de poesía e himnos dedicados a Juárez, hechas por adultos, jóvenes y niños.[16] Dichas festividades cívicas podían celebrarse en colaboración con otras denominaciones protestantes, como la realizada en Monterrey entre las misiones metodista y presbiteriana, desde las ocho a las diez y media de la noche. El evento incluyó la participación de jovencitas y niños, quienes realizaron actividades conmemorativas para un público de cuatrocientas personas.[17] Otra característica de estos relatos es el énfasis en la iluminación de los templos, como el recinto metodista de Monterrey que estaba "perfectamente alumbrado". Aunque no se específica que se tratara de luz eléctrica, el servicio de alumbrado público ya funcionaba en Monterrey desde 1888 (De la Garza, 1994, p. 18), por lo que no es descartable que los templos metodistas hayan tenido instalaciones de luz incandescente, haciendo que estos espacios fuesen lo más atractivo posible tanto para los miembros como para futuros adherentes.

Además de los templos y las casas particulares, otro espacio de sociabilidad eran las escuelas metodistas. En Saltillo, por ejemplo, se estableció un Colegio Inglés femenino que era sostenido por la Sociedad de Señoras metodistas. En 1904, la directora Lelia Roberts celebró la clausura del ciclo escolar con una fiesta en la que invitó al gobernador de Coahuila y "a personas de la mejor sociedad", sin importar su religión. En el evento las alumnas interpretaron piezas en piano, comedias, poemas y un monólogo.[18] Estos eventos eran de gran importancia para los jóvenes, puesto que demostraban sus aptitudes y podían conseguir apoyo para continuar con su educación o conseguir un empleo, tal como les ocurrió a cuatro de las egresadas del colegio que fueron recibidas en la Escuela Normal de la entidad para formarse como profesoras en instrucción

[16] *EMI*, Velada fúnebre, 15 de febrero de 1906, p. 135.
[17] *EMI*, Aniversario, 15 de septiembre de 1896, p. 142.
[18] *EMI*, El Colegio Inglés de Saltillo, 1 de agosto de 1904, p. 119.

primaria. La formación en estas instituciones facilitó cierta movilidad social y transnacional. Juan Garza Pérez, originario de Lampazos, comenzó sus estudios en el Instituto Fronterizo en Monterrey. Esta formación le permitió trasladarse a Texas y graduarse en el Fort Worth Business College. Pese a que le ofrecieron "empleos lucrativos", decidió regresar a Monterrey e impartir clases en el Instituto Fronterizo, el Colegio Civil, la Escuela Normal del Estado para Profesoras y al final de su vida optó por el trabajo misionero entre los comanches que vivían en Estados Unidos. Gracias a su trayectoria, pudo recomendar a jóvenes mexicanos, entre metodistas y alumnos de los colegios laicos, para que estudiaran en Fort Worth.[19]

Esta relación cordial entre estadounidenses y mexicanos protestantes no estuvo exenta de dificultades. En 1896 los editores de *El Evangelista Mexicano Ilustrado* advirtieron que desde un periódico de México se animaba a la discordia entre los misioneros estadounidenses y los predicadores mexicanos. La causa de la animosidad se debió, supuestamente, a la difusión de notas en la publicación metodista, que hicieron que los mexicanos se sintieran "ultrajados".[20] Si bien no se menciona el nombre del periódico, es probable que se tratara de *México Evangélico*, perteneciente a una agrupación que pretendía constituir una Iglesia Evangélica Mexicana mediantela nacionalización de las congregaciones dependientes de las misiones extranjeras; lo que provocó varios "cismas nacionalistas" en la franja fronteriza texana.[21] Pese a que no se han encontrado ejemplares de *México Evangélico* más allá de las acusaciones desde otros periódicos protestantes, como el *Abogado Cristiano Ilustrado*, estos creyentes debieron tejer una red de colaboración lo suficientemente sólida como para imprimir y distribuir una publicación.

[19] *EMI*, Juan Garza Pérez, 1 de febrero de 1904, p. 26.

[20] *EMI*, Editorial. Conferencia fronteriza, 1 de diciembre de 1896.

[21] *EMI*, Reminiscencias del metodismo en la frontera, 15 de julio de 1908, p. 110.

Otras cuestiones que despertaron la inquietud de las autoridades de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur fueron el arribo a la región de otras expresiones religiosas que vieron como una competencia dañina. Los primeros a los que señalaron fueron los bautistas, a quienes llamaban "inmersionistas" y que su proselitismo consistía en predicarle a los metodistas sobre los errores doctrinales de su denominación, lo que provocaba la deserción de varios miembros.[22] Aunque los metodistas no dieron detalles sobre cómo estos "inmersionistas" les quitaban feligreses, resulta oportuno preguntar si realizaron reuniones de oración o festividades cívicas a fin de sociabilizar y atraer a posibles simpatizantes. El segundo grupo religioso fueron los espiritistas que, pese a que consideraron a su doctrina como demoniaca, había miembros e incluso ministros metodistas que asistían a sus reuniones, caracterizadas por la invocación de "espíritus de los muertos por *mediums* videntes, escribientes y aun parlantes, pues a fin de que la locura fuera completa, ni las mesitas bailadoras faltaban". La cantidad de metodistas que se pasaron al espiritismo fue tan considerable que llamaron a este proceso como un "cisma escandaloso" y tuvieron que intervenir el obispo Southerland y el predicador A. Rodríguez para restaurar a muchos de los que "se habían extraviado de la fe de Cristo".

COMENTARIOS FINALES

La inserción del metodismo en el noreste mostró ciertas particularidades que sólo pudieron definirse si se comprendían las características de la región. En este entorno, donde las figuras centrales del Estado nacional y de la Iglesia católica estuvieron ausente, los habitantes de Nuevo León, Coahuila y Tamaulipas tuvieron que idear formas de vida comunitaria como mecanismo

[22] *EMI*, Reminiscencias del metodismo en la frontera, 15 de julio de 1908, p. 110.

de supervivencia, primero frente a los indígenas nómadas y después contra los filibusteros anglosajones, dando paso a un sentimiento de nacionalidad que pretendía defender su existencia frente a una cultura y religión diferentes. Terminada la guerra con Estados Unidos, esta población vio como se iba moldeando un nuevo espacio fronterizo más dinámico, en el que el contacto comercial pesó más que los prejuicios religiosos entre protestantes y católicos. Este proceso moldeo un temperamento colectivo que se expresaba políticamente en favor de los principios liberales, los cuales mantenían los asuntos de la religión en la esfera privada y conformaban una milicia que basaba sus asensos en los méritos en combate y no en la posición social. Esta cultura generó espacios de sociabilidad, que iban desde las expediciones contra los nómadas hasta festividades cívicas en honor a los héroes nacionales.

De esta manera se puede comprender el arribo de los protestantes y, en particular, de los metodistas al noreste de México, sin que hayan sufrido el rechazo y la violencia que experimentaron en otras regiones del país, de acuerdo con la documentación consultada. Lo que sí se observó fue la puesta en marcha del modelo de organización metodista entre los nuevos adeptos mexicanos, en el que sus miembros en plena comunión conformaron cuerpos colegiados como la Conferencia Trimestral que permitieron una participación horizontal en la toma de decisiones a nivel de templos locales, así como el nombramiento de miembros para ocupar puestos de liderazgo. De igual manera, la Iglesia Metodista Episcopal del Sur abrió espacios de sociabilidad en el que podían estar tanto miembros como simpatizantes de su religión, como en sesiones de oración, fiestas en escuelas o celebraciones cívicas. La cantidad de asistentes de estos dos últimos eventos, que podían llegar a cientos, se explica gracias a una población que ya estaba acostumbrada a este tipo de reuniones, sólo que a partir de ese momento se ofrecían como una extensión de una vida religiosa. Aun así, hubo muchos creyentes que optaron sólo por permanecer como simpatizantes y amigos del metodismo,

con el fin de evitar los compromisos que la institución exigía a sus miembros; si parte de la población se mantuvo al margen del aparato institucional católico, no hay razón para creer que iba hacer diferente con los metodistas.

Otro desafío para la Iglesia Metodista Episcopal del Sur fue la tensión provocada por otras expresiones religiosas, como los bautistas y los espiritistas, que cooptaron a varios de sus adeptos dentro de sus filas, incluyendo a líderes y miembros. Aunque en la documentación consultada no sea clara por qué algunos metodistas decidieron abandonar su denominación, no es descartable suponer que se trataba de creyentes a los que se les abrió un panorama de alternativas religiosas nunca visto. Una pesquisa más a profundidad sobre el desarrollo del protestantismo en su conjunto desvelaría un escenario de amplia pluralidad religiosa en la región noreste de México, que rebasaría los análisis historiográficos tradicionales sobre protestantes durante el Porfiriato o protestantes durante la revolución mexicana, para así trasladar el problema hacia uno de larga duración. En una investigación de esta naturaleza, el concepto de sociabilidad permitiría comprender las interacciones de estos grupos más allá de lo que el protestantismo llevaba ofreciendo desde su llegada al país, escuelas y sanatorios, ya que se plantearía ampliar el enfoque de estudio a sectores bien definidos: las asociaciones de jóvenes, mujeres, hombrese incluso pensar en las primeras generaciones hijos o nietos de protestantes, que nacieron y crecieron como parte de una minoría.

ARCHIVO

Archivo Histórico Iglesia Metodista de México, A.R.

HEMEROGRAFÍA

El Evangelista Mexicano Ilustrado

Bibliografía

Agulhon, M., *El círculo burgués. La sociabilidad en Francia, 1810-1848*, Argentina, Siglo XXI Editores, 2009.

Agulhon, M., *Política, imágenes, sociabilidades. De 1789 a 1989*. España, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016.

Alvarado López, U., "La lucha metodista por la templanza en Estados Unidos y México, 1873-1892", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, núm. 40, julio-diciembre, 2010, pp. 53-89.

Anteo, M., *Texas y Nuevo León (1821-1911)*, México, UANL, 2008.

Bastián, J., *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, FCE, Colmex, 1993.

Bastián, J., "La implantación y el desarrollo del efecto de doctrina y efecto de organización en el protestantismo misional en América Latina", en Prien, Hans-Jürgen (ed.), *Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, Alemania, Vervuert, 1998, pp. 61-81.

Baqueiro, O., *Metodismo Norestense*, México, Autor, 2010.

Craig, R., "Metodismo, luchas populares y el cambio social. El caso estadounidense", en Duque, José (coord.), *La tradición protestante en la teología latinoamericana*, Costa Rica, DEI, 1983, pp. 31-60.

De la Garza et al., *Historia de la industria eléctrica en México*, México, UAM, 1994, t. 1.

Doctrinas y disciplina de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, México, Imprenta de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, 1883.

Dorantes González, A., "Una asociación protestante en el Jalisco revolucionario: entre el respeto a la norma y la conflictiva modernidad", en *Takwá*, núm. 13, 2008, pp. 61-82.

English, J. C., "John Wesley and the Principle of Ministerial Succession", en *Methodist History*, enero, 1964, pp. 31-36.

García Flores, Raúl, *Ser ranchero, católico y fronterizo. La construcción de identidades en el sur de Nuevo León durante la primera mitad del siglo XIX*, México, INAH, 2008.

Hofler, D., "The Methodist Doctrine of the Church", en *Methodist History*, octubre, 1967, pp. 25-35.

Leliévre, M., *Juan Wesley, su vida y obra,* Kansas, Casa Nazarena de Publicaciones, 1988.

Mendoza García, L., "La Iglesia Metodista Episcopal del Sur del estado de Michoacán", en *Viviendo la Fe. Metodistas en México, 1873-2000*, México, Casa Unida de Publicaciones, 2015.

Moore, J., *The Long Road to Methodist Union*, Nashville, Abingdon Cokesbury Press, 1943.

Pérez, D. G., *Historia política de Nuevo León. Hacia una historia de la esfera pública neoleonesa*, México, UANL, UACJ, 2013.

Ranking, M., *Veinte años entre los mexicanos: narración de la labor misionera*, México, Casa de Publicaciones El Faro, 1958.

Rivera, R. P., *Iglesia Metodista Episcopal del Sur. Los primeros diez años en México, 1873-1883*, México, Autor, 2007.

Ruiz Guerra, R., *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*, México, CUPSA, 1992.

Ruiz Guerra, R., "Los evangélicos mexicanos y lo político", en *Religiones y Sociedad*, año 2, núm. 3, mayo-agosto de 1998, pp. 73-95.

Velasco, G., *Metodismo mexicano. Periodos iniciales*, México, Publicaciones del Centenario, 1974.

Waltz, A., *Breve historia de la Iglesia Metodista Unida*, Estados Unidos, Discipleship Resources, 2002.