

La heterodoxia religiosa en la historiografía mexicanista de 1968 a 1988*

Jean-Pierre Bastian

La historiografía religiosa en México se ha consagrado de manera casi exclusiva al estudio de la Iglesia católica romana. Esta concentración de interés en torno a la principal instancia productora y distribidora de bienes simbólicos de salvación se justifica tanto por el peso político que tuvo y tiene, como por la general impregnación de comportamientos, valores y mentalidades que el catolicismo romano ha propiciado en México.

Sin embargo, desde 1969 hasta la fecha, la historiografía mexicanista parece prestar una atención nueva a los fenómenos religiosos marginales, minoritarios, no catolicorromanos —o quizás más bien acatólicos— que surgieron en oposición a la Iglesia católica romana. La de las disidencias religiosas, es todavía una historia por escribirse, y que de hecho nos remite a una historia social del anticatolicismo y del anticlericalismo, fenómenos estrechamente ligados al estudio del cambio social y la Revolución. Para intentar deslindar lo que entiendo por fenómenos religiosos marginales, minoritarios y no catolicorromanos, el primer concepto que parece adecuarse es el de *heterodoxia religiosa* en su sentido de ruptura con las normas religiosas dominantes y monopolizadoras. Se trata de una verdadera nebulosa de comportamientos, instituciones y valores religiosos

*Esta ponencia fue presentada en el Simposio de Historiografía mexicanista, que tuvo lugar en Oaxtepec, del 11 al 14 de octubre de 1988.

portadores de un rechazo a la institución religiosa hegemónica; se define quizás mejor de manera negativa, como el conjunto de las expresiones religiosas anticatolicorromanas.

En este sentido, la historiografía de las heterodoxias religiosas en México tendrá que prestar atención a los cismas catolicorromanos, a los protestantismos, a los mesianismos y a los milenarismos, expresiones más evidentes de contracatolicismo romano, así como al judaísmo y a las llamadas "herejías" perseguidas por la inquisición. Sin embargo, la heterodoxia religiosa fue mucho más amplia que las meras rupturas institucionales y los movimientos de protesta utópica. En particular, aquella estuvo estrechamente ligada con las sociedades secretas, entre las cuales se contaron en primer lugar las logias masónicas, los círculos espiritistas, teosóficos y rosacruces, entre otros. El deísmo y el anticatolicismo romano, latente o manifiesto, así como su ritualismo iniciático, hicieron de estas asociaciones una de las expresiones más combativas, en particular a partir de la condena sistemática de las logias por parte del Vaticano y del retiro progresivo de los sacerdotes catolicorromanos de ellas. De igual manera, el espiritismo de Allan Kardec fue una manifestación religiosa de anticatolicismo romano y portador de mentalidades y prácticas heterodoxas. En fin, un horizonte vasto de prácticas y comportamientos negadores del catolicismo romano entran en una historia del fenómeno religioso heterodoxo, tales como los comportamientos iconoclastas, los ritos de inversión de las prácticas catolicorromanas (los bautismos, las bodas y los entierros ritualizados de manera independiente, las procesiones, las oraciones, los himnos y los altares cívicos, verdadera parodia de un catolicismo romano, negado a la vez que prolongado por estas actividades religiosas heterodoxas).¹

Al revisar la historiografía mexicanista en torno a la heterodoxia religiosa desde 1969 hasta la fecha, se verá lo alcanzado y lo que queda por considerar.

Historia colonial

El fenómeno de la heterodoxia religiosa es constitutivo de la conformación del espacio geopolítico novohispano. En la medida en que la totalidad novohispana se estructuró en torno al monopolio católico romano, la negación del orden colonial pasó por la propagación de las heterodoxias religiosas, entre ellas las resistencias religiosas indígenas, todas combatidas firmemente desde un principio por la Inquisición. No considero aquí los comportamientos desviantes ni las rupturas de normas éticas —y por lo tanto religiosas— que han atraído la atención de una rica y novedosa historia de las mentalidades. Más bien me parecen típicos de la heterodoxia religiosa incipiente los comportamientos iconoclastas de corsarios entre 1572 y 1574 estudiados por Baudot (1985). El autor apunta hacia una rica pista de estudio de las *contraculturas filibusteras propagadas por corsarios ingleses y franceses de tradición religiosa protestante*, y su posible impacto sobre las poblaciones de Yucatán y de las costas del Golfo de México. En esta línea, un estudio sobre la herejía luterana en la Nueva España (Bastian, 1983b) intenta medir este impacto en distintos momentos: al final del siglo XVI, para reforzar una conciencia catolicorromana novohispana, antiherética, por medio de la celebración de espectaculares autos de fe y durante los siguientes siglos (XVII y XVIII), con el fin de descalificar al enemigo político interno, siempre enjuiciado —hasta la Independencia— como sectario de "Lutero, Calvino y todas las herejías modernas" que ya para el siglo XVIII incluían al deísmo y al llamado "tole-

rantismo" iluminista. Este estudio de la evolución de la percepción de la herejía por parte de la Inquisición nos remite al problema de la modernidad democrática *versus* la permanencia del modelo corporativo colonial, inspirado en el pensamiento tomista catolicorromano. Por lo tanto, desde la Colonia el estudio de la heterodoxia religiosa se ubica en el marco global de las mutaciones políticas y sociales de la sociedad de órdenes hacia una modernidad liberal y republicana.

Siglo XIX

Los problemas de la tolerancia y del pluralismo, originados por el libre desarrollo de las heterodoxias religiosas, reaparecieron en el México independiente a causa de la inmigración extranjera promovida por los gobiernos. Como lo mostró Bernecker (1987), la continuación de la política colonial en materia religiosa por parte de la primera generación liberal limitó y aun frenó la inmigración y tuvo consecuencias directas sobre las secesiones de Texas y Yucatán. La tolerancia religiosa limitada a los residentes extranjeros fue de hecho una imposición de los tratados comerciales bilaterales establecidos con países europeos y los Estados Unidos, sin que se abriera una amplia política migratoria ni una tolerancia religiosa generalizada. Con este artículo, Bernecker apunta hacia un tema novedoso, digno de un interés más sistemático en la medida en que animó las discusiones políticas hasta 1859. Los liberales moderados esperaban todavía en la Constitución de 1857 conciliar catolicismo romano con modernidad republicana y liberal. Las Leyes de Reforma marcaron un parteaguas en la historia de las heterodoxias religiosas hasta entonces clandestinas en México, por ofrecerles por primera vez un estatus jurídico con la ley de diciembre de 1860 sobre la libertad de cultos; de

inmediato surgieron tentativas ultraminoritarias de romper el monopolio catolicorromano; a esto se sumaron cismas católicos nacionales empujados por el Estado liberal mismo y la irrupción de sociedades anticatolicorromanas, en particular espiritistas (1867) católicas no romanas (1867-1872) y protestantes (1872).

La poca atención puesta en el carácter fundamentalmente endógeno de la ruptura simbólica religiosa entre estas minorías liberales llevó todavía a Zorrilla (1969) a retomar los lugares comunes y las aserciones catolicorromanas como verdades científicas, y a identificar la causa de la irrupción de la heterodoxia protestante durante el régimen de Lerdo de Tejada con las denuncias de la panfletería catolicorromana, verdadera sospecha conspiracionista que reduce el rol de las sociedades protestantes mexicanas al ser un mero agente de la intervención norteamericana en México.

Al contrario, la tesis doctoral de Bastian (1987) ha mostrado la continuidad entre las prácticas religiosas heterodoxas y cismáticas no catolicorromanas y la difusión de las sociedades protestantes, a través de un liderazgo mexicano liberal radical conformado en gran parte por ex soldados juaristas en regiones de agitación agrarista, y entre el proletariado nuevo de fábricas textiles y minas modernizadas. El hecho de haberse demostrado la correlación entre la heterodoxia religiosa y una militancia liberal radical debería abrir el camino para un examen más detenido de esta nebulosa asociativa, que se manifestó por una verdadera explosión de sociedades nuevas a partir de 1867, en particular con organizaciones animadas por un virulento anticatolicismo romano que todavía estaba lejos de identificarse con un mero anticlericalismo, incluso cuando aquéllas se llamaban "de libre-pensadores", como la creada por Altamirano en 1870.

Los círculos espiritistas, el milenarismo religioso de las sociedades mutualistas naciescentes, con figuras

como el heterodoxo protestante Plotino C. Rhodakantí, el anticatolicismo romano de las logias masónicas en expansión significan tal cantidad de objetos de estudio de una historia de la heterodoxia religiosa que deberá merecer la atención de los historiadores en el futuro, por la importancia de la correlación antes mencionada entre las prácticas religiosas heterodoxas y los cambios sociales.

Heterodoxia religiosa y cambio social

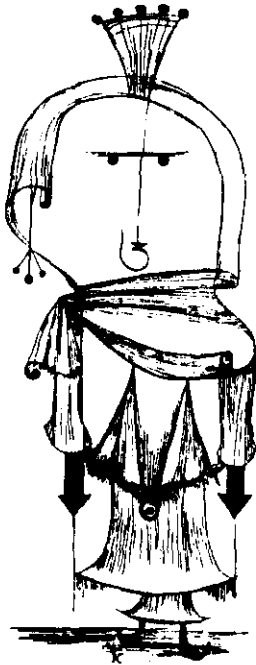
La correlación entre heterodoxia religiosa y cambio social ha atraído la atención de un número cada vez mayor de historiadores mexicanistas. Cabe mencionar en primer lugar las tesis doctorales y pioneras de McKechnie (1970) y de Baldwin (1979); ambas indagan acerca de la relación entre protestantismo y Revolución mexicana. En particular Baldwin ha mostrado de qué manera estos sectores sociales en transición fueron actores revolucionarios en el estado de Chihuahua. Sin embargo, al limitar su estudio al norte de México y a una sola sociedad protestante (congregacionista), no logra explicar la articulación de la protesta religiosa con la protesta política, por no considerar su génesis específica liberal radical; por lo tanto sólo describe el epifenómeno del movimiento religioso heterodoxo, vale decir, su mera inserción en la Revolución. De igual manera, McKechnie, en un registro menos sistemático y crítico describe el lazo entre otra sociedad protestante (presbiteriana) y la Revolución mexicana de 1910 hasta 1930, y se interesa en algunos de sus miembros, pero sólo sobre la base del archivo de esta sociedad, lo que acentúa el carácter limitado de tal estudio.

En años recientes, historiadores dedicados a la historia regional de la Revolución mexicana se han topado

con el fenómeno de la heterodoxia religiosa, en particular la protestante, entre los actores de la Revolución.

Así, Buve (1984) ha señalado en su estudio de la región tlaxcalteca la importancia de los maestros de escuela metodista en la conformación de redes revolucionarias entre 1910 y 1920, pero sin interesarse por las redes religiosas heterodoxas como tales. De igual manera, Azaola Garrido (1982) ha realizado el intento más sistemático de responder al enigma de la evidente conexión entre el magonismo agrario y la difusión del presbiterianismo en el sur de Veracruz y en la vecina Chontalpa tabasqueña. La ausencia de fuentes primarias en torno a tales asociaciones religiosas disidentes le hace buscar una respuesta en el erróneo rescate de la hipótesis weberiana, en cuanto al lazo entre una ética protestante y un espíritu emprendedor capitalista de individuos movilizados por las protestas rurales en esta región. Al contrario, convendría preguntarse si no es el liberalismo radical constitutivo de tales asociaciones y de sus miembros el elemento determinante en la selección de prácticas religiosas heterodoxas, mismas que reforzaron los lazos y las solidaridades regionales de minorías marginadas y perseguidas.

En fin, es interesante señalar que en el mismo registro, pero en este caso bajo el modelo biográfico, Krauze (1987) en su *Madero, místico de la libertad* ha rescatado por primera vez como factor explicativo de la actuación del "apóstol de la revolución", su adhesión a la práctica de la heterodoxia religiosa espiritista.² Sin embargo, en esta biografía tal elemento importante y novedoso no ha sobrepasado lo anecdótico en tanto no ha logrado reconstruir las redes heterodoxas espiritistas, el rol peculiar que asumió Madero en ellas ni el uso que éste hizo de su autoridad religiosa heterodoxa para promover su figura a nivel nacional y crearse una clientela política entre sectores heterodoxos donde predominaba



un anticatolicismo romano y un antiporfirismo latente o manifiesto.

Por lo tanto, el estudio de Bastian (1987, 1988 y 1989) constituye el intento más coherente de interpretación del rol del fenómeno religioso heterodoxo como uno de los motores del cambio social. Al examinar las sociedades protestantes mexicanas, este autor las ha considerado como un fenómeno asociativo liberal radical de protesta en contra del liberalismo conservador y conciliador con el catolicismo romano del porfiriato. Al demostrar la coincidencia entre la difusión de las

sociedades protestantes en regiones específicas —las mismas zonas frágiles donde ocurrieron los estallidos revolucionarios de 1910-1911—, Bastian ha establecido la correlación entre disidencia religiosa y la búsqueda de un cambio social democrático. Por lo tanto, este trabajo rebasa la mera historia religiosa para restituir una historia social de las minorías liberales creadas por estas redes informales asociativas cuyo fundamento es un liberalismo exacerbado, negador del catolicismo y del Estado oligárquico. Se trata de una verdadera arqueología de la Revolución mexicana, en el sentido original de la palabra, que explica el mecanismo de ruptura revolucionaria operado mediante un lento trabajo de descalificación del régimen por parte de tales asociaciones. Otros ensayos del mismo autor han señalado la importancia de la heterodoxia religiosa protestante durante el mismo periodo: en el medio obrero textil coexiste con el anarcosindicalismo (Bastian, 1983a); asimismo, influye significativamente en la educación de la mujer y sus normas de conducta (Bastian, 1987); y el mismo autor advierte su impacto a nivel regional, en el estado de Tlaxcala, en redes prerrevolucionarias (Bastian, 1986); y, en fin, en la formación de un tipo de intelectual popular pueblerino heterodoxo (Bastian, 1988).

La primera ambición de la tesis de este autor había sido la de llevar su análisis más allá de 1911, extenderse hasta la Revolución carrancista y mostrar que ésta en buena parte, tuvo su raíz entre las redes asociativas heterodoxas que incorporaron sus cuadros en el aparato estatal como consecuencia de su estrecha colaboración en las luchas armadas. En un ensayo sobre los oradores de la Revolución constitucionalista, Bastian ha subrayado el papel peculiar que desempeñaron los intelectuales pueblerinos heterodoxos y religiosos en la defensa del constitucionalismo (en aras de darle continuidad a su liberalismo decimonónico). Un intento posterior de

Baldwin (1986), limitado al papel de las escuelas misionales protestantes —ensayo, por lo demás, plagado de datos e interpretaciones erróneos— redujo la función del aparato educativo protestante a la reproducción y difusión del modelo educativo norteamericano. Este ensayo, además de carecer de elementos comparativos que permitan ubicar tal proyecto en el contexto del conjunto de los demás (privados y estatales), toma en cuenta únicamente las fuentes secundarias norteamericanas y prescinde de las fuentes primarias y hemerográficas mexicanas. Por lo tanto, esta autora no logra percibir la función virtual de las escuelas protestantes mexicanas en la elaboración de un proyecto de educación liberal radical, en el cual por primera vez se intentó tomar al mestizaje como objeto de estudio. Tal enfoque alcanzaría luego toda su amplitud en la obra del gran pedagogo e indigenista protestante Moisés Sáenz.

La personalidad de Sáenz como educador protestante atrajo la atención de Rosser (1970), quien ha mostrado cómo la preocupación social de Sáenz tuvo su raíz en la educación religiosa heterodoxa que recibió. Por otro lado, Guerrero (1975) destaca en un interesante artículo el ostracismo que circundó a la figura y obra de Sáenz debido a su militancia religiosa heterodoxa, misma que lo hacía sospechoso de ser vendepatrias. El mismo Guerrero considera que este "precursor olvidado" merece una atención especial precisamente porque nos confronta con la aparente paradoja de un norteamericanizante protestante y pragmático como Sáenz que llevó a efecto una política de carácter nacionalista y populista. Quizás esta paradoja se mantendrá como tal hasta que no se haya tomado en cuenta la raíz liberal radical y por lo tanto endógena de la disidencia religiosa, y en tanto no se hagan otros estudios serios en torno a las demás asociaciones religiosas disidentes, entre ellas el espiritismo. Éstas nunca estuvieron tan presentes en

el inconsciente colectivo mexicano como lo han estado y lo están las protestantes. Para buscar el origen de las preconcepciones y de las prenociones que de inmediato surgen cuando se considera a la heterodoxia protestante como fenómeno de penetración foránea, quizás haya que regresar al origen de la denuncia —al inicio de la colonización española en el marco de la Contrarreforma, cuando se inculcan sentimientos colectivos antiluteranos—, que buscó cerrar el espacio político novohispano para mantenerlo bajo el control colonial y corporativo. Por esta misma razón, todas las heterodoxias religiosas que siguieron al luteranismo tuvieron un fuerte componente exógeno, pero lo que tiene que llamar la atención del historiador es el proceso de selección e incluso de sincretismo endógeno que animó a tales heterodoxias.

Por supuesto, las sociedades protestantes mexicanas fueron respaldadas por sociedades misioneras norteamericanas. Pero cualquier estudio concienzudo al respecto tendrá que medir la interacción entre lo exógeno y lo endógeno y examinar de qué manera lo exógeno fue canalizado por los miembros y dirigentes mexicanos de tales asociaciones con el fin de reforzar su acción contra la oligarquía y la Iglesia catolicorromana.

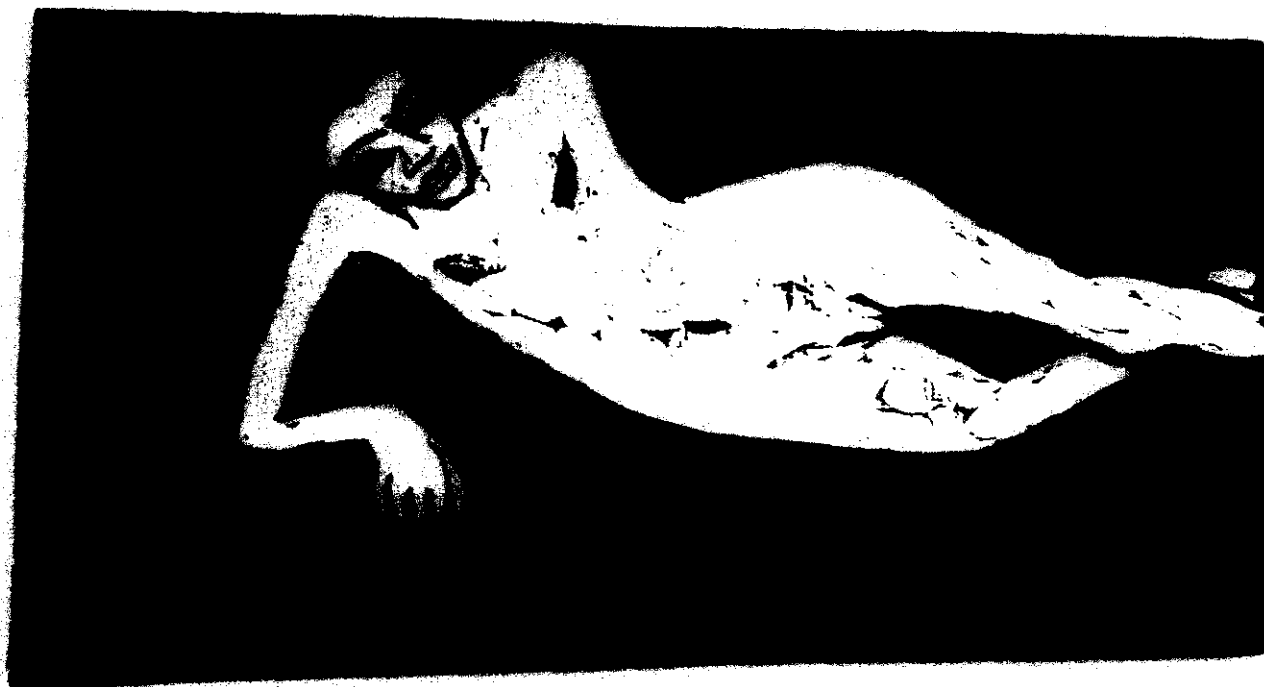
El estudio del papel de los misioneros norteamericanos ha llamado la atención de varios historiadores estadounidenses, y esto podría contribuir a que el problema salga a la luz. Un estudio superficial de Schmitt (1983) intentó mostrar que los misioneros protestantes norteamericanos apoyaron al régimen de Díaz entre 1876 y 1911. Sin embargo, para asentar tal afirmación, el autor se contentó con usar fuentes secundarias de obras de los mismos misioneros y difundidas para el público norteamericano con el fin de dar a conocer a México y sus instituciones. Es cierto que de tal lectura sobresale la global aceptación del régimen de Díaz y una defensa del progreso económico logrado. Sin em-

bargo, el autor nunca criticó la fuente utilizada ni se preguntó si su contenido fue en parte condicionado por la necesidad que tenían sus autores de permanecer en México. Tampoco se preocupó por considerar la propia correspondencia de los misioneros con sus organizaciones en los Estados Unidos, rica fuente de información para la historiografía. Tal preocupación hubiera aportado otra visión de esos misioneros, interesados en los problemas sociales que creaba el "orden y progreso" porfirista. Además, hubiera ayudado a responder una pregunta que el mismo autor plantea en su conclusión: por qué estos misioneros tan apegados al régimen de Díaz apoyaron tan rápidamente la revolución. El mismo anticipa la respuesta en su pobre concepto de *pragmatismo*. Una parte de esa respuesta la procura Baldwin (1983) al argumentar que los misioneros protestantes, "aunque sea posible que no hayan apoyado directamente a los pastores mexicanos en su actividades revolucionarias, con sus misiones habfan provisto las razones (*a ratione*) para la rebelión. Por su lado, Bastian (1987) observa en la correspondencia misionera una actitud mucho más matizada y aun crítica de los misioneros en contra del régimen de Díaz; crítica doblemente cuidada por la imposibilidad que como extranjeros tenían para realizar actividades políticas o emitir opiniones públicas, y por tener que asegurar su estadía en el país. Pero su correspondencia de 1910 y 1911, una vez en marcha la Revolución, muestra una clara conciencia de las causas y de la razón de ser del proceso revolucionario, y de la participación de los protestantes mexicanos como consecuencia directa del trabajo educativo y religioso misionero desde los inicios del régimen. Una sola figura misionera se reveló, por cierto, renuente a criticar a Díaz: la del misionero metodista John Wesley Butler, fundador de las actividades misioneras metodistas en México; esta actitud ha sido estu-

diada por Millett (1978). Y se explica por la amistad personal del padre Butler con Díaz. Su defensa es hacia la persona de Díaz y no tanto al porfirismo. Con la salida de Díaz de México, esa actitud del padre Butler se transforma en una abierta y continua defensa de los intereses de la Revolución maderista y luego constitucionalista, a través de artículos, conferencias y contactos en los Estados Unidos.

La función de los misioneros protestantes norteamericanos como defensores e intérpretes de la Revolución mexicana en los Estados Unidos merece mayor atención. Fue muy importante la influencia que ejercieron las iglesias protestantes norteamericanas sobre la administración en turno, en contra de los grupos de intereses económicos (*lobbies*), promotores incansables de la intervención armada en México. Todos los misioneros protestantes abogaron de manera activa desde marzo de 1910 en contra de la intervención, en particular en 1919, como lo mostró Woods (1964) en su artículo en torno a la decisiva actuación del misionero Samuel Guy Inman y sus colegas en la lucha contra los petroleros que promovían la intervención a través de la subcomisión del senado encabezada por Albert B. Fall.

El estudio de la actuación misionera protestante norteamericana pone de relieve a lo endógeno como elemento explicativo de la acción de los heterodoxos religiosos en contra del orden oligárquico y de la Iglesia catolicorromana. Sin embargo, este predominio de lo endógeno sobre lo exógeno merece mayor atención. Es un terreno delicado tanto para la historia religiosa como para la historiografía mexicanista en general. En ésta las ideas comunes tendrán que criticarse siguiendo una pista comparativa y no aislando tales o cuales fenómenos heterodoxos o de la Iglesia catolicorromana, también en parte determinada por lo exógeno.



En fin, los fenómenos de inmigración de minorías étnicas y religiosas han interesado igualmente a varios investigadores. Krause (1987) y Lesser (1972) han estudiado a los judíos en México a partir de la Reforma liberal y de la Revolución mexicana. El primer autor pone en perspectiva los lazos entre los núcleos judíos que inmigraron a México durante el porfiriato y los liberales; ahí muestra que las propias logias masónicas sirvieron de espacio para las primeras celebraciones religiosas judías semi-clandestinas. El antisemitismo latente de una población cuya visión del judío fue modelada por la Inquisición novohispana fue, sin embargo, raras veces manifiesto, debido en gran parte a que las

pocas familias judías supieron esconder su práctica religiosa o asimilarse.

Por otra parte, Sawatzki (1971) se ocupa de la experiencia de otro enclave étnico, religioso y geográfico, constituido por menonitas provenientes de Canadá que poblaron los desiertos de Chihuahua. Sin duda alguna, el estudio de otras minorías étnicas y religiosas —los mormones de Chihuahua, los chinos de La Laguna y de Sonora, los trabajadores coreanos de las haciendas henequeneras yucatecas de los años anteriores a la revolución— abriría un vasto campo para el análisis comparativo de comunidades étnicas fortalecidas en su identidad por la práctica de heterodoxias religiosas que reforzaron

así su marginalidad social y las convirtieron en víctimas designadas de manifestaciones xenofóbicas.

Conclusiones

Desde 1969 hasta la fecha, la historiografía mexicanista ha mostrado un interés creciente por el estudio del fenómeno religioso heterodoxo. Este esfuerzo no se ha perfilado tanto como una historia religiosa, sino como una historia social y política de la correlación entre la ruptura simbólica religiosa y la ruptura política y revolucionaria. En esta línea, el énfasis se ha dirigido hacia las sociedades religiosas protestantes y el periodo porfirista y revolucionario. Con eso se han dado pasos decisivos.

Por un lado se han superado —en una práctica crítica de la historia— las interpretaciones simplistas y reduccionistas más inspiradas de la panfletería catolicorromana y el inconsciente colectivo, las cuales se resumen en la sospecha del lazo íntimo entre heterodoxia religiosa y conspiración norteamericana; ojalá que sea un paso irreversible.

Por otro lado, se ha subrayado la importancia de los fenómenos heterodoxos religiosos para la comprensión de las mutaciones políticas y sociales que ha vivido y aún vive México. Aunque tal comprensión no esté todavía integrada a los estudios sobre el origen y el desarrollo de la Revolución, el haber logrado mostrar y explicar la trascendencia de estos actores heterodoxos es otro paso decisivo.

Sin duda se puede constatar un mayor interés en el fenómeno religioso protestante; quizá porque éste ha sido el más difundido o el más evidente a nuestros ojos; actualmente, queda por descentrar el objeto e indagar

con respecto a las demás heterodoxias religiosas aparentemente similares aunque específicas, en particular los círculos espiritistas y las logias masónicas. Tal acento debe permitir entender de manera renovada y amplia el origen asociativo de los mecanismos de ruptura revolucionaria. De igual manera, el estudio colateral de la génesis del anticatolicismorromano y de sus transformaciones y mutaciones en el anticlericalismo, debería ser también un campo fecundo que dé una luz nueva sobre la función de los comportamientos y valores disidentes y heterodoxos en los procesos de reelaboración simbólica y política.

Sin embargo, para que una historia religiosa de las heterodoxias en México alcance su sentido pleno, tendrá que abarcar un largo periodo; y sólo al tomar en cuenta esta continuidad de la reivindicación a la disidencia religiosa se podrá explicar la receptividad peculiar de ciertas regiones del país (como el distrito de Zitácuaro, en Michoacán) a la protesta política y social a través de la adopción de prácticas y comportamientos religiosos heterodoxos.³ Por lo tanto, si bien se ha constatado un interés naciente por el estudio de la heterodoxia religiosa durante la Colonia, los dos estudios mencionados son insuficientes. El análisis del impacto de la intolerancia religiosa sobre el fenómeno inmigratorio es novedoso. Pero también hace falta indagar con respecto al origen de la intransigencia religiosa catolicorromana en México y el consecuente surgimiento del anticatolicismorromano desde la primera década del siglo XIX y a lo largo del siglo, a través del fenómeno asociativo heterodoxo y sus prolongaciones anticlericales durante la Revolución y después en las décadas de 1920 y 1930.

Por supuesto, la historia inmediata debería prestar una mayor atención a las heterodoxias religiosas que han alcanzado un auge sin precedentes a partir de la década de 1940 y hasta la fecha, con la proliferación de asocia-

ciones religiosas no catolicorromanas que han ampliado considerablemente el campo de la heterodoxia religiosa con una consecuente mutación del fenómeno.

Fenómeno que deberá analizarse comparativamente respecto de su previa y primera estructuración a partir de 1859. La creciente atomización del campo religioso mexicano ha llamado recientemente la atención de antropólogos y sociólogos, quienes sin una perspectiva histórica han retomado los lugares comunes de la "sospecha" y de la "conspiración".⁴ Aquí también el rescate de larga duración debería permitir alcanzar una comprensión mucho más matizada de las causas y de la función de las heterodoxias religiosas en cuanto protesta política y social latente o manifiesta. El estudioso de la historia inmediata deberá recurrir, por supuesto, a la tradición oral, a causa del carácter efervescente y caliente de muchas manifestaciones religiosas heterodoxas recientes en México, así podrá nutrir quizás una aproximación interdisciplinaria, a partir de la reflexión en torno al carácter constitutivo de la tensión entre ortodoxia catolicorromana y heterodoxia religiosa, en un país donde la heterogeneidad estructural del espacio geopolítico ha sido encubierta por una aparente homogeneidad religiosa catolicorromana, garante de una cierta representación de nacionalidad; mientras otras representaciones laicizadas intentaron construirse desprendiéndose paulatinamente de aquélla o combatiéndola. El estudio de la heterodoxia religiosa mexicana, campo rico y en gran parte virgen, ubica al historiador frente al problema clave de la identidad nacional y del pluralismo en un país donde ha predominado un doble centralismo y verticalismo, religioso y político a la vez.

Notas

- 1 Estas actitudes y prácticas se extienden y llegan a constituir una verdadera religión laica; así lo dejan entender tanto Lafaye (1984, pp. 85-102), al referirse a la contra-utopía laica, como Weeks (1977), al mostrar la función política y religiosa del mito de Juárez.
- 2 Cabe mencionar que ya García Cantú (1980, 1ª ed., 1969) había intuido la función contestataria del espiritismo, sin embargo, de manera demasiado sucinta, en tres páginas sobre "espiritismo y socialismo".
- 3 Así, en el momento de la Independencia se formó la "junta de Zitácuaro" en 1812; el mismo distrito fue un foco importante de lucha durante la Guerra de Tres Años; y luego, en contra de la Intervención francesa, ahí mismo se difundió la heterodoxia religiosa presbiteriana a partir de 1877 y tomó una parte activa en la Revolución en 1911.
- 4 Sobre este debate véase Bastian (1983) y la bibliografía final. Entran en este conjunto de fenómenos atomizadores del campo religioso las manifestaciones católicas no romanas, por ejemplo, la iglesia cismática del pueblo de la Nueva Jerusalem en Michoacán y el fidencismo en el pueblo de Espinazo, Nuevo León, culto católico autóctono de tipo taumatúrgico, cuyo auge corresponde a las décadas de 1970 y 1980.

Bibliografía

- Aazola Garrido, Elena, *Rebelión y derrota del magonismo agrario*, Sep/80, México, 1982, 314 pp.
- Baldwin, Deborah Jo, "Variation Within the Vanguard, Protestants and the Mexican Revolution", (Ph.D.), The University of Chicago, Chicago, 1979, 403 pp.
- "Broken Traditions: Mexican Revolutionaries and Protestant Allegiances", en *The Americas*, vol. XL, oct. 1983 2, págs. 229-258.
- "Diplomacia cultural: escuelas misionales protestantes en México", *Historia Mexicana*, vol. XXXVI, 2, oct-dic. 1986, (142), págs. 287-322.
- Bastian, Jean-Pierre, "Metodismo y clase obrera durante el porfiriato", en *Historia Mexicana*, vol. XXXIII, jul-sept. 1983, 1, (129), 1983 a, págs. 39-71.

- Protestantismo y sociedad en México*, México, Cupsa, 1983 b 241 págs., Capítulo I, "La herejía luterana en Nueva España".
- "Los propagandistas del constitucionalismo en México", en *Revista Mexicana de Sociología*, abril-junio de 1983c, págs. 321-351.
- "Metodismo y rebelión política en Tlaxcala, 1874-1920", en *Memorias del 1er. Simposio internacional de investigaciones socio-históricas sobre Tlaxcala*, Gobierno del estado de Tlaxcala, Tlaxcala, 1986, págs.108-118.
- "Modelos de mujer protestante: ideología religiosa y educación femenina, 1880-1910", en *Presencia y transparencia, la mujer en la historia de México*, Carmen Ramos coordinadora, México, El Colegio de México, 1987 a, págs. 163-180.
- "Sociedades religiosas protestantes en México, 1872-1911: un liberalismo radical de oposición al porfirismo y de participación en la revolución maderista", tesis de doctorado en historia, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 2 tomos, 1987 b, 669 pp.
- "Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz, en *Historia Mexicana*, vol. XXXVII, 3, enero-marzo 1988 a, (147), págs. 469-512.
- "Sociedades de ideas y Revolución mexicana: el paradigma de 1789", en *Historia Mexicana*, vol. XXXVIII, 1, jul-sept. 1988 b, (149), págs. 79-110.
- "Itinerario de un intelectual popular protestante, liberal y francomasón en Tlaxcala: José Rumbia Guzmán", en *Memorias del 2o. Simposio internacional de investigaciones socio-históricas sobre Tlaxcala*, Gobierno del estado de Tlaxcala, Tlaxcala.
- "Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911", Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México, México, 1989, 370 pp.
- Baudot, Georges, "Corsaires iconoclastes en 1572-1574", en *Caravelle*, No. 45, 1985, págs. 79-85.
- Bernecker, Walther L., "Intolerancia religiosa e inmigración en México, Siglo XIX", Comunicación al VIII Congreso de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, Sceged, Hungría, 8-11 de septiembre de 1987, mimeo, 23 pp, por publicarse en las actas del Congreso.
- Buve, Raymond Th., "El movimiento revolucionario de Tlaxcala (1920-1914), sus orígenes y desarrollo antes de la gran crisis del año 1914 (la rebelión arenista)", en *Anuario de Humanidades, Universidad Iberoamericana, VII*, México, 1984, págs. 141-182.
- García Cantú, Gastón, *El Socialismo en México, Siglo XIX*, Era, 3a. ed., México, 1980, 351 pp.
- Guerrero, Francisco Javier, "Moisés Sáenz, el precursor olvidado", en *Nueva Antropología*, Año 1, No. 1, 1975, págs. 31-55.
- Katz Kenner, Ariela, Traducción, anotación y estudio introductorio de la tesis de Corinne A. Krause, "The Jews in Mexico: A History with special emphasis on the period from 1857 to 1930", tesis de licenciatura en historia, Universidad Iberoamericana, México, 1981.
- Krauze, Enrique, *Místico de la libertad, Francisco I Madero*, FCE, México, 1987, 113 pp.
- Krause, Corinne A., *Los judíos en México, una historia con énfasis especial en el periodo de 1857 a 1930*, Universidad Iberoamericana, México, 1987, 290 p., traducción y presentación de Ariela Katz de Gugenheim.
- Lesser, Harriet Sara, *A History of the Jewish Community of Mexico City, 1912-1970*, Ph.D., Graduate School of Art and Science, New York University, 1972, 190 pp.
- McKechnie, Mariane E. "The Mexican Revolution and the National Presbyterian Church of Mexico, 1910-1940", Ph.D., Washington D.C., The American University, 1970, 357 pp.
- Millet, Richard, "John Wesley Butler and the Mexican Revolution, 1910-1911", en *Studies in the Social Sciences*, West Georgia College, No. 17, 1978, págs.73-87.
- Rosser, Edwin H., "Beyond Revolution, The social concern of Moisés Sáenz, Mexican educator, 1888-1941", The American University, Washington D.C., 1970, 419 pp.
- Sawatzki, Harry L., *The Sought of a Country, Mennonite Colonization in Mexico with an Appendix on Mennonite Colonization in British Honduras*, University of California Press, Berkeley, 1971.
- Schmitt, Karl M., "American Protestant Missionaries and the Díaz Regime in Mexico, 1876-1911", en *Journal of Church and State*, Spring 1988, págs. 253-277.
- Weeks, Charles A., *El mito de Juárez en México*, Jus, México, 1977 231 pp.
- Woods, Kenneth F., "Samuel Guy Inman and Intervention in Mexico", en *Southern California Quarterly*, Vol. XLVI, 4, December 1964, págs. 351-370.
- Zorilla, Luis G. "Lerdo de Tejada, problemas fronterizos, protestantismo", en *Historia de las relaciones diplomáticas entre Estados Unidos y México*, México, Porrúa, vol. 1 capítulo 5, 1969, págs. 509-535.

