



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Facultad de Historia



Historiar al historiador: Un análisis historiográfico de Los disidentes de Jean-Pierre Bastian.

TESIS

Que para obtener el título de Licenciada en Historia

Presenta:

Rosana Flores Wence

Directora de tesis:

Dra. María Teresa Cortés Zavala

Morelia, Michoacán, julio de 2023

RESUMEN

En la presente investigación se hace un análisis historiográfico de *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, una de las obras más importantes del historiador y sociólogo francosuizo, Jean-Pierre Bastian. En este sentido, hicimos un esfuerzo por someter a revisión la obra del autor desde la propuesta teórico metodológica de historiadores como Alfonso Mendiola y Michel de Certeau para poder conocer a profundidad los significados e influencias del libro. De esta forma, en primer lugar, hicimos un breve balance historiográfico de lo que se ha escrito sobre el protestantismo en México. En segundo lugar, buscamos desmenuzar la vida académica del autor para poder situarlo en el contexto. En un tercer momento sometidos a análisis los principales “ejes temáticos” que consideramos que sostienen la obra de Bastian y demostramos sus influencias teóricas, así como sus alcances metodológicos.

Palabras clave: Jean-Pierre Bastian, Protestantismos, Sociedades de ideas, François Furet, François Xavier Guerra

ABSTRACT

On this research we pretend to study through an historiographical analysis, *Los disidentes. Sociedades protestantes y Revolución en, 1872-1911*, one of the most important works of the Franco-Swiss historian and sociologist, Jean-Pierre Bastian. In this sense, we made an effort to review the author's work from the theoretical-methodological proposal of historians such as Alfonso Mendiola and Michel de Certeau in order to know in depth the meanings and influences of the book. In this way, we made a brief historiographical balance of what has been written about Protestantism in Mexico. Secondly, we seek to break down the author's academic life in order to place it in context. In a third moment, the main "thematic axes" that we consider support Bastian's work are submitted to analysis and we demonstrate his theoretical influences, as well as his methodological scope.

Para Beto y Ana.

*Antes de estudiar a la historia, estúdiase el historiador.
Antes de estudiar al historiador, estúdiase su ambiente
histórico y social. El historiador, siendo él un individuo,
es asimismo producto de la historia y de la sociedad; y
desde este doble punto de vista tiene el estudioso de la
historia que aprender a analizarle.*

E.H. Carr, *¿Qué es la historia?*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	7
INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I. LOS ESTUDIOS DEL PROTESTANTISMO EN MÉXICO: UN BALANCE HISTORIOGRÁFICO	15
1.1. Protestantismo en la Colonia.....	16
1.2. Los protestantismos liberales.	21
1.3. La perspectiva antropológica- social.	26
1.4. Algunas ideas sobre lo dicho	32
CAPÍTULO II: JEAN-PIERRE BASTIAN Y SU LUGAR SOCIAL. DE LA SOCIOLOGÍA EN EUROPA A LA HISTORIA EN MÉXICO.	33
2.1. Juventud en Francia y su formación universitaria.....	36
2.2. El primer contacto con América Latina.....	43
2.3. De regreso a México. La conformación de su objeto de estudio.....	48
2.4. Los pasos de un historiador: El Colegio de México.	53
2.5. Hacia el final de una época.	58
2.6. Algunas reflexiones para cerrar.....	59
CAPÍTULO III. LA GEOGRAFÍA, LA PEDAGOGÍA Y LA ÉTICA PROTESTANTE EN <i>Los disidentes</i>	62
3.1. El contenido de <i>Los disidentes</i>	63
3.2. Geografía protestante.....	70
3.3. Pedagogía protestante.....	75
3.4. Ética protestante.....	79
3.4.1. La ética protestante de Weber.	80
3.4.2. La ética protestante en <i>Los disidentes</i>	83
3.4.3. Algunas reflexiones para cerrar.....	88
CAPÍTULO IV. DE LAS SOCIEDADES DE PENSAMIENTO AL REVISIONISMO DE LA REVOLUCIÓN MEXICANA.....	90
4.1. Sociedades de Pensamiento. De Augustin Cochin a François Furet.	91
4.2. La influencia de François- Xavier Guerra en <i>Los disidentes</i>	93
4.2.1. Las “sociedades tradicionales”.	96
4.2.2. Sociedades modernas.....	103
4.3. El revisionismo de la Revolución Mexicana.....	109
4.3.1. Las generaciones de historiadores que escribieron sobre la Revolución Mexicana.	110

CONCLUSIONES	116
ANEXOS.....	123
REFERENCIAS	124

AGRADECIMIENTOS

Definitivamente los logros y aciertos de esta tesis no hubieran sido posibles sin la ayuda y el acompañamiento de aquellas personas que estuvieron a mí alrededor durante su elaboración. Quiero dedicarles este espacio a todos ustedes.

En primer lugar, a mis padres, Ana y Beto. Por siempre estar presentes ante todas las adversidades y obstáculos que se me presentaron en la vida. Porque todo lo que soy y todo lo que he logrado es gracias a ellos. Son el motor que me hace querer ser mejor día con día. Específicamente a mi papá quien me inculcó el hábito más importante para esta profesión: la lectura. Gracias papá, la historiadora que se conforma hoy fue gracias a la constancia de tus enseñanzas. A mi mamá, quien a través de su ejemplo me enseñó a ser una mujer profesionalista, y de quien heredé el carácter curioso que tanto necesita una historiadora. Infinitas gracias a ambos.

A Beatriz, mi hermana pequeña. Por la compañía, las risas y la complicidad que nos une. Porque la vida tiene más sentido y color sabiendo que te tengo a mi lado. Gracias por ser ese apoyo incondicional que siempre me has brindado.

Al muchacho que conocí cuando la gratuidad era una acalorada discusión en los pasillos de la facultad, y que tantos años después sigue conmigo. Para Hugo, mi compañero de vida, quien me inspira y me motiva a tomar riesgos y superarme en cada proyecto que emprendo. Quién, además, por horas y horas hubo de oír la repetición de los mismos planteamientos y discusiones sobre el mismo tema de esta investigación. Gracias por leerme y escucharme, gracias por el amor y el cariño, y por nunca desistir en mí, por años has sido mi soporte y pilar. No hay duda de que sin su apoyo no sería la persona que soy, ni podría haber terminado esta investigación.

A la comunidad de la Facultad de Historia de la UMSNH, a la cual primero me integré como alumna y después laboralmente. A mis amigos y amigas de la licenciatura: Jon, *Macarena*, Erick, Christian y Gustavo. Sin duda las pláticas, las convivencias, los consejos aquellos “seminarios” improvisados para sacar adelante el trabajo de la tesis fueron importantes para la

consolidación de este trabajo. Mención especial a dos increíbles historiadoras y amigas incondicionales: Ferchi y Selma, quienes me enseñaron las diferencias y posibilidades que existen de ser mujer. Su tenacidad y su fuerza son una inspiración para mí todos los días. Gracias por permanecer a mi lado durante todos estos años.

La Facultad de Historia me permitió estudiar una carrera, ejercer y vivir de la Historia, y al interior encontré maestras y maestros que me formaron y ayudaron en todo lo que estuvo a su alcance. En primer lugar, a la doctora Tere Cortés, la directora de esta tesis. Gracias por recibirme y apoyarme en mi proyecto. Gracias por la ayuda, la paciencia, los consejos y las largas conversaciones. Su acompañamiento y las enseñanzas siempre las mantendré presentes.

Especialmente agradecida con mis lectoras y lectores. A la doctora Ceci Bautista, quien desde la licenciatura me ha acompañado en la consolidación de mi formación, y me ayudó a vincularme a otros espacios académicos. A la maestra Graciela Sánchez, *Chela*, de quien siempre tendré presente sus enseñanzas profesionales, pero sobre todo personales, pues podría decir que más que una relación maestra-alumna, logramos desarrollar una relación de amistad que atesoraré siempre. Al querido profe David Santoyo, su calidad de persona, su acompañamiento y las conversaciones le hacen un gran apoyo para todos sus estudiantes. Al profe Juan Manuel Mendoza, quien se sumó al final de este proyecto para ayudarme en la elaboración de los mapas para la investigación.

Por último, pero no menos importante. Un agradecimiento especial al doctor Jean-Pierre Bastian por haber aceptado hacer las entrevistas con esta joven historiadora llena de dudas. Las aportaciones que el mismo profesor hizo sobre su vida personal y sobre su reflexión intelectual me permitieron entender a mayor profundidad la obra y al autor. Así mismo, a la doctora Cristina Torales Pacheco, quien también se hizo de un espacio para concederme una entrevista y responderme varias preguntas.

INTRODUCCIÓN

Durante la realización de la entrevista que sostuve con Jean-Pierre Bastian éste me preguntó el motivo por el que había escogido analizar ese libro: “¿por qué el protestantismo?”, “¿por qué *Los disidentes*?”. Al profesor Bastian le causó curiosidad que una estudiante mexicana de licenciatura en Historia le hubiera atraído ese tema de investigación y en particular que me concentrara en *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*.

La respuesta a esta pregunta no ha sido algo sencillo de responder, no obstante, el paso del tiempo me ha permitido reflexionar más a profundidad de dónde proviene mi interés por estos temas. En primer lugar, debo señalar que mi atracción por los protestantismos parte, indudablemente, de un gusto personal por estudiar a aquellos actores sociales que Bastian reconoció como disidentes religiosos. Siempre me pareció interesante que, en un país como éste, con una notoria mayoría de católicos, cada vez fuera más evidente el incremento de fieles protestantes. A lo que se le suma el hecho de que esta diversidad religiosa no sea un tema tan estudiado por la historia, a comparación del catolicismo mexicano.

En segundo lugar, la escritura de la historia, su relación con las instituciones de conocimiento y los discursos explícitos e implícitos en ella siempre me han resultado temas muy interesantes. Considero que es de suma importancia entender “los enlaces discretos entre un saber y un lugar” antes de asumir como verdadero (o no) cualquier discurso que sostenga un profesional de la historia.

De esta manera, la curiosidad por entender al fenómeno protestante me llevó a leer un buen número de obras sobre el tema tanto en México como en América Latina. Estas lecturas me permitieron conocer autores, corrientes y posicionamientos teóricos. En ese momento fue que me percaté que entre los investigadores que se dedican a estudiar la disidencia religiosa uno de los más reconocidos es Jean-Pierre Bastian. Bien lo señala

Roberto Blancarte: “Jean-Pierre Bastian bien podría ser considerado como el mayor productor de estudios del protestantismo en México y en América Latina.”¹

La importancia de las investigaciones de Bastian yace en que sus trabajos fueron de los primeros que intentaron estudiar y explicar al protestantismo en México desde una perspectiva que en su momento fue innovadora. El autor francosuizo se convirtió en una referencia en los estudios sobre el protestantismo, autores como Deborah Baldwin, Michel Bertrand o Jean Meyer, también coinciden en que los trabajos de Bastian hicieron importantes contribuciones sobre el protestantismo en México.²

No obstante, existen escasos estudios sobre su trabajo, pues salvo algunas reseñas en relación a la publicación de sus principales libros, no encontramos algún análisis historiográfico sobre su obra. Hay una ausencia de estudios que aborden de manera detallada y sistemática el trabajo general de Bastian, y, por ende, tampoco algún análisis sobre *Los disidentes*. Y lo mismo se podría decir de la inexistencia de trabajos que aborden su contexto social, su lugar de enunciación, la influencia de estos elementos en su producción textual y el subsecuente desarrollo de su obra. De esta manera, creemos que un trabajo académico tan citado como éste vale la pena someterlo a revisión historiográfica.

Ahora bien, es claro que realizar un análisis exhaustivo y detallado de toda la obra de Bastian se vuelve una empresa imposible para un trabajo de investigación como éste. Por lo que decidí acotarlo a una sola obra: *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872- 1911*. La razón para escoger este texto es que desde mi perspectiva representa el inicio de la carrera académica de Jean-Pierre Bastian, y se constituyó en una especie de estructura temporal y analítica sobre la cual construyó algunas de sus publicaciones que aparecieron tiempo después.

Tras identificar nuestro objeto de estudio pasamos a preguntarnos ¿Qué hay detrás de *Los disidentes*? ¿A quien leyó Jean-Pierre Bastian para crear su historia del protestantismo en México? ¿Cómo construyó su obra? ¿Cuáles son los enlaces entre la obra y el contexto

¹ Blancarte, Roberto J., “Popular Religion, Catholicism and Socioreligious Dissent in Latin America. Facing the Modernity Paradigm”, en: *International Sociology*, Londres, Vol. 15, no.4, diciembre 2000, pp. 593.

² Meyer, Jean, “Una historia política de la religión en el México Contemporáneo”, en: *Historia mexicana*, México, vol. 42, no. 3, enero- marzo 1993, p. 724

historiográfico en el que se produjo? ¿Cuál es el lugar de producción de *Los disidentes*? ¿Qué institución le permitió el desarrollo académico de Jean-Pierre Bastian, y, en consecuencia, le llevó a producir *Los disidentes*? Estas preguntas, aparentemente sencillas, trajeron de la mano una serie de complicaciones teóricas. Así fue que partimos de la idea de que una obra debe de ser considerada en su vínculo con lo social, pues a riesgo de caer en problemas metodológicos, existe una imposibilidad de separar los textos y las ideas de los contextos sociales, políticos, culturales que los ven surgir.

Para dar respuesta a tales interrogantes las reflexiones de Alfonso Mendiola resultaron útiles para analizar y estudiar a *Los disidentes*. Para Mendiola, “nosotros [los historiadores] no explicamos el pasado; explicamos observaciones sobre el pasado, explicamos el pasado sólo en la medida en que lo hemos considerado a la luz de algún tipo de descripción o especificación verbal.” De esta manera, este enfoque de la escritura de la historia exige que los investigadores se pregunten por qué se dice lo que se dice del pasado, y dejen de creer que el pasado se expresa sin su intervención. El narrador aparece en lo que narra. Es observable como observador.³

Así, he buscado *observar* e historiar a Jean-Pierre Bastian para hacer explícitos los elementos teóricos, analíticos y contextuales que lo rodearon y que fueron fundamentales en el proceso de construcción de *Los disidentes*. Estoy convencida de que es una parte central de cualquier análisis historiográfico entender por qué el investigador se pregunta lo que se pregunta, y por qué entiende *esa* realidad de esa forma. Es bajo esa línea que he buscado construir un estudio mucho más completo sobre los detalles teóricos y metodológicos que a primera vista puede que no sean tan visibles.

Por otro lado, es importante destacar que para Michel de Certeau toda investigación historiográfica se enlaza con un lugar de producción socioeconómica, política y cultural. Implica un medio de elaboración circunscrito por determinaciones propias: una profesión liberal, un puesto de observación o de enseñanza, una categoría especial de letrados, etcétera. Se halla pues sometida a presiones, ligada a privilegios, enraizada en una particularidad; y

³ Mendiola Mejía, Alfonso, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, en: *Historia y grafía*, UIA, núm. 15, 2000, p. 183

en función de este lugar los métodos se establecen, y una topografía de intereses se precisa.⁴ A nosotros nos interesa entender ese lugar de producción que determinó el rumbo de *Los disidentes*. Nos interesa hacer visible las relaciones académicas y las influencias teóricas que sirvieron para construir el argumento y el trasfondo teórico-metodológico. No obstante, para lograrlo habremos de partir de otros elementos más generales que ayudarán a entender tanto el contexto historiográfico de la obra en conjunto, como las particularidades personales del autor, para después poder adentrarnos al estudio y análisis específico de *Los disidentes*.

Por ese motivo, la investigación consta de cuatro capítulos, los primeros dos son considerados como parte de un contexto general que es necesario que se explique para poder establecer el camino a seguir. La segunda parte de la tesis, es decir, los capítulos tres y cuatro, se concentrarán en describir los ejes temáticos de la obra que son sustanciales para entenderla a profundidad.

Ahora bien, al emprender la tarea de escribir este trabajo debemos aclarar al lector que las intenciones de la investigación no están en demostrar la veracidad o no de los argumentos principales en *Los disidentes* de Jean-Pierre Bastian, sino en problematizar sus ideas y exponer las influencias que creemos que le sirvieron para la estructura central de la obra. Otra parte central para la investigación es tratar de establecer un diálogo crítico entre la obra de Bastian con otras lecturas que ayudarán a entender desde una perspectiva más completa aquellos ejes temáticos que sostienen el libro.

Ya entrando en materia, en el primer capítulo, “Los estudios del protestantismo en México: un balance historiográfico”, se realiza una síntesis de los trabajos históricos, sociológicos y antropológicos más representativos sobre los estudios relacionados con el protestantismo histórico y pentecostal. El balance se estructuró en orden cronológico por cuestiones de claridad. Primero, recuperamos trabajos históricos sobre protestantismos en la colonia hasta el siglo XIX. En un segundo momento, nos vimos en la necesidad de hacer un giro disciplinario hacia los estudios antropológicos y sociológicos sobre este fenómeno religioso. La razón de ello reside en que los estudios históricos llegan a una “pausa”, y en su lugar vemos una mayor producción dentro de las otras áreas. Por otro lado, decidimos ampliar e incluir en el balance los estudios sobre los protestantismos pentecostales para crear un

⁴ De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1999, p. 69.

panorama mucho más completo. Finalmente, a través de este apartado pretendemos dejar por sentado la producción que se ha hecho sobre el tema dentro del terreno académico del cual partimos para situar nuestra investigación.

Pese a que Jean-Pierre Bastian no es en sí nuestro objeto de estudio, sino *Los disidentes*, sí creemos pertinente desarrollar los elementos de la vida personal y académica que consideramos que influyeron dentro de la producción de su obra. De esta manera, en el segundo capítulo titulado: “Jean-Pierre Bastian y su lugar social. De la sociología en Europa a la historia en México”, se desarrollará el lugar desde donde habla Jean-Pierre Bastian y del ámbito desde donde se elabora la investigación. Más que una biografía, el capítulo pretende retratar algunos aspectos de la vida personal del autor relacionados con eventos políticos, sociales y culturales que consideramos marcaron a la generación a la que pertenece.

El relato de su vida académica lo vamos a detener en 1995, que es el año en que se encuentra adscrito a la Universidad de Estrasburgo, Francia. Consideramos esta fecha como el inicio de otra etapa académica en Europa que le permitió desarrollar otro tipo de trabajo académico y que para los propósitos de nuestra investigación funcionó como un corte temporal.

A partir del capítulo tercero, “La geografía, la pedagogía, la ética protestante en *Los disidentes*”, la investigación se centrará en elaborar el análisis de la obra. En este tercer apartado dedicaremos la atención a tres ejes temáticos que consideramos sostienen parte del libro. En primer lugar, abordamos la geografía protestante por ser el primer paso crucial para poder hablar de protestantes en México. En este sentido, a la llegada de misiones metodistas y presbiterianas a la República éstas pasaron a asentarse en regiones que cumplieron con características específicas como espacios con menos índice católico y con tendencias liberales. En segundo lugar, analizaremos la labor de la pedagogía protestante que funcionó como uno de los principales vehículos para la difusión de valores cívicos y morales acordes al estilo de vida promovido por las iglesias protestantes. Entre ellos, uno que consideramos engloba gran parte de aquellos valores es la ética protestante, el tercer eje temático que se va a analizar. Evidentemente, hablar de ética protestante nos remite a las reflexiones que Max Weber escribió en su conocido libro: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. A

través de las ideas de Weber se buscará iniciar un diálogo para demostrar algunos de los conceptos de su obra en *Los disidentes*.

En el cuarto capítulo: “De las sociedades de pensamiento al revisionismo de la Revolución Mexicana”, analizaremos los otros dos ejes temáticos que creemos importantes en *Los disidentes*. El primero es “sociedades de ideas”, concepto que Bastian retomó de la obra de François-Xavier Guerra, quien a su vez se ve influenciado por el trabajo de François Furet. Para desglosar este panorama se explicará la procedencia del pensamiento teórico de Furet, en específico su visión conservadora de la historia y, sobre todo de las revoluciones modernas. Después ahondaremos en los postulados de Guerra, pues su estructura histórica y metodológica será retomada en *Los disidentes*.

Finalmente, se reconstruirá parte del contexto y de los argumentos del revisionismo de la Revolución Mexicana para así demostrar el papel que tiene *Los disidentes* dentro de este movimiento historiográfico. He buscado aportar algunas pistas que rebelen la pertenencia de Bastian a ese grupo de historiadores e historiadoras que durante las últimas décadas del siglo XX produjeron investigaciones históricas dedicadas a retratar las realidades locales y a los personajes olvidados por ciertas narrativas históricas tradicionales.

CAPÍTULO I. LOS ESTUDIOS DEL PROTESTANTISMO EN MÉXICO: UN BALANCE HISTORIOGRÁFICO

Si bien es cierto que la presencia de protestantes es escasa en México, el interés por escribir su historia ha generado una disposición en los científicos sociales por estudiar el fenómeno religioso que implica la existencia de iglesias evangélicas en un país mayoritariamente católico.¹ Entre aquellos académicos, se encuentra el historiador y sociólogo francés Jean-Pierre Bastian, quien se interesó por el crecimiento de éstos durante el levantamiento revolucionario de 1910. Y aunque es uno de los autores más importantes sobre el tema del protestantismo mexicano —y en parte objetivo de esta investigación— resulta importante señalar que no es el único especialista que ha escrito sobre los protestantismos en México. Este apartado pretende dar cuenta de esta situación, y esbozar algunas de las ideas principales contenidas en los trabajos que hablan sobre el protestantismo en México.

La estructura en la que se basa el balance sigue una línea cronológica para facilitar la agrupación de los textos: iniciamos la revisión historiográfica por los trabajos que estudiaron a los protestantismos históricos² coloniales, que a pesar de su limitada presencia representaron una latente amenaza para el Santo Oficio. En un segundo momento, damos cuenta de los estudios interesados en reconstruir el proceso y afianzamiento de la presencia

¹ El último censo religioso llevado a cabo por el Inegi en el año 2000 muestra que para inicios del siglo México era un país considerado en un 88% católico. INEGI, *La diversidad religiosa en México*, México, INEGI, 2005.

² El **protestantismo histórico** son las iglesias herederas de la Reforma Protestante del siglo XV, dentro de la clasificación se ubican las iglesias Anglicana, Congregacional, Luterana, Presbiteriana, Metodista, Bautista y los Discípulos de Cristo. Estas iglesias son más liberales en su interpretación de la Biblia que las pentecostales, sus rituales son formales y se rigen por una estructura más o menos programada que nos les permite ser espontáneos ni emotivos. Su composición no es muy variada, tienen una mayoría perteneciente a la clase media y un sector limitado de la clase baja y alta en México. Los miembros de estas iglesias ya son de la tercera o cuarta generación y un alto porcentaje cuenta con educación universitaria. Dentro del grupo de los protestantes, estas iglesias son las que cuentan con más aceptación y son más tolerados por la iglesia católica. Sin embargo, hoy en día estas iglesias no han podido aumentar el número de sus miembros pues carecen de estrategia misionera, y su labor social, que tuvo mucha importancia a principios del siglo pasado en el campo de la educación y la salud, es actualmente reducida. Fortuny Loret de Mola, Patricia, “Diversidad y especificidad de los protestantes”, en: *Alteridades*, México, UAM- Iztapalapa, año/vol. 11, no. 022, julio-diciembre 2001, p. 86.

de protestantes en el siglo XIX y principios del XX. Finalmente, dentro de la tarea de recopilar las investigaciones históricas sobre el fenómeno protestante extendemos el criterio para incluir la riqueza de los estudios que nos permiten tener una comprensión antropológica y sociológica del fenómeno religioso en el que Jean-Pierre Bastian insertó su obra.

1.1. Protestantismo en la Colonia.

La historiografía sobre los protestantismos coloniales es escasa y los pocos trabajos que existen tratan, en su mayoría, sobre piratería. No obstante, no podemos omitirlos, ya que sin los aportes de éstos difícilmente podríamos tener alguna pista sobre el protestantismo colonial. Ahora bien, antes de adentrarnos en estos trabajos será necesario recordar el contexto histórico en el que se gesta el conflicto religioso europeo de inicios del siglo XVI para poder entender la ausencia de protestantes en la Nueva España.

La fragmentación de la Iglesia Católica en Europa surgió a partir de la disputa teológica que el monje agustino, Martín Lutero, inauguró en 1517 después de publicar sus 95 tesis en Wittenberg. En ellas condenó la venta de indulgencias y a la curia papal: criticó su riqueza, corrupción y nepotismo. Cuestionó la validez tradicional del sacramento de la penitencia y sostuvo que la salvación del hombre se llevaría a cabo únicamente a través de la fe. Finalmente, se enemistó con la filosofía escolástica y cuestionó la autoridad de los concilios y la del Papa.³

La reacción en Roma no se hizo esperar, todas las propuestas de Lutero trastocaron los fundamentos de la catolicidad medieval europea y, en consecuencia, Europa se vio envuelta en una serie de debates y polémicas de carácter teológico que provocó un creciente fervor evangélico a favor de la causa luterana. La progresiva expansión espiritual de los evangélicos implicó un particular conflicto para los reyes españoles —Carlos V y su hijo Felipe II—,

³ Encima de la crítica al modo de vida del clero católico, Lutero descartó la utilidad del aparato de la Iglesia y volvió al sacerdocio obsoleto, propuso la lectura individual de las Escrituras sin necesidad de intermediarios. Finalmente, tras años de polémica, Martín Lutero fue excomulgado de la Iglesia Católica Romana en 1521 por el papa León X. Elton, E.R., *La Europa de la Reforma, 1517- 1559*, España, Siglo XXI Editores, 1999, pp. 17-37.

quienes se sintieron comprometidos con el discurso que identificaba al reino de España como “el pueblo elegido por Dios para implantar una monarquía universal católica” en el resto del mundo. Es decir, los reyes españoles asumieron como su obligación defender a la Iglesia Católica,⁴ y, por lo tanto, al apropiarse de aquel discurso se declararon como enemigos de los estados que habían aceptado la nueva confesión que había roto con Roma.⁵

La postura que el imperio español y sus gobernantes asumieron después de 1521 se vio materializada con la restauración de la Inquisición Española; institución que promovió una cultura de rechazo a todo lo que no se ajustara a la normativa católica. Será, entonces, la Santa Inquisición la responsable de confeccionar una “Contrarreforma religiosa” para el mundo católico, entre cuyas principales misiones se encontraba limpiar a la sociedad del naciente luteranismo.⁶

Simultáneamente, mientras Europa se encontraba en medio de una honda transformación religiosa, al otro lado del Atlántico, el ejército de Hernán Cortés conquistaba y subordinaba cada territorio indígena a su paso. Sin saber la dimensión de las consecuencias, a través de las victorias de los conquistadores se dio inicio a un cambio trascendental en la estructura prehispánica; y tras el sometimiento de México-Tenochtitlán (1521), empezaría a conformarse una nueva sociedad que heredaría tanto las formas de civilización europea como sus conflictos religiosos.

Los reyes españoles, con el discurso mesiánico interiorizado, vieron en sus nuevas colonias la oportunidad de realizar de este espacio un lugar utópico.⁷ Así, América se convirtió en el nuevo “paraíso terrenal” que aspiraba a la perfección, y donde el deber español era el de salvaguardar aquellas tierras de la “herejía luterana”. La consigna y misión fue, entonces, reservar terrenal y espiritualmente las posesiones ultramarinas para el catolicismo. De manera que el nuevo mundo heredó la rivalidad teológica, el odio al reformador alemán

⁴ Ortega y Medina, Juan A., *Reforma y modernidad*, México, UNAM, 1999, pp. 47-48.

⁵ El término *protestante* se comenzó a usar después de que Carlos V combatió al movimiento evangélico con los decretos de Spira (1529) y de Augsburgo (1530), que declaraban a Lutero como un “delincuente” y se prohibía la lectura y posesión de sus escritos. Entre los participantes de la asamblea política, los miembros que apoyaban a Lutero provocaron la famosa “protesta evangélica” de 1529, de la que los protestantes, en adelante, recibirían su nombre. Ortega y Medina, 1999, pp. 19-28.

⁶ Elton, 1999, pp. 17- 37.

⁷ Mayer, Alicia, *Lutero en el paraíso. La nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 16.

y a las “naciones cismáticas”. Este sentimiento de rechazo hacia la disidencia religiosa fue, sobre todo, divulgado tras la fundación del Tribunal del Santo Oficio en la Nueva España en 1570.⁸

Fue así que desde el “paraíso” se juzgó a Lutero, y a través de la vía negativa se construyó la identidad del católico novohispano.⁹ Esta temática por demás interesante ha sido analizada por Alicia Mayer, quien ha estudiado la imagen e idea colectiva que se creó del reformador alemán y de la censura de su obra durante el período colonial. Su investigación explora la predisposición de las autoridades del Santo Oficio hacia Lutero y hacia la religión protestante, postura que resulta contrastante con la realidad religiosa de la época, pues como ya se mencionó, en la Nueva España hubo escasos fieles evangélicos, y sin embargo, el temor hacía la dispersión de ideas luteranas fue auténtica.¹⁰

El “temor protestante” que menciona Mayer se personificó en los extranjeros ingleses, franceses y holandeses que llegaron a América en condición de piratas y corsarios, primero, y después como colonos al norte del continente. Al respecto, el Santo Oficio no se tomó a la ligera la existencia de foráneos “luteranos” en la Nueva España, pues era un temor latente que aquellos pudieran infundir en los habitantes su religión y sus costumbres. Como resultado se dieron a la tarea de localizar a todos los extranjeros y/o piratas dentro de la Colonia.¹¹

Es justamente a través de los estudios sobre piratería que se han podido recopilar las actividades que realizaron los protestantes en la colonia. Cabe destacar que los trabajos que

⁸ La inquisición fue un instrumento de control muy eficaz para frenar y censurar libros de texto luteranos y calvinistas que intentaron llegar a América, y de ideas o costumbres que parecieran heréticas o no españolas. Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571- 1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 23.

⁹ Para Mayer, la religión luterana era percibida como falsa y monstruosa. Negarla, entonces, se convirtió en una parte constitutiva de la identidad novohispana. Mayer, *Lutero en el paraíso*, 2008, p.45.

¹⁰ Mayer, *Lutero en el paraíso*, 2008, p. 36.

¹¹ En los tres siglos de colonia en América hubo una escasa presencia “herética”: existieron algunos grupos de europeos que trataron de fundar colonias, pero muchas fracasaron. Su presencia fue tan efímera, que durante los tres siglos de colonia se desarrollaron unos 400 procesos por herejía. En su mayoría fueron portugueses-judíos que habían huido de la metrópoli, un puñado de corsarios ingleses, franceses y holandeses que provenían de tripulaciones naufragadas; y alguno que otro intelectual que se había atrevido a cuestionar algún sacramento. Pero la escasez herética no hizo al Santo Oficio indiferente a los que se atrevían a cuestionar el dogma a pesar de que no parecían tener alguna intención proselitista. Parece, en efecto, que la Inquisición mexicana adoptó una actitud enérgica hacia los considerados herejes cuando constituyeron comunidades, grupos —como los corsarios— o cuando su comportamiento individual suscitaba al escándalo y a la confusión —como fue el caso de los franceses iconoclastas en Yucatán. Alberro, 2004, pp. 172- 177; Bastian, Jean- Pierre, *Historia del protestantismo en América Latina*, México, Ediciones CUPSA, 1990a, p. 47-51.

se abordarán no tuvieron como interés principal estudiar la presencia protestante en México, sino las acciones de piratería y sus variadas consecuencias. Sin embargo, como ya se dijo anteriormente, su aporte es valioso para la investigación, pues ofrece un contexto sobre lo que le sucedió a estos personajes considerados como infieles religiosos, como el hecho de que, en lugar de ser juzgados por sus crímenes de piratería, fueron estigmatizados por ser extranjeros y después condenados por “luteranos”.

En esta línea temática resulta ilustrativo el ya clásico trabajo de Gonzalo Báez Camargo, quien elabora una relación general sobre los protestantes procesados desde el siglo XVI hasta el XVIII en la Nueva España.¹² El autor evidencia la poca existencia de protestantes en la Colonia, pero se adentra en la tesis del terror al luteranismo y demuestra el esfuerzo que el Santo Oficio hizo para evitar que sus doctrinas no se propagaran por la colonia.

El trabajo de Báez Camargo es retomado posteriormente por Lourdes de Ita, quien al desarrollar sus estudios de piratería se encontró con los ingleses enjuiciados por protestantes en 1573. La historiadora, a través de estudios de caso, expone la travesía de los 114 piratas ingleses que vivieron en la Nueva España y que fueron procesados, humillados, duramente juzgados y castigados por el Santo Oficio por pertenecer a un país extranjero y, sobre todo, por ser protestantes.¹³

Pero no solo fueron ingleses protestantes los que tuvieron que comparecer ante los tribunales inquisitoriales, también fueron enjuiciados grupos de franceses hugonotes por crímenes similares. En este tema, Georges Baudot ofrece una reconstrucción de los hechos ocurridos a los franceses hugonotes que desembarcaron en las costas de Yucatán durante la segunda mitad del siglo XVI. A diferencia de los ingleses, estos corsarios franceses se distinguieron por su actitud violenta: profanaron templos, robaron reliquias religiosas y

¹² Báez- Camargo, Gonzalo, “Protestantes enjuiciados por la Inquisición”, en: *Historia mexicana*, vol.11, no.2, octubre 1961, México, pp. 161- 179.

¹³ De Ita Rubio, Lourdes, *Viajeros isabelinos en la Nueva España*, México, FCE-UMSNH, 2001, pp. 153-191; y De Ita Rubio, Lourdes, “Extranjería, protestantismo e Inquisición: presencia inglesa y francesa durante el establecimiento formal de la Inquisición en la Nueva España”, en: *Signos Históricos*, México, vol. XIX, no. 38, julio- diciembre 2017, pp. 8- 55.

quebraron imágenes, se burlaron de la fe católica y alentaron a los nativos de Yucatán a cuestionar el dogma católico impuesto.¹⁴

Las actividades de los franceses demostraron un mayor rechazo a la religión católica, sin embargo, difícilmente se cree que tenían una intención proselitista en América. Pues en realidad, Baudot considera que el pillaje de iglesias y el rompimiento de imágenes son comportamientos relativamente explicables en el contexto de las hostilidades y conflictos en religiosos Europa, lo que además se complementa con una “libertad recién descubierta” ante la falta de órganos de autoridad formal en el Nuevo Mundo.¹⁵

Los mismos corsarios franceses son también abordados por Herlinda Ruiz Martínez, quien estudió de manera más extensa las estructuras, dinámicas y consecuencias de los juicios inquisitoriales calificados de “herejía luterana”, los cuales fueron llevados a cabo en los virreinos de la Nueva España y del Perú para la segunda mitad del siglo XVI en contra de los marinos franceses desembarcados en América.¹⁶

No menos importante es el aporte realizado por Jean-Pierre Bastian en 1983. El historiador francés sostuvo, —como lo hace De Ita unos años después— que el temor hacia los corsarios radicaba en dos aspectos: por el constante ataque a las costas de la Nueva España y el subsecuente robo de templos y fuertes; y en segundo lugar, por considerarlos como agitadores políticos y religiosos por no ser católicos, sino luteranos. En general, “se creía que los corsarios franceses e ingleses tenían una clara conciencia anti-católica o anti-española.”¹⁷ Asimismo, Bastian enfatiza en el control de los aparatos de producción, las imprentas y los juicios a los impresores foráneos, potencialmente considerados subversivos por su “origen luterano”, y muestra la preocupación de la Inquisición en relación a la posibilidad de que se difundiera una literatura que propagara las ideas de la Reforma luterana.¹⁸

¹⁴ Baudot, Georges, “Corsaires iconoclastes en 1521- 1574”, en: *Caravelle*, no. 45, 1985, pp. 79- 85.

¹⁵ Baudot, “Corsaires iconoclastes ...”, 1985, pp. 83- 84.

¹⁶ Ruiz Martínez, Herlinda, “Corsarios franceses juzgados como herejes luteranos por la Inquisición en Iberoamérica”, México, Tesis de Maestría, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2011.

¹⁷ Bastian, Jean- Pierre, *Protestantismo y sociedad en México*, México, CUPSA, 1983a, p.32.

¹⁸ Con el acceso de los Borbones al trono de España, y la defensa de las ideas de la Ilustración por Carlos III, el tribunal de la Inquisición en la Nueva España vio debilitar su influencia en el siglo XVIII. Las reformas borbónicas abrieron a la colonia al comercio internacional y facilitan la penetración de extranjeros provenientes de Inglaterra y otras “potencias protestantes”. Bastian, *Protestantismo y sociedad...*, 1983a, p. 45.

En la literatura histórica a la que hemos hecho referencia queda claro que los juicios de fines del siglo XVI reforzaron el sentimiento anti-protestante y anti-extranjero español. El protestantismo va a quedar impreso en la conciencia colectiva católica de la sociedad colonial como un enemigo externo que debía de ser evitado y vencido. Asimismo, a partir de esa narrativa se puede decir que los esfuerzos del Santo Oficio por mantener al nuevo mundo “intacto” de la religión y cultura protestante tuvieron éxito, y así el imperio español quedó exento de toda “idea subversiva” difundida por los corsarios, los libros o los extranjeros residentes en la Nueva España que no profesaran la fe católica. Pero la percepción de “lo protestante” llegaría a cambiar, y la llegada del siglo XIX trastocaría progresivamente los valores religiosos coloniales, que si bien no se lograron erradicar del pensamiento de la sociedad, la historiografía nos demuestra los intentos de algunos disidentes religiosos por abrirse camino al interior de la naciente república.

1.2. Los protestantismos liberales.

Después de consumada la Independencia, los principales grupos políticos entraron en fuertes pugnas por dilucidar cuál sería la mejor forma de gobierno para el país: monarquía, o democracia; república centralizada o federal. Por tanto, no es atrevido decir que el siglo XIX mexicano fue un periodo de construcción nacional, como han establecido diversos autores; una etapa compleja en la que el liberalismo político cada vez encontraba más eco entre la élite política y mucha más resistencia en los círculos conservadores.¹⁹ En medio de los debates políticos, la discusión sobre el culto religioso no se hizo esperar, ya que para los liberales era urgente secularizar el naciente Estado mexicano,²⁰ sin embargo, los conflictos

¹⁹ La elite conservadora del país siempre hizo oír sus opiniones de rechazo respecto al modelo político liberal decimonónico; no solamente amenazaba el antiguo orden colonial al que estaban acostumbrados, además proponían tolerancia religiosa. Para el sector conservador, nada bueno podía venir de la ella, era “la ruina del alma”. Por tanto, la intolerancia —vista de forma positiva— “era lo único que mantendría cuerdas y unidas a las familias mexicanas.” Así mismo, por si no fuera poco, consideraban y difundían la idea de que la religión católica iba a ser lo único que mantendría unidos a los mexicanos y a la raza hispanoamericana. Monsiváis, Carlos, *El estado laico y sus malquerientes (crónica/antología)*, México, Universidad Autónoma de México, 2008, pp. 44- 48.

²⁰ En el resto del mundo, el liberalismo como escuela política está en auge; dentro de los círculos intelectuales, se habla de la necesidad de la creación de una moralidad no cristiana que equivalga a los valores cristianos, pero en vez de ser religiosas, sean civiles. Se está hablando de simbolismos y costumbres civiles que le doten a

internos, las guerras civiles, el segundo imperio y las intervenciones extranjeras obstruyeron la discusión de la libertad religiosa por varias décadas.

Será hasta la segunda mitad del siglo XIX, tras la victoria liberal (1867), con Benito Juárez a la cabeza del Ejecutivo nacional, que el protestantismo estadounidense comenzará a enviar misiones a su vecino del sur. No es coincidencia, entonces, que sea esta temporalidad el punto de partida sobre el cual los historiadores han construido la mayor parte de las investigaciones sobre la historia del protestantismo en México.

Dentro de este conjunto de investigaciones la obra de Bastian es una de las principales referencias debido a su extensa producción historiográfica sobre el fenómeno protestante en el siglo XIX. Sin profundizar aún en la totalidad de su obra, —pues eso será una tarea que se desarrollará más adelante— nos concentraremos por ahora en aquellos artículos y libros en donde se comienzan a perfilar algunas de las ideas y conceptos que desarrollará posteriormente en sus obras más representativas, y que nos ayuden a esbozar el panorama historiográfico del que se ha partido para crear estudios sobre el protestantismo decimonónico.

A grandes rasgos, el autor encontrará que las misiones van a concentrarse en dos regiones principalmente: la frontera norte, debido a su despoblación y lejanía del centro; y a lo largo del eje económico de Veracruz, Puebla, Ciudad de México, Pachuca y Guanajuato. Estas zonas van a coincidir por ser lugares donde centros mineros, industriales y ferrocarrileros tuvieron un desarrollo acelerado a finales del siglo XIX, generando así la creación de una nueva clase obrera mexicana. Por tal motivo, para el autor el foco de atención protestante estará centrado en grupos rurales, pequeños propietarios, rancheros y grupos de transición social u obreros que nacieron o se vieron de alguna manera afectados por la ola de industrialización.²¹

la población de moral y lealtad cívica hacia el Estado y no hacia la iglesia. Hobsbawm, Eric, *La era de la revolución, 1789- 1848*, México, Booket, 2015, pp. 223- 225.

²¹ Sobre la propagación geográfica protestante del siglo XIX dentro de México pueden leerse los siguientes textos: Bastian, Jean- Pierre, “Protestantismo y política en México”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, no. Extraordinario (E). v. XLIII, año XLIII, 1981, pp. 1947-1966; Bastian, Jean- Pierre, “Metodismo y clase obrera durante el Porfiriato”, en: *Historia Mexicana*, julio- septiembre 1983b, p. 40; Bastian, Jean- Pierre, “Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz, 1877- 1911”, en: *Historia Mexicana*, México D.F., vol. 37, no. 3, enero- marzo, 1998a, pp. 472- 475.

Tras lograr un asentamiento exitoso, la segunda ocupación estratégica de las misiones será la de fundar centros educativos. Es importante destacar que las misiones protestantes que penetraron a la sombra del liberalismo no tuvieron éxito por su poder espiritual, o por apoyo político, sino por el tipo de servicios sociales que ofrecieron a las comunidades en donde se asentaron. La escuela y el hospital fueron los dos puntos de lanza de la conquista espiritual de estas iglesias, pero sobre todo las escuelas protestantes a la que Bastian le dedica reflexiones y señala como fundamentales. Desde su punto de vista, la educación protestante va a crear espacios de difusión de ideas religiosas “rebeldes”, pero sobre todo de una ética protestante que simpatizaba con los principios liberales de la época que promovía el individualismo y la entrega total al trabajo. De ahí que encontremos en sus obras una descripción detallada de las escuelas fundadas, los alumnos y los maestros que enseñaron dentro de ellas a finales del siglo XIX y principios del XX.²²

Para Bastian, el protestantismo será el responsable de crear un nuevo tipo de trabajador “más obediente, activo, industrioso y rico” que el católico promedio. Será gracias a los esfuerzos de los misioneros que “México avanzará hacia el progreso”, y por la ética de regeneración social y moral “les quitarán sus viejas costumbres fanáticas y borrachas a los campesinos para transformarlos en personas de bien”. Pero sobre este nuevo tipo de mentalidad protestante fomentada por un tipo de ética ahondaremos más adelante.²³

Desde la óptica del historiador francés “los protestantes no escapan de una función política directa o indirecta” dado que cumplen con un papel de legitimación del nuevo orden económico y político emergente en el México del siglo XIX y principios del XX. Es más, Bastian considera que es debido a la educación privilegiada que recibieron en los colegios

²² Sobre la pedagogía protestante dentro de la obra de Bastian se recomienda consultar: Bastian, Jean. Pierre, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872- 1911*, México, Fondo de Cultura Económica- El Colegio de México, 1989, pp. 143- 171. Sobre las particularidades de las escuelas metodistas se ampliará más adelante, sin embargo, en Bastian encontramos los siguientes textos: Bastian, 1983b y Bastian, 1998a. Para ampliar la perspectiva y no solo concentrarse en México, sobre las redes escolares protestantes en América Latina se puede consultar Bastian, Jean- Pierre, *Protestantismos y modernidad latinoamericana, historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 129- 149. Sobre pedagogos protestantes mexicanos del siglo XIX encontramos una lista detallada en Bastian, Jean- Pierre, *Historia del protestantismo en América Latina*, México, Ediciones CUPSA, 1990a, pp. 143- 151; y: Bastian, Jean- Pierre, 1983b, pp. 153- 167.

²³ Bastian, “Protestantismo y política en México” 1981, pp. 1979- 1951; Bastian, “Metodismo y clase obrera...” 1983b, pp. 52- 55; Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*, 1990a, p. 135; Bastian, *Las sociedades protestantes...*, 1998, p. 475.

protestantes que se ve a principios del siglo XX espacios políticos o “sociedades de ideas” que van a formar los “semilleros de personajes disidentes previos a la Revolución Mexicana”. Al grado de que, en algunos casos, el autor llega a afirmar que el protestantismo fue un elemento que contribuyó a forjar la ideología revolucionaria.²⁴ El mismo argumento se observa en repetidas ocasiones a lo largo de su obra y con el tiempo se irá refinando, pero finalmente, la esencia es la misma: los grupos protestantes liberales se adhirieron a los levantamientos maderistas donde hubo escuelas protestantes, y debido a su formación conformaron un sector de disidencia política.²⁵

En definitiva, la obra de Jean-Pierre Bastian marcó un punto y aparte dentro de los estudios históricos sobre los protestantismos en México, y aunque de forma posterior se le sumaron otros autores que ampliaron el tema desde diversas perspectivas y disciplinas, su obra será difícilmente desplazada. De manera que con el incentivo de la obra de Bastian veremos nacer nuevas investigaciones dentro del campo histórico interesado en rescatar la presencia de los protestantes. Se sumarán historiadores atraídos por entender el fenómeno protestante desde las acciones proselitistas y de beneficencia que llevaron a cabo a principios del siglo XX, como los colegios y los hospitales que fundaron. En este caso, existe interés por el efecto positivo que tienen los colegios en las zonas en las que se establecen.²⁶

Las escuelas protestantes que fueron fundadas en México a principios del siglo XX fueron en su mayoría colegios metodistas, por tal motivo es que vemos abundantes trabajos de éstos y sobre los personajes que estudiaron en sus aulas. Los cuales, debido a su formación, destacaron por su participaron en huelgas previas a la Revolución y en el posterior levantamiento maderista. De tal manera, es que trabajos como el de Rubén Ruiz Guerra se

²⁴ Bastian, “Protestantismo y política...” 1981, pp. 1956- 1957.

²⁵ Bastian, “Protestantismo y política...”, 1981, p. 1947; Bastian, “Las sociedades protestantes”, 1998a, p. 498-503.

²⁶ Sobre la pedagogía y escuelas protestantes la historiadora norteamericana, Deborah Baldwin hace una crónica sobre escuelas y personajes destacados que asistieron a dichos colegios. Baldwin, Deborah, “Diplomacia cultural: escuelas misionales protestantes en México”, en: *Historia Mexicana*, vol. 36, no.2, octubre- diciembre, 1986, pp. 287- 322. Por otro lado, María Eugenia Fuentes, estudiosa del metodismo mexicano, ofrece un análisis completo sobre los maestros y estudiantes metodistas que gracias a su educación se unieron al movimiento revolucionario de 1910. Fuentes Bazán, María Eugenia, “Los estudiantes del Instituto Metodista Mexicano y la Revolución mexicana”, en: *Dimensión Antropológica*, México, INAH, vol. 17, año 6, septiembre/diciembre 1999, pp. 123-146.

han convertido en una lectura obligatoria para introducirnos en el papel del metodismo mexicano a finales del XIX y principios del XX.²⁷

Después del periodo posrevolucionario es notable, la ausencia de historiadores interesados en seguir trabajando el tema de los protestantismos. Esta laguna de conocimiento que abarca varias décadas es un fenómeno al que todavía no podemos dar respuesta, pero que en un intento aventurado de reflexión quizá sea posible sugerir que la consolidación del Estado benefactor obligó al gobierno mexicano a cumplir con sus responsabilidades de seguridad social, y esto sustituyó o superó las atenciones sociales que las iglesias protestantes habían cubierto por varias décadas. De ser así, el interés por las iglesias evangélicas podría haberse visto disminuido y por tanto el número de fieles. También, podríamos atrevernos a sugerir un desinterés por parte de las sedes evangélicas estadounidenses por seguir apoyando financieramente a sus iglesias mexicanas.²⁸

En la oportunidad que tuvimos de entrevistar a al profesor Bastian, abordamos este tema sobre la escasez de estudios históricos del protestantismo después de la Revolución Mexicana, y en un intento de reflexionar sobre esto, él asegura que los protestantes dejaron de tener su protagonismo en la historia porque “se fundieron en las primeras etapas de la Revolución”, los protestantes revolucionarios cumplieron su propósito que fue, más que todo, dentro de la labor educativa. De esa manera, al haber cumplido con su papel, pasaron a un plano más discreto, mismo que los historiadores puede que hayan dejado de lado por el momento.²⁹

²⁷ Ruiz Guerra, Rubén, *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873- 1940)*, México, CUPSA, 1992. Para ampliar conocimiento sobre el metodismo y sus colegios —y en general, sobre religiosidad en la frontera norte— la obra de Ramiro Jaimes analiza la postura de las denominaciones metodistas ante la Revolución a través de su órgano de difusión periodístico *El abogado cristiano*. Jaimes Martínez, Ramiro, “El metodismo ante la Revolución: El Abogado Cristiano y el levantamiento maderista”, en: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, México, no. 43, enero- junio 2012a, pp. 69- 103. Encontramos, también, útil el estudio que Alma Dorantes ofrece sobre los protestantismos en Jalisco, y en específico sobre sus trabajos de metodismo en la zona, Dorantes descubre que, a diferencia de otros metodistas del país, durante la Revolución, las pequeñas congregaciones metodistas se mantuvieron relativamente lejanos del levantamiento armado. Este trabajo refleja la diversidad intelectual que podemos encontrar en las congregaciones protestantes de principios del siglo XX. Dorantes Gonzáles, Alma, “Una asociación protestante en el Jalisco revolucionario: entre el respeto a la norma y la conflictiva realidad.”, en: *Takwá*, Jalisco, no. 13, primavera 2008, pp. 61-82.

²⁸ No olvidemos que uno de los principales atractivos de las iglesias protestantes a principios del siglo XX era el acceso a la educación y atención médica en las clínicas que iglesias protestantes llegaron a patrocinar a las zonas rurales y alejadas del centro.

²⁹ Jean-Pierre Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020.

Aun así, lo cierto es que para ofrecer una respuesta más convincente se requiere de un trabajo de investigación más amplio, que excede el marco de esta tesis. Por lo que sólo podemos constatar que los estudios históricos pararon, y en su lugar, tomaron el relevo los antropólogos y sociólogos interesados en las nuevas manifestaciones protestantes de finales del siglo XX.

1.3. La perspectiva antropológica- social.

Las asociaciones evangélicas han sido durante décadas objeto de estudio de los antropólogos y los sociólogos interesados en entender el campo religioso y la compleja relación que tiene con la modernidad dentro del espacio urbano y rural. Si bien estos estudios comenzaron a realizarse desde principios de la década de 1970, para algunos académicos el interés por las religiones evangélicas nació “prejuiciado”, ya que fueron percibirlas como amenazantes para la continuidad del “folklor y la unidad de los pueblos indígenas.”³⁰

Fue a partir de la década de 1980 cuando se hizo a un lado la “postura sospechosista”, y se abrió la oportunidad de realizar estudios etnográficos interesados en comprender a través de posiciones interdisciplinarias los procesos de apropiación cultural mexicana que los protestantismos, y más específicamente los pentecostalismos, llevaron a cabo en los lugares de asentamiento. Es característico de los trabajos antropológicos y sociológicos encontrar un

³⁰ Rodolfo Casillas reseñó este “origen prejuiciado” con que se realizaron los primeros estudios sobre las minorías religiosas en México. Podemos sugerir que a partir de la reflexión de Casillas se abrió el campo para reflexionar sobre las minorías religiosas desde otra mirada. Casillas, Rodolfo, “La pluralidad religiosa en México”, en: Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAIL- UNAM, 1996, pp. 67- 102.

fuerte interés en estudiar a los pentecostales³¹, neo-pentecostales³² y paraprotestantes³³ a diferencia de los trabajos que se hacen desde la historia, que se concentran en los protestantes históricos. Este interés responde principalmente a que los pentecostales tienen un alto número de seguidores y de impacto social, además de que constituyen la minoría religiosa más importante de México desde la década de 1960.

A grandes rasgos, se considera que los libros que abrieron el debate sobre los pentecostales y que pusieron sobre la mesa la discusión de otras religiones en México son dos: *Tongues on fire* de David Martin y *Is Latin America Turning Protestant?* de David Stoll. Ambos trabajos son frecuentemente citados entre el gremio académico porque advirtieron sobre el impacto del pentecostalismo en México y América Latina.

Por una parte, para explicar el éxito de las iglesias pentecostales en América Latina, Martin recurre a la ética protestante de Max Weber e interpreta que las religiones evangélicas están relacionadas con el avance económico que sirve como catalizador para que la gente marginada se una a las iglesias. Debido a esta controvertida afirmación, el trabajo de Martin

³¹ Para diferenciar las variantes de las iglesias protestantes que existen hoy en día, retomaremos la tipología que propone Patricia Fortuny. El **pentecostalismo** es un movimiento religioso revitalista y altamente emotivo originado en los Estados Unidos a principios en 1906 a partir de que un hombre de origen africano, William Joseph Seymour, se considerara heredero de la tradición de Pentecostés. El movimiento pentecostal nació y estuvo dirigido hacia los desheredados y marginados de la sociedad; de ahí que el movimiento prometiera otorgar consuelo y redimirlos a través del poder del espíritu. En México, el pentecostalismo llegó a mediados del siglo XX cuando misioneros y mexicanos migrantes difundieron la doctrina sobre todo al norte del país. Al igual que en Estados Unidos, los primeros pentecostales mexicanos aparecieron entre los estratos pobres (campesinos, indígenas y desempleados), pero con el avance de los años y el crecimiento de las ciudades, estas iglesias comenzaron a establecerse en los círculos urbanos de pobreza. La característica que más sobresale del movimiento es que amplía la doctrina basada en la lectura de las Santas Escrituras, e incorpora la creencia en los dones y carismas del Espíritu Santo que se manifiesta frecuentemente entre los creyentes a través de la *glosolalia* o hablar en lenguas. Sus servicios religiosos son altamente emotivos y espontáneos, y los líderes de las congregaciones tienen la característica de no tener preparación formal en la predicación y por lo tanto no alcanza a distinguirlos drásticamente de sus fieles, lo que vuelve entonces la experiencia religiosa más cercana y personal. Fortuny Loret de Mola, Patricia, "Diversidad y especificidad de los protestantes", en: *Alteridades*, México, UAM- Iztapalapa, año/vol. 11, no. 022, julio-diciembre 2001, p. 86.

³² Los movimientos **neo-pentecostales** surgieron en la década de los años setenta, su impacto ha sido más urbano que rural, y están mayormente dirigidos hacia las clases medias urbanas. Comparten con los pentecostales la centralidad que le atribuyen a los dones y carismas del Espíritu Santo, pero sus rituales son más relajados, dinámicos y espontáneos. Estos grupos aún no han sido muy estudiados. Fortuny, "Diversidad...", 2001, p. 87.

³³ Son considerados **Paraprotestantes** los Adventistas del Séptimo Día, los Testigos de Jehová y la Iglesias de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones). Estas tres iglesias son excluidas porque Jesucristo ya no posee un estatus divino, no siguen el dogma de la Santísima Trinidad, y aunque se rigen por la Biblia, algunas Iglesias le han agregado a éstos nuevos capítulos. Han desarrollado prácticas y creencias que los alejan de sus ancestros protestantes al ser milenaristas y apocalípticos. Fortuny, "Diversidad...", 2001, p.88.

ha sido retomado por sociólogos y antropólogos que han puesto a prueba sus tesis planteadas.³⁴

David Stoll se interesó en tratar de dar respuesta al crecimiento de las iglesias evangélicas en América Latina, particularmente en Centroamérica, cuando se percató de la falta de trabajos académicos sobre el tema. Entre sus objetivos se encuentra el intento de demostrar que algunas iglesias evangélicas latinoamericanas fueron manipuladas por redes políticas locales conservadoras para afianzar su poder a lo largo de América Latina, y presenta tres detallados estudios de caso destinados a demostrar las terribles consecuencias de la conspiración conservadora: el ascenso y la caída del ex presidente evangélico de Guatemala, Efraín Ríos Montt, las actividades de la derecha religiosa en Nicaragua durante el conflicto sandinista y las operaciones de Visión Mundial en Ecuador.³⁵

Independientemente de la postura de ambos autores estadounidenses, podemos afirmar que a través de sus reflexiones se vio un crecimiento sobre aquellas iglesias protestantes que cada vez iban ganando más notoriedad. De esta manera, las investigaciones que se producen a finales del siglo pasado se interesaron principalmente en estudiar el cambio confesional y la pluralidad religiosa a través de la resolución de dos interrogantes, con el interés de explicar la presencia, desarrollo y crecimiento de las agrupaciones: 1) ¿Cuáles son los factores sociales y las motivaciones subjetivas que permiten comprender el tránsito de los creyentes católicos a la conversión evangélica?; 2) ¿Cuál es el impacto que estos grupos o iglesias tienen en la sociedad?³⁶

Motivados por responder a tales cuestionamientos es que se formula uno de los más grandes esfuerzos: el *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Este trabajo colectivo es un material fundamental para el estudio de la diversidad religiosa en México, ya que nos facilita información precisa a partir de los censos religiosos, así como las características particulares y generales de las religiones protestantes dentro del país, y los principales factores del cambio

³⁴ Martin, David, *Tongues of Fire. The explosion of Protestantism in Latin America*, U.S, Blackwell, 1990.

³⁵ Stoll, David, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Estados Unidos, Berkeley, University of California Press, 1990.

³⁶ De la Torre, "La antropología...", 2002, p. 177

religioso en su relación con lo económico, la etnicidad, los desplazamientos migratorios y la modernidad.³⁷

Actualmente, una de las estudiosas más importantes en el campo de la diversidad religiosa en México es Renée de la Torre. Dentro de su amplia gama de investigaciones podemos observar que una de las diversas manifestaciones religiosas que le interesa estudiar es el pentecostalismo urbano y rural. Además, la autora ha descubierto que la pluralidad religiosa alberga tanto procesos democratizadores y modernizadores de la sociedad como retrocesos a tendencias ultraconservadoras e incluso fundamentalistas que son promovidas por algunos sectarismos de tipo evangélico. Para la antropóloga, México, que es mayoritariamente católico, no ha sido excepción en el fenómeno moderno que los antropólogos reconocen como “el cambio religioso”, y esta transformación en el terreno de las creencias religiosas es de suma importancia para entender hacia a dónde apuntan las nuevas manifestaciones de los cultos religiosos.³⁸

Por otro lado, la cuestión de la localización geográfica de los protestantes es un tema de estudio permanente que observamos en las investigaciones sobre la diversidad religiosa. El norte y el sur del país siempre fueron zonas marginadas por la Iglesia Católica desde tiempos coloniales, no es entonces coincidencia que los protestantismos (en todas sus variantes) se hayan interesado por establecer iglesias en tales zonas. En el caso del sur, Patricia Fortuny, una de las antropólogas pioneras en el estudio del protestantismo en México, ha dedicado su investigación al surgimiento y permanencia de los pentecostalismos en Yucatán.³⁹ Y al igual

³⁷ De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez Zúñiga (Coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas), Universidad de Quintana Roo, Colegio de la Frontera del Norte (Colef), El Colegio de Jalisco (Elcoljal), Colegio de Michoacán (Colmich), Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación (Segob), 2007.

³⁸ Para ahondar en los estudios de la pluralidad religiosa de la doctora Renée de la Torre y entender la postura teórica que asume se recomienda revisar: De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez Zúñiga, “Tendencias a la pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo”, en: *Sociedades e Estado*, Brasilia, v. 23, no.2, mayo/agosto 2008, pp. 381- 424 y De La Torre, Renée, Eloisa Martín, “Religious Studies in Latin America”, en: *Annual Review of Sociology*, Estados Unidos, junio 2016, pp.473- 492. Así mismo, para ampliar sobre las posturas generales que asumen los antropólogos sobre el estudio de las religiones protestantes en México es muy útil De la Torre, Renée, “La antropología en los estudios sobre el fenómeno religioso en Jalisco”, en: *Revista estudios del hombre, Jalisco al cierre del siglo XX*. Lecturas antropológicas, Guadalajara, no. 13 y 14, agosto 2002, pp. 165- 188; y De la Torre, Renée, “Las ciencias sociales y el estudio de la religión en México”, en: *Revista cultura y religión*, México, vol. 8, no.1, enero- junio 2014, pp. 3-10.

³⁹ Fortuny Loret de Mola, Patricia, *Religión y sociedad en el sureste de México*, vol. V, México, CIESAS-México, SEP y CONAFE, 1989; Fortuny Loret de Mola, Patricia, “El pentecostalismo. Su capacidad de

que algunos historiadores, a Fortuny le ha interesado ahondar en la importante relación entre la migración —del campo hacia la ciudad y desde México a Estados Unidos— y las iglesias pentecostales para explicar el éxito de las mismas en ciertas comunidades, barrios o pueblos.⁴⁰

Asimismo, no podemos omitir las investigaciones de Elizabeth Juárez Cerdi sobre Yajalón, Chiapas, pues adecúa de forma crítica los modelos de “secta” y “modernidad” de Troeltsch y Weber, y describe cómo un grupo de presbiterianos mestizos de Yajalón surge como “secta” (entre 1914 y 1918), pero al transcurrir los años los miembros mejoran sus relaciones con la sociedad y experimentan un reacomodo en las esferas política, social y económica de la comunidad. A partir de esta transformación la secta presbiteriana de principios del siglo XX se convierte, generaciones después, en una denominación.⁴¹

La frontera norte del país resulta el otro límite geográfico que arroja datos interesantes sobre la diversidad religiosa, puesto que la cercanía con Estados Unidos permite que los habitantes de la zona sean más receptivos con la cultura que la frontera no puede frenar. Entre los expertos sobre el tema sobresale el sociólogo Alberto Hernández, quien en su trabajo se esfuerza para explicar el “boom protestante” y el fenómeno sociodemográfico que implicó el cambio religioso que la frontera norte vivió a partir de la segunda mitad del siglo XX. A la par de esto, Hernández realiza un excelente balance de la evolución de los diferentes posicionamientos teóricos que existen respecto al tema del cambio religioso vistos desde el campo de la sociología y hace una interesante relación con la migración y la rápida industrialización de la zona norte del país.⁴²

transformación en Jalisco y Yucatán”, en: *Nueva Antropología. Revista de ciencias sociales*, México, COLMEX- UAM, vol. XIII, no. 45, abril 1994, pp. 49- 63.

⁴⁰ Sobre la relación entre migración y la adhesión a Iglesias pentecostales en el sur: Fortuny Loret de Mola, Patricia, “Migrantes maya-yucatecos de la Iglesia Presbiteriana de la Misión”, en: Severine Durín (Coord.), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturales*, México, CIESAS, EGAP, ITM, 2011, pp. 139- 154.

⁴¹ Juárez Cerdi, Elizabeth, *¿De la secta a la denominación? El caso presbiterianos en Yajalón, Chiapas*, INAH, México, 1995

⁴² Consideramos que las siguientes investigaciones sintetizan la postura del autor: Hernández Hernández, Alberto, “Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas”, en: *Frontera Norte*, México, vol. 8, núm. 15, enero-junio 1996, pp. 107- 132; Hernández Hernández, Alberto, “Transformaciones sociales y cambio religioso en la frontera norte de México”, Tesis de Doctorado, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2005. Además del amplio estudio que ofrece Hernández sobre el pentecostalismo, el otro fenómeno evangélico muy estudiado al norte del país es el “neopentecostalismo”, un

No menos importante es el aporte de Carlos Garma Navarro, un antropólogo interesado en el estudio de la diversidad religiosa dentro del país, en específico, de las zonas rurales de la sierra norte de Puebla y en la zona conurbada de la ciudad de México, como la delegación de Iztapalapa. El contexto rural y urbano tan contrastante es lo que permite que Garma pueda tener un mayor margen de comparación entre los diferentes tipos de pentecostalismos y así poder ubicar similitudes y diferencias. Por otro lado, destaca la producción sobre la práctica de la *glosolalia*: esta manifestación lingüística que se da entre los pentecostales es importante para los antropólogos porque más allá de tener una significación mística para los creyentes es un elemento que otorga identidad religiosa y ayuda a establecer criterios que diferencian entre los fieles pentecostales de otras asociaciones religiosas, y les permite considerarse superiores debido a que este ritual se manifiesta únicamente a través de la selección de Dios en la forma del Espíritu Santo.⁴³

área de investigación que Ramiro Jaimes ha trabajado bastante: Jaimes Martínez, Ramiro, “La institucionalización de los movimientos carismáticos y las transformaciones del campo religioso en Tijuana”, en: *Universidad y Sociedad*, No. 11 (1), 2019, pp. 402- 409; Jaimes Martínez, Ramiro y Alethia Alejandra Montalvo González, “Neopentecostalismo difuso: movimientos evangélicos en Tijuana”, en: *Estudios sociológicos de El Colegio de México*, 37 (109), 2018, pp. 133- 164; Jaimes Martínez, Ramiro, “El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, México, 74, núm. 4, octubre- diciembre 2012b, pp. 649- 678.

⁴³ Para ahondar más en los pentecostalismos rurales de la sierra norte de Puebla se recomienda Garma Navarro, Carlos, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México, INI, 1987. El texto de Garma, *El pentecostalismo rural y urbano en México, diferencias y semejanzas*, puede resultar muy útil al momento de tratar de encontrar costumbres y rasgos distintivos dentro de las agrupaciones pentecostales tanto en la ciudad como en las zonas rurales porque rescata similitudes y diferencias como factores que determinan la asociación, las costumbres de organización, el rol de la mujer, e incluso, menciona la participación política que los pentecostalismos pueden llegar a impulsar dentro de donde se localice la iglesia. Garma Navarro, Carlos, “El pentecostalismo rural y urbano en México, diferencias y semejanzas”, en: *Alteridades*, México, D.F., no.3, 1992b, pp. 31-38. Sobre el pentecostalismo urbano en Iztapalapa: Garma Navarro, Carlos, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Plaza y Valdés, 2004. Finalmente, para ampliar sobre la *glosolalia* podemos consultar: Garma Navarro, Carlos, “La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano”, en: *Alteridades*, México, No. 20, 2000a, pp. 85- 92; y Garma Navarro, Carlos, “Del himnario a la industria de la alabanza. Un estudio sobre la transformación de la música religiosa”, en: *Ciencias Sociales y Religión*, año 2, núm. 2, 2000b, pp. 63-85.

1.4. Algunas ideas sobre lo dicho

Hablar de los aportes que se han hecho sobre los estudios el protestantismo en México sin duda conduce a algunas dificultades. En primera instancia es imposible abarcar todos los estudios que se han escrito sobre el tema, sobre todo porque a partir del *boom* de las investigaciones sobre protestantismo han incrementado los temas y los investigadores interesados en estudiarlo desde diferentes disciplinas. No obstante, creemos que hemos podido acercarnos, y sobre todo resumir y ordenas algunas de las investigaciones más representativas. Al mismo tiempo, consideramos que las nuevas investigaciones permiten diferentes preguntas que pueden impulsar otros espacios de discusión y de intercambio de conocimientos. Sin duda, aún queda mucho por investigar al respecto.

Las últimas páginas de este breve balance dan cuenta de una parte de la diversidad de textos que existen hoy en día sobre los protestantismos en México. A través de estos trabajos podemos observar que sobre la disidencia religiosa aún queda mucho por estudiar y escribir, pero lo que podemos asegurar es que los antropólogos e historiadores han logrado crear espacios permanentes para la discusión y problematización de temas relacionados con el protestantismo tanto en la actualidad como en siglos pasados.

Este breve repaso tuvo la intención de dar cuenta sobre los trabajos que se han hecho sobre protestantismo en México. No es, ni pretende ser un estudio definitivo, puesto que estamos conscientes de la gran cantidad de trabajos que existen sobre los protestantismos, pero como se mencionó al inicio, busca trazar el terreno intelectual en el que Jean-Pierre Bastian y su obra llegaron a insertarse.

CAPÍTULO II: JEAN-PIERRE BASTIAN Y SU LUGAR SOCIAL. DE LA SOCIOLOGÍA EN EUROPA A LA HISTORIA EN MÉXICO.

En 1989 el Fondo de Cultura Económica en coordinación con El Colegio de México publicaron *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872- 1911*, libro que es producto de la tesis doctoral que Jean-Pierre Bastian presentó en el año de 1987 en el Centro de Estudios Históricos, y que para aquel momento resultó ser de los pocos trabajos que abordaban el tema del protestantismo en la historia de México. La obra emergió como un estudio novedoso en cuanto a su interpretación de los protestantismos y su activismo político dentro de la revolución maderista, y rápidamente fue bien acogido entre los estudiosos del fenómeno religioso por la ventana que abrió para la reinterpretación de la Revolución Mexicana.

Así mismo, a nivel personal de Bastian, el libro representó un parteaguas en su carrera académica en América Latina y Europa, pues le ayudó a abrir el camino para reinterpretar los protestantismos desde una postura descentralizada, en un esfuerzo constante por separarse de los estudios clásicos de la sociología de las misiones protestantes. Hoy en día es casi imposible no encontrar citado alguno de los trabajos de Bastian en las investigaciones relacionadas con las disidencias religiosas en México y América Latina, no obstante, poco sabemos de sus influencias intelectuales, de las condiciones sociales de producción, de los lugares sociales que lo marcaron, o del contexto historiográficos en el que produjo su obra.

De este modo, resulta necesario analizar su trayectoria académica y el lugar del que emana el autor, para después entrar a profundidad en el análisis de *Los disidentes*. Para no caer en imprecisiones metodológicas partiremos de la postura de que una obra historiográfica debe de ser considerada junto con su vínculo social. Como apunta Michel de Certeau, asumimos que no hay consideraciones, por generales que sean, ni lecturas, por más lejos que

queramos extenderlas, que sean capaces de borrar la particularidad del lugar desde donde habla Jean- Pierre Bastian y del ámbito desde donde se elabora la investigación. Esta marca es indeleble. Toda investigación historiográfica se enlaza con un lugar de producción económica, política y cultural; se halla pues sometida a presiones, ligada a privilegios, enraizada en una particularidad, y en función de este lugar los métodos se establecen.¹

Es importante tratar de reconstruir el contexto social, los escenarios y campos culturales y en los que se desarrolló el historiador francés y que le permitieron construir su investigación. Por tanto, intentaremos trazar algunos trayectos o momentos de su vida, pero sin caer en demasiados detalles personales, ya que lo que buscamos es señalar relaciones profesionales que en muchas ocasiones estuvieron marcadas por vínculos académicos.

Conviene subrayar, entonces, que no tenemos la intención de crear un relato lineal y autónomo de cualquier vínculo social. En su lugar, deseamos que prevalezca la pluralidad de facetas de Bastian, para tener siempre en cuenta la multiplicidad de situaciones que alteraron su vida.² Igualmente, trataremos de distanciarnos de visiones de heroísmo, predestinación o de sacrificio, pues como plantea François Dosse, “no se trata de relatar su vida de una manera teleológica, sino más bien de reconstruir el lugar social del que emana nuestro personaje”³. Intentaremos observar esos “enlaces discretos entre un saber y un lugar” para evitar caer en un estilo que se limite a transcribir la trayectoria de un académico y, más bien, entender los pasos del historiador en su campo académico y cultural que le posibilitaron construir *Los disidentes*.⁴

De manera que este capítulo tiene dos propósitos generales: en primer lugar, intentaremos relatar la vida de Bastian a través de sus recuerdos y experiencias narradas por él mismo en las entrevistas que nos concedió. En segundo lugar, a la par de su vida personal

¹ De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1999, pp. 67-69.

² Dosse, François, *El arte de la biografía. Entre historia y la ficción*, México, Universidad Iberoamericana, 2007a., p. 317

³ Dosse, François, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2007b, p. 162.

⁴ Dosse, François, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2007b p. 297.

reconstruiremos un contexto que englobe los escenarios políticos, económicos, académicos y culturales que consideramos podrían haber influido en su trayectoria.

La estructura que seguimos para relatar algunas experiencias de su vida tiene una forma cronológica que se detiene en diversos momentos para precisar aspectos de contextos globales y locales que consideramos relevantes. Comenzaremos con su juventud en Francia y sus estudios universitarios, destacaremos los aspectos académicos que le inclinaron por los estudios de la sociología de la religión y posteriormente describiremos una importante estancia que tuvo en la Universidad de Columbia. A su llegada al continente americano recuperaremos el contexto político y social que la región atravesaba con particular énfasis en el papel de la religión durante estos procesos.

La segunda parte del capítulo relata su vida que llevó en México desde la década de 1970 hasta mediados de la década de 1990. Éstos fueron los años en los que vemos su formación académica como historiador más importante, misma que le ayudó a moldear su tema de estudio. En este apartado nos detendremos a relatar las experiencias religiosas que tuvo y cómo lo fue relacionando con escenarios personales que le llevaron a plantear estudiar los protestantismos de la Revolución Mexicana en El Colegio de México. Su estancia dentro de la institución será de gran importancia, pues ahí podremos desmenuzar las relaciones académicas que estableció y así comenzar a dilucidar los autores y las posturas teóricas que retoma a partir de los profesores, las lecturas y las corrientes historiográficas que rondaron las aulas de El Colegio cuando Bastian estuvo ahí.

El relato de su vida y de su contexto se detiene en 1995, año en el que formalmente queda adscrito a la Universidad de Estrasburgo, Francia. Bastian seguirá en contacto con la academia mexicana y latinoamericana, regresará en más de una ocasión y seguirá publicando en coordinación con editoriales y revistas mexicanas; sin embargo, a partir de su regreso a Europa y conforme se identificaba con la vida académica francesa, observamos un cambio en su producción académica que sale del interés de nuestro objeto de estudio y que para términos de este capítulo estaría fuera lugar.

2.1. Juventud en Francia y su formación universitaria

En noviembre de 1945, apenas unos meses después del fin de la Segunda Guerra Mundial, el pastor Paul Bastian (1920-2011), originario de Lutry, Cantón de Vaud, Suiza, decidió responder a la llamada de la parroquia de la Iglesia Reformada de Francia de Saint-Jean-du-Gard (departamento de Gard) para ocupar el cargo de párroco. Fue así que a sus 25 años de edad Paul Bastian debutó sus oficios en la acogedora ciudad de Arlés, en donde trabajó hasta 1971. Poco tiempo después de haberse establecido en Francia celebró su matrimonio en 1946 con Olive Andrée Michel (1922-2008), una enfermera de Vevey en el Cantón de Vaud, quien siempre apoyó y compartió la vocación religiosa de su esposo. Producto de su matrimonio nacieron tres hijos: Jean-Pierre Philippe, nacido en Arlés el 24 de mayo de 1947, seguido de su hermana Danielle, nacida el 12 de julio de 1948, que al igual que su madre es enfermera; y el menor, François Luc nacido el 15 de marzo de 1953, abogado de formación.⁵

Así como sus hermanos, Jean- Pierre creció y aprendió dentro de una familia metodista en una pequeña población al sur de Francia, y al estar rodeado de una cultura activamente protestante, su periodo juvenil estuvo marcado por la influencia de la vocación y la dedicación misionera que su padre y sus alrededores ejercieron en él. Más aun, el pastor Bastian será recordado por haber dejado una huella importante en su formación inicial, y se le mencionará con cariño por la fuerza de sus convicciones, por su inteligencia y por su continuo papel activista por la conciliación entre los cantones católicos y protestantes que rivalizaban a mediados del siglo XX.⁶

Después de haberse graduado del bachillerato a la edad de 19 años, el joven Bastian comenzó a desarrollar la inquietud por comprender las religiones y su relación con la sociedad. Decidido a seguir profundizando en el estudio de la religión, y un poco inspirado en la vocación de su padre, en 1966 optó por ingresar a la misma institución en que éste había estudiado, la Universidad de Lausana, en Suiza, pero en lugar de seguir el camino pastoral

⁵ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020.

⁶ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020; Tuscher, Jean-Pierre, “Le pasteur Paul Bastian (1920-2011)”, en: *La Nation*, Francia, no.1926, [en línea] 21 de octubre de 2011. https://www.ligue-vaudoise.ch/?nation_id=2022

prefirió estudiar Teología y Ciencias de la Religión.⁷ Corría la década de 1960 y el mundo estaba cambiando.

No podemos olvidar que el joven Bastian estudió la universidad durante una de las épocas más aceleradas y de importantes transformaciones sociales, pues durante la segunda mitad del siglo XX el mundo fue testigo de una de las renovaciones culturales más relevantes en la historia moderna. Por nombrar algunos cambios, en menos de tres décadas el declive de la población rural fue dramático en todos los países, lo que conllevó un crecimiento nunca antes visto en las ciudades. Al mismo tiempo la enseñanza global básica y la alfabetización pasó a ser una de las prioridades de los gobiernos, y como resultado los estudiantes universitarios incrementaron considerablemente. Estos cambios fueron insólitos y repentinos, sobre todo en el campo estudiantil, pues nunca se había imaginado que en pocos años los estudiantes lograrían tener el potencial de convertirse en un grupo con gran fuerza política e influencia social.⁸

Esta revolución social y cultural conocida como los *global sixties* fue una década que tuvo su momento de cesura en las protestas de 1968. Para aquel entonces el joven Bastian cursaba su segundo año en la universidad, y aunque las huelgas se vivieron de forma diferente en todos los países, los movimientos estudiantiles se caracterizaron por el creciente énfasis en el cultivo de la solidaridad juvenil trasnacional.⁹ Pese a que los movimientos del '68 no fueron un elemento central en la formación de Bastian, él mismo se asume como parte de esa generación. Imposible no serlo, las huelgas de estudiantes en alianza con maestros, y en

⁷ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020.

⁸ Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX. 1914- 1991*, México, Editorial Crítica, 2014, pp. 296-298.

⁹ Durante aquellos años las principales ciudades y universidades del mundo fueron testigos de agitaciones políticas: en Berkeley (1964) como crítica al autoritarismo de la enseñanza; entre el verano de 1967 y abril de 1968 manifestaciones estudiantiles en Alemania fueron violentamente reprimidas; en Italia los estudiantes de la ciudad de Turín ocuparon sus facultades en diciembre de 1967; y en la entonces Checoslovaquia desde fines de 1967 por presiones de intelectuales, estudiantes y obreros que empezaban a reivindicar la gestión directa de sus fábricas, comenzaron un proceso de liberación que se conoció como “La primavera de Praga”. Del mismo modo Polonia vivió en marzo de 1968 su propio movimiento estudiantil, y así mismo, desde 1966, alcanzando su momento cumbre en mayo de 1968, Francia fue también testigo de manifestaciones y enfrentamientos entre estudiantes, la clase trabajadora y el Estado. Por supuesto no podemos omitir el movimiento estudiantil del 68 en México que culminó en la masacre de la Plaza de las Tres Culturas. Scheutzger, Stephan, “La historia contemporánea de México y la historia global: reflexiones acerca de los «sesenta globales»”, en: *Historia Mexicana*, México, vol. 68, núm. 1(269), julio-septiembre 2018, p. 320; Zolov, Eric, “Los 60 fueron globales”, en: *Lento*, núm. 62, 2018, p. 11; Revueltas, Andrea, “1968: la Revolución de Mayo en Francia”, en: *Sociológica*, UAM, vol. 13, núm. 38, septiembre-diciembre 1998, pp. 119-162.

algunos casos con obreros, transformaron la visión, las prácticas sociales y la política de los jóvenes universitarios como Bastian. Sin saberlo en aquel entonces, las revoluciones del '68 iniciaron un ciclo que se cerró con la caída del Muro de Berlín (1989) y con el derrumbe del socialismo soviético (1991) que definitivamente dejaron huella en sus protagonistas de forma directa o indirecta.¹⁰

A la par del contexto político y cultural de su periodo juvenil, durante sus años de estudiante en la Universidad de Lausana sus intereses y conocimientos por la historia y la sociología de la religión se fueron consolidando con sus estudios. Como ya lo habíamos mencionado antes, Bastian siempre se había interesado por entender la relación de la sociedad con la religión, pero por cuestiones de contextos familiares le interesó ahondar en elementos de la teología protestante en sus cursos de sociología de la religión en la Universidad de Estrasburgo (1969-1970), así lo señala el mismo Bastian:

“...me motivó seguramente por ser el primer nacido, me interesó reproducir un poco a mi padre, en cierto sentido; pero en lugar de ser pastor, me interesó estudiar teología por entender mejor el lazo entre religión y sociedad, o protestantismo y sociedad; y eso me llevó a explorar la universidad donde mi padre había estudiado, la universidad de Lausana...”¹¹

Al año siguiente, en 1971, al concluir sus estudios en Lausana sus inquietudes académicas lo llevaron a cruzar el Atlántico para cursar un máster en la Union Theological Seminary (UTS) en la Universidad de Columbia, Nueva York.¹² Para Bastian, el máster fue importante tanto a nivel personal como intelectual: en primer lugar, su experiencia en la UTS le permitió entrar en contacto con profesores que fueron determinantes para su formación sociológica como Peter Berger, discípulo de Max Weber, pues a través del intelectual vienés logró profundizar en el debate sociológico de la época en la que los títulos del autor como

¹⁰ Hobsbawm, *Historia del siglo XX...*, 2014, pp. 291- 309.

¹¹ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020

¹² Fundada en 1836 por nueve ministros presbiterianos, la Union Theological Seminary es una institución que se ha centrado en la formación ministerial dentro de un contexto urbano. Con raíces en la tradición protestante, en la actualidad la UTS ha ampliado su doctrina académica y ahora es una institución ecuménica que forma estudiantes de todas las religiones. *Mision and Vision*, [en línea], consultado el 05 de mayo de 2021. <https://utsnyc.edu/about/mission-vision/>

The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion y *The Social Construction of Reality* se discutían en los círculos académicos.¹³

En segundo lugar, además de las apasionantes lecturas y debates que Berger provocó en Bastian, atravesó su estancia en Nueva York durante un periodo de revolución religiosa tanto en Estados Unidos como en América Latina. A principios de la década de 1970 el sentimiento de liberación y la necesidad de un pensamiento latinoamericano dominaba la esfera intelectual y teológica, pues la situación religiosa global atravesaba una época de crisis, y ante el constante cambio social se percibía que la religión y las iglesias cristianas (entiéndase católicas y protestantes) no habían podido responder de manera eficaz a sus creyentes cuando más que nunca necesitaban de certezas ante una realidad llena de incertidumbre.¹⁴

“Entonces, eso sí fue para mi formación importante, en cuanto a mi acercamiento sociológico, y a la misma vez, estaban de moda las teologías de la liberación en América latina y las teologías negras en EU. Entonces, seguí clases, también, con un teólogo brasileño que se llamaba Rubem Alves, que me abrió un poco América Latina, y un norteamericano (brasileño, en realidad) de origen afro, que también me abrió a las culturas minoritarias norteamericanas. Entonces fue mi estadía en Columbia muy importante para abrirme a otras problemáticas aparte de las suizas o franco-suizas que me interesaban hasta entonces.”¹⁵

La interpretación del fenómeno religioso en América Latina ha sido en ocasiones entendido como un proceso desvinculado de contextos sociales, políticos y económicos. En ocasiones se olvida que el fenómeno religioso está entrelazado con sus alrededores y que por lo tanto para entender mejor este fenómeno es fundamental que se tomen a consideración múltiples variantes que determinan las singularidades de los campos religiosos. En este sentido, Bastian compartirá la postura en que no es posible estudiar la religión y el ejercicio de ésta como una acción aislada de su contexto político y social. Esta postura tomará una popularidad a mediados del siglo XX, cuando se incrementó la desconfianza y la pérdida de fe de forma acelerada y repentina.¹⁶

¹³ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020; Bastian, Entrevista a través de videollamada, 13 de octubre de 2020

¹⁴ Dussel, Enrique, “Historia de la Iglesia en América Latina: una interpretación”, en: *Separata da Revista de Historia*, Sao Paulo, no. 115, julio- diciembre 1983, pp. 76-83.

¹⁵ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020

¹⁶ Dussel, “Historia de la Iglesia...”, 1983, p. 80.

Así pues, es pertinente recordar que desde la década de 1960 hacia la década de 1970 América Latina atravesaba una de sus etapas políticas más sombrías, las tensiones internas en la región habían incrementado, en parte producto de la situación económica y política que cada país padecía, pero también a consecuencia de la agudización del conflicto de la Guerra Fría en Latinoamérica. En el plano estadounidense, a pesar del acelerado progreso económico la situación para las clases trabajadoras, y sobre todo afroamericanas no eran en absoluto alentadoras. Al igual que en las clases bajas latinoamericanas, en Estados Unidos creció el desinterés religioso producto de la modernización que había dejado atrás a las clases migrantes y afroamericanas históricamente empobrecidas e ignoradas por gobiernos indiferentes, y después por iglesias eclipsadas en valores desfasados con la época.¹⁷

Ahora bien, a la par de la crisis religiosa la situación política del continente trastocaba todos los ámbitos sociales. Después del triunfo de la Revolución Cubana, Washington, hasta entonces seguro de la vigencia de la Doctrina Monroe, comenzó a temer por sus intereses políticos y económicos en el resto del continente. En reacción preventiva, a través de labores de inteligencia, y en coordinación con los gobiernos del sur, implementaron programas y medidas intervencionistas agresivas para evitar la difusión del comunismo internacional. Las consecuencias fueron en la mayoría de las ocasiones desastrosas, pues la intervención llevó a la ya de por sí delicada situación a engrandecer los conflictos internos, que desde el lente de la sociología de la religión orillaron a muchos a repensar el papel de la religión popular ante los conflictos de la modernidad y las herramientas que la fe podía ofrecer a sus creyentes.¹⁸

Dentro de este orden de ideas, pastores, sacerdotes, teólogos latinoamericanos y estadounidenses, en parte inspirados en la ruptura epistemológica de la filosofía de la liberación,¹⁹ se sumaron a la tendencia intelectual con una crítica a la institución religiosa que consideraban siempre había estado alineada con las élites gobernantes.²⁰ La Teología de

¹⁷ Pettinà Vanni, *Historia mínima de la Guerra Fría en América Latina*, México, Colmex, 2018, pp. 57-61.

¹⁸ Pettinà, *Historia mínima de la Guerra Fría...*, 2018, pp. 113- 127.

¹⁹ Solís Bello Ortiz, N.L., Zúñiga, J., Galindo, M.S., González Melchor, M.A., “La filosofía de la liberación”, en: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “latino” (1300- 2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI- CREFAL, 2009, pp. 399-417.

²⁰ Este movimiento religioso no se manifestó de manera aislada. Desde décadas atrás el Vaticano notaba alarmado la rápida y repentina reducción de creyentes y ansiaba encontrar respuestas y soluciones. Desde 1962

la Liberación (TL)²¹ y la Teología de la Liberación Negra, se caracterizaron por ser movimiento ecuménicos (nutrida por católicos y protestantes) que propusieron una ruptura con la tradición conservadora de la Iglesia, se posicionaron como una novedad radical del cristianismo por estar inspirados en una nueva práctica de solidaridad y de rechazo al conservadurismo religioso.²²

Cada país latinoamericano tuvo sus propias organizaciones, sin embargo, en términos generales, el movimiento de la TL veía que las iglesias cristinas estaban sumidas en un pensamiento ensimismado y con una teología anquilosada en valores distanciados de las realidades del Tercer Mundo. En buena medida, consideraban que la Iglesia Católica era cómplice de la preservación de las condiciones de inequidad y pobreza que persistían en América Latina. De esta forma, a través de una enérgica denuncia, para la TL era fundamental proponer una reinterpretación del cristianismo desde la praxis popular y en diálogo con el marxismo. Consideraban que el capitalismo dependiente era el generador de la pauperización de las grandes mayorías en América Latina y por lo tanto, era una obligación cristiana asumir el compromiso de promover una nueva ética social en contacto con la realidad propia del continente y privilegiar la intervención “por los pobres y contra la pobreza”.²³

No cabe duda que para Bastian su estancia en Nueva York y el contacto con sus nuevos maestros le ayudó a perfilar sus intereses sobre la sociología de la religión, pero sobre todo le abrió el panorama de la complejidad de la cultura latinoamericana y otras problemáticas a parte de las franco-suizas que lo rodearon en su juventud universitaria. Además de profesores como Berger, el joven Bastian tomó clases con el pastor brasileño

hasta 1965 se celebró el Concilio Vaticano II, una reunión ecuménica en la que líderes protestantes y católicos se dieron cita y acordaron integrar al pueblo y a los oprimidos con la premisa principal de la labor de las iglesias. Por primera vez dentro de las iglesias cristianas propusieron un esfuerzo colectivo para llevar a cabo un plan de justicia social “por y para los pobres” en lugar de privilegiar a las élites. Al concilio ecuménico le sucedió la II Conferencia General del Episcopado en Medellín en 1968, la cual significaría un límite divisorio entre la Iglesia desarrollista y la búsqueda de la liberación latinoamericana. Ambas reuniones fueron centrales para la conformación de la teología de la liberación. Dussel, “Historia de la Iglesia en América Latina...”, 1983, p. 81; De Santa Ana, Julio, “Du Libéralisme à La Praxis De Libération. Genèse De La Contribution Protestante à La Théologie Latino-américaine De La Libération.”, en: *Archives De Sciences Sociales Des Religions*, vol. 35, no. 71, 1990, 75-84.

²¹ Desde ahora abreviada como TL.

²² Solís, Zúñiga, Galindo y Gonzáles, “La filosofía de la liberación”, 2009, p. 402; De Santa Ana, “Du Libéralisme...” 1990, p. 81.

²³ De Santa Ana, “Du Libéralisme...”, 1990, p. 77; Bedolla Villaseñor, Pastor, “La Teología de la Liberación: pastoral y violencia revolucionaria”, en: *Latinoamérica*, México, no. 64, 2017, pp. 185-221.

protestante Rubem Alves²⁴ (1933- 2014), un importante activista de la TL. Otros distinguidos profesores pertenecientes a la Teología de la Liberación Negra también enseñaron en las aulas de la UTS. El teólogo estadounidense James Hal Cone²⁵ (1938-2018), conocido por su investigación y enseñanza en la teología cristiana, en especial atención a las teologías de la liberación negras en África, Asia y América Latina. Así mismo, el ministro metodista Charles Eric Lincoln²⁶ (1924-2000) fue otro profesor afroamericano que participó en el movimiento de la teología negra en Estados Unidos y que promovió sus cursos en la UTS. Sus trabajos siguen sirviendo hoy en día para resaltar la importancia de la raza en la vida religiosa de Estados Unidos y el significado de la iglesia dentro de la comunidad negra estadounidense.

Retomando lo expuesto, podemos percibir que el primer acercamiento que Bastian tuvo con América Latina y la religión fue a través de su estancia en Columbia, pues aunque ya en Lausana había tenido la oportunidad de acercarse a la cultura latinoamericana a través de películas, música y la lejana leyenda del Che Guevara, realmente fue a través de sus cursos que pudo comenzar a estudiar parte de la cultura latina, sobre todo desde la sociología religiosa que desde joven le despertaba un profundo interés.²⁷ Aunado a ello, el acercamiento

²⁴ Rubem Alves (1933- 2014) fue un teólogo protestante reconocido por sus trabajos pioneros dentro de la Teología de la Liberación. Nacido en Boa Esperança, Brasil, se formó como pastor protestante dentro de la tradición calvinista, cursó la maestría dentro del programa de la Union Theological Seminary en Columbia, Nueva York (1964) y posteriormente el doctorado en Princeton después de haber tenido que huir de Brasil por sus postulados teológicos revolucionarios. Fue un ferviente colaborador del movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), lo que años después lo llevó a romper definitivamente con la Iglesia Presbiteriana de Brasil. Entre sus publicaciones más destacadas encontramos *A Theology of Human Hope, Tomorrow's Child* (1972), *Dogmatismo y tolerancia* (1982), *La muerte de la Iglesia y el futuro del hombre* (1968) y *Apuntes para un programa de reconstrucción en teología* (1969). Cervantes-Ortiz, Leopoldo, "La teología renovadora de Rubem Alves: una introducción mínima", en: *Protestante digital*, España, 22 de junio de 2018, [en línea], consultado el 26 de abril de 2021. <https://protestantedigital.com/ginebra-viva/44985/la-teologia-renovadora-de-rubem-alves-una-introduccion-minima>

²⁵ James Hal Cone (1938-2018) fue un profesor destacado en la UTS desde 1970 hasta su muerte. Entre sus publicaciones más importantes encontramos: *Black Theology, Black Power* (1969), *Theology of Liberation* (1970), *God of the Oppressed* (1975), *Martin & Malcolm & America: A Dream or a Nightmare* (1991).

²⁶ Entre los libros más destacados del ministro C. Eric Lincoln encontramos *My Face is Black* (1964), *The Negro Pilgrimage in America* (1967), *Race, Religion and the Continuing American Dilemma* (1984), y *Black Muslims in America* (1961). Copage, Eric V., "C. Eric Lincoln, Race Scholar; Is Dead at 75", en: *The New York Times* [en línea], 17 de mayo de 2000, consultado el 03 de mayo de 2021. <https://www.nytimes.com/2000/05/17/us/c-eric-lincoln-race-scholar-is-dead-at-75.html>

²⁷ América Latina exportó al resto del mundo música de protesta. Los músicos de América Latina actuaron en todo Europa y más allá, a menudo, aunque no exclusivamente, en el marco de los congresos de solidaridad auspiciados por los soviéticos. Tras el derrocamiento de los regímenes democráticos en América Latina, muchos músicos prominentes —artistas de rock de vanguardia que conformaron la Tropicalia brasileña hasta los grupos de neofolclore como los Inti Illimani de Chile— se establecieron en las capitales europeas. Ante la facilidad con que la música tuvo difusión nos permite preguntarnos cómo influyeron sus experiencias en el extranjero,

que tuvo con la TL funcionó como un importante estímulo para comenzar a comprender la complejidad del campo religioso en América Latina y la diversidad de problemáticas que la región atravesaba.

2.2. El primer contacto con América Latina

Concluido su máster en Columbia, Bastian pasó tres meses en 1972 cerca de la ciudad de Abiquiu, Nuevo México, en una estancia de retiro en la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos. Esta experiencia fue importante para su formación, pues ahí pudo descubrir de primera mano parte de la cultura latina llevada por los migrantes mexicanos, así como las tradiciones de los pueblos nativos que conoció en el lugar. Así mismo, la biblioteca que había dentro del rancho le permitió a Bastian entrar en contacto con literatura local, pero aun inquieto por conocer América Latina al finalizar su retiro decidió descubrirla por cuenta propia. Fue entonces que de Albuquerque viajó hacia México, Centroamérica, Colombia y Ecuador desde agosto de 1972 hasta diciembre del mismo año.²⁸

“...Y me regresé, entonces, a Suiza, a finales de 1972, con una experiencia de conocimiento práctico de lo que es América Latina. No hablaba español. Fue un descubrimiento total: descubrí las culturas precolombinas, conocí Tikal, por ejemplo y Teotihuacán. Con esa experiencia descubrí algo que en aquel entonces no era de tan fácil acceso en Suiza.”²⁹

Sin percatarse en su momento, aquel viaje que Bastian emprendió lo ubicó dentro de su propia generación de jóvenes viajeros con el interés de ampliar sus horizontes culturales. Más aún, su viaje fue una fase de iniciación en América latina que le generó una gran atracción personal. Recorrió México, conoció San Miguel de Allende, se enteró por primera vez de la existencia del Partido Revolucionario Institucional (PRI), recorrió importantes centros arqueológicos como Teotihuacán y la cultura popular de la Ciudad de México, se dejó impresionar por el arte barroco y las fiestas patrias; y aunque no se sumergió

ya fuera de gira o en un exilio involuntario, en su propia visión del activismo y la transformación socialista. Hobsbawm, *Historia del siglo XX* ..., 2014, p. 326.

²⁸ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020.

²⁹ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020.

completamente en esa cultura debido a que aún no dominaba el español, su viaje le dejó maravillado. Después de recorrer México cruzó la frontera hacia Centroamérica, allá conoció otra realidad que le dejó perplejo.³⁰ La región centroamericana, sumida en golpes de Estado, dictaduras militares e inestabilidad económica, le sirvió como parte de su formación crítica sobre el continente, formación que bien podría decirse fue completando durante sus años que vivió en México hasta la década de 1990.³¹

Pese al entusiasmo de su recorrido por América Latina, en diciembre de 1972 Bastian tomó un vuelo desde Quito de regreso a Suiza. Al año siguiente recibió su título como Licenciado en Teología y Ciencias de la Religión con el trabajo: *“La guerre de Camisards. 1701-1703, une analyse sociohistorique”*. Antes de seguir desarrollando aspectos de la vida de Bastian vale la pena detenernos para prestar atención a la tesis de investigación que realizó en aquellos años.

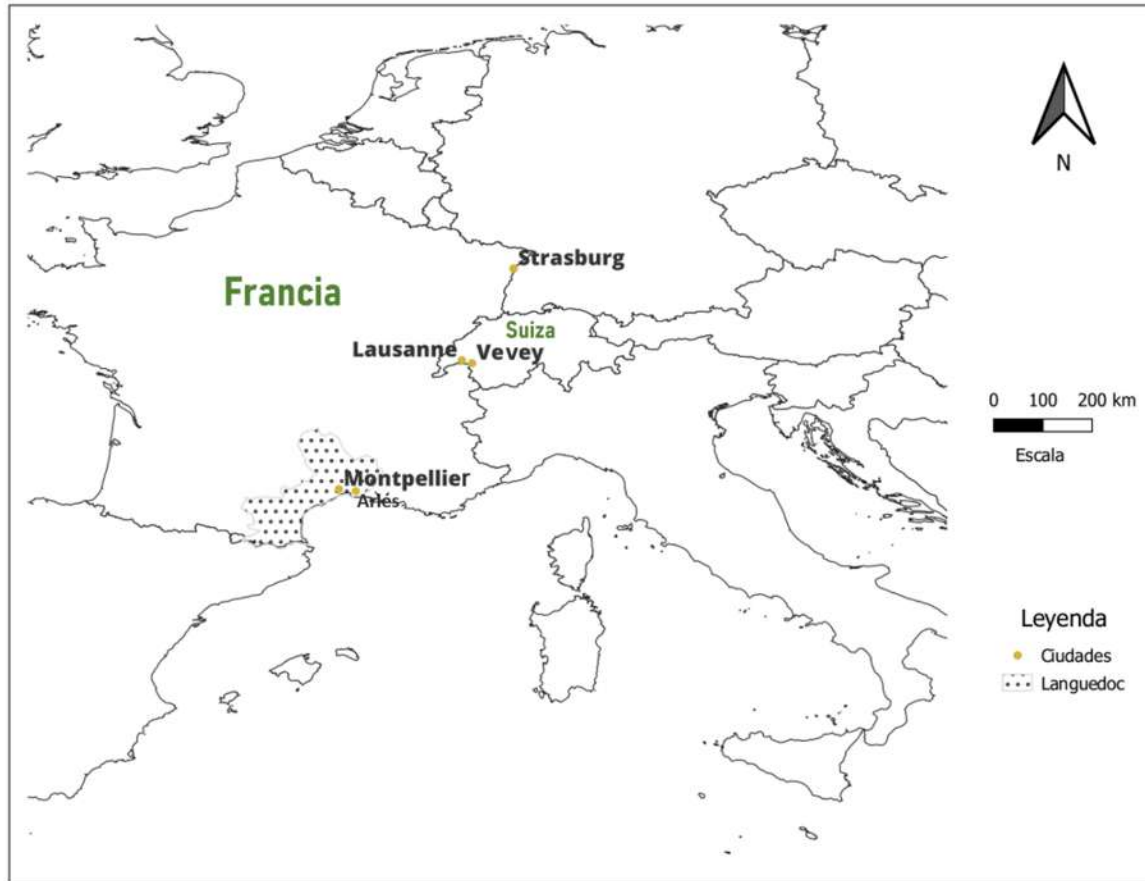
Es probable que por sus afinidades familiares y geográficas se haya interesado en profundizar sobre la Guerra de los Camisardos al momento de culminar su formación, tal como lo señala Pierre Bourdieu, el investigador forma parte del espacio que estudia, y el trabajo académico de Bastian siempre estará marcado por el contexto religioso protestante tan importante en su personalidad.³² Al destacar este elemento de investigación que desarrolló en su edad universitaria proponemos una relación con el trabajo que nosotros deseamos analizar, *Los disidentes*. Por tal motivo creemos necesario sintetizar en qué consistió este evento histórico en Francia para así poder relacionarlo más adelante con su investigación futura.

³⁰ No es de sorprender que Bastian se sintiera intrigado por la situación política latinoamericana. La ola de regímenes militares de derecha empezó a inundar gran parte de Latinoamérica en los años setenta: Argentina con Juan Domingo Perón (1895- 1974); las fuerzas armadas tomaron el poder en Brasil en marzo de 1964 contra los herederos del gran líder populista brasileño: Getulio Vargas (1883- 1954). En Chile, Salvador Allende fue elegido presidente en 1970, pero en 1973 su gobierno fue desestabilizado y derrocado por un golpe militar apoyado por EU, que trajo a Chile rasgos característicos de los regímenes militares de los años setenta: ejecuciones y matanzas, grupos represivos oficiales y paraoficiales, torturas sistemáticas de prisioneros y exilio en masa de los opositores políticos. Su caudillo militar, el general Pinochet, se mantuvo como máximo dirigente durante diecisiete años. Hobsbawm, *Historia del siglo XX...*, 2014, pp. 440-441. En 1973 se disolvió el Congreso en Uruguay; en 1975 en Perú Manuel Morales tomó el poder; en 1976 cayó el gobierno nacionalista de Ecuador. Dussel, “Historia de la Iglesia...”, 1983, p. 81.

³¹ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020.

³² Bourdieu, Pierre, *Intelectuales política y poder*, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1999, p. 77.

Mapa 1
Ciudades importantes en la juventud de Jean-Pierre Bastian.



Mapa de elaboración propia con la ayuda del Dr. Juan Manuel Mendoza. Datos proporcionados por la entrevista con el Dr. Bastian.

La guerra de los Camisardos, un tema local de la historiografía francesa, fue un movimiento popular protestante que tuvo su punto más crítico entre 1702 y 1710, en una provincia del sur de Francia llamada Languedoc dentro de la gran zona montañosa de Las Cevenas, misma región donde Bastian vivió parte de su infancia. Las pugnas religiosas venían arrastrándose desde un siglo atrás, pero el verdadero conflicto se agudizó tras la revocación del Edicto de Nantes (1685), que hasta entonces permitía la libertad de conciencia y de culto a los protestantes franceses. En consecuencia, la derogación del edicto ocasionó tensiones con los nobles hugonotes durante el gobierno de Luis XIV; no obstante, éstos pudieron acordar excepciones y lograron mantener relativamente su credo religioso en privado. Por el contrario, para los camisardos, ubicados en una zona rural y alejada, la revocación del edicto además de representar la prohibición de manifestar su fe de manera

pública, generó un rechazo absoluto, ya que consideraban que atentaba directamente contra su identidad religiosa.³³

Aunado a la indignación popular, la situación social y económica de los camisardos no era alentadora: estaban aislados al vivir dentro de una zona montañosa, eran abrumadoramente pobres e iletrados, y su único modo de trabajo y alimento provenía del cultivo del campo. Encima de eso, las Cevenas fueron el destino de muchos pastores en búsqueda de refugio en la lejanía de las montañas, lo que su vez les permitió consolidar su resistencia religiosa y fomentar creencias relacionadas con olas pentecostales. No obstante, más allá de ser una revuelta espontánea y popular, los camisardos fueron un levantamiento marcado por la realidad de siglos de conflictos religiosos y por la pobreza, y aunque el movimiento fue brutalmente sofocado en 1710 la memoria oral y el sentimiento de resistencia fue preservado en la comunidad a través de las tradiciones religiosas.³⁴

De esta forma, la guerra de los camisardos resulta ser un periodo de la historia de la disidencia religiosa francesa que ha sido de interés para los historiadores de la región, pues a pesar de la ausencia de fuentes escritas la memoria oral ha permitido rescatar las historias de este periodo para los estudiosos de lo religioso como Bastian. Para nuestro autor, vincular la disidencia religiosa como una expresión de resistencia política fue importante desde sus primeros acercamientos socio-históricos del fenómeno religioso, además de que siempre consideró importante revindicar la idea del “profeta combatiente” contra un régimen totalitario que limitaba la libertad de culto. Dicho lo anterior, este acercamiento inicial nos brinda pistas de los primeros intereses del joven Bastian, pues su educación teológica fue ampliamente nutrida por disciplinas como la historia y la sociología que lo llevaron a hacer una lectura mucho más amplia del protestantismo y de la religión en general. No es aventurado, entonces, afirmar que desde sus estudios universitarios comenzó a manifestar un

³³ Laborie, L. “Who Were the Camisards?”, en: *French Studies Buletin*, vol. 32, Issue 120, otoño 2011, pp. 54-57; Monahan, W. Gregory, *Let God Arise. The War and Rebellion of the Camisards*, United Kindom, Oxford University Press, 2014; Jouhaud, Christian, “Camisards! We Were Camisards! Remembrance and the Ruining of Remembrance through the Production of Historical Absences”, en: *History and Memory*, Indiana University Press, Vol. 21, no. 1, primavera/verano 2009, pp. 5-24.

³⁴ Laborie, “Who Were the Camisards?”, 2011, p. 57; Jouhaud, “Camisards!...”, 2009, p. 19.

interés por las disidencias religiosas en contextos adversos y recuperar la memoria de personajes que él consideraba ausentes en la historia.³⁵

En otro orden de ideas, tras haber concluido la licenciatura, Bastian se ocupó como docente en colegios secundarios en Lausana. Esta temporada de trabajo no duró mucho, pues en 1975, aún con la intención de continuar con sus estudios doctorales, logrará vincularse con la Wealth Student Christian Federation (WSCF),³⁶ una organización cristiana ecuménica que hasta hoy en día concentra jóvenes universitarios con interés de tener experiencia de docencia en fuera de sus países de origen. Fue así que a través de esta organización y de los enlaces que hizo en Nueva York Bastian logró obtener una beca para un *Frontier Intership Program* en México.³⁷

Este compromiso, que inicialmente iba a durar solo dos años, era una beca para moverse a algún país fuera de Europa para impartir labores docentes. Debido al gran alcance que la WSCF tuvo, Bastian logró establecer un contacto con un programa en la Ciudad de México ligado al Instituto Internacional de Estudios Superiores de la Comunidad Teológica de México (IIESCTM) que buscaba a algún joven maestro que quisiera enseñar sociología e historia. Al poco tiempo, en 1975 Bastian regresó a México, esta vez acompañado de Danielle Vuille, su esposa con la que se casó en 1976; y lo que originalmente empezó siendo una estancia de dos años terminó siendo un segundo hogar hasta entrada la década de 1990.³⁸

³⁵ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020.

³⁶ La Wealth Student Christian Federation (WSCF) es una organización ecuménica que estudianes de América del Norte y Europa. Fundada en 1895 en Suecia por el evangelista norteamericano John R. Mott y por el sueco Karl Fries. La WSCF tuvo un papel destacado durante y después de las guerras mundiales en su intento por mantener los lazos de comunicación entre los cristianos divididos por los nacionalismos de las guerras. Después de la década de 1960 la organización amplió sus horizontes de trabajo hacia países del Tercer Mundo con la intención de llevar a cabo acciones de solidaridad teológica y política, especialmente después de que la Teología de la Liberación cobrara fuerza y se dieran cuenta de que su actividad ya no era en las instituciones educativas, sino en las calles y en los pueblos. Hoy en día, la WSCF sigue conectando a los jóvenes cristianos alrededor del mundo.

³⁷ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020

³⁸ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020

2.3. De regreso a México. La conformación de su objeto de estudio.

Cuando Bastian regresó a México en 1975 el escenario religioso manifestaba cambios inéditos que mantenía atentos a los estudiosos. El joven sociólogo, interesado en el cambio religioso,³⁹ se sentía atraído por estudiar el incremento acelerado de las religiones protestantes, específicamente la variante pentecostal, en México. Este fenómeno no era un evento aislado, la efervescencia religiosa pentecostal había tenido un gran impacto en los países pobres —en aquel entonces conocidos como el Tercer Mundo— de Asia, África y América Latina desde principios del siglo XX y se habían vuelto bastante notorios después de la década de 1970.⁴⁰

El suceso religioso cada vez despertaba más curiosidad, pues de forma paralela al incremento de creyentes pentecostales aumentaba la militancia de ateos, sobre todo en Europa.⁴¹ Un fenómeno religioso tan complejo y diverso pasaba de igual forma en América Latina, y frente a los cambios algunos especialistas en el fenómeno religioso, provenientes de diversas partes del mundo, dedicaron sus esfuerzos en analizar el éxito de dicho fenómeno tanto en sectores urbanos como rurales. La teoría más aceptada entre los sociólogos compartía similitudes con la postura crítica que la Teología de la Liberación denunciaba

³⁹ El cambio religioso es considerado un fenómeno sociodemográfico que expresa una recomposición de los grupos de afiliación religiosa en la que una o varias denominaciones pierden miembros en beneficio de otras. Aplicado al caso de Latinoamérica, el cambio religioso se refiere a la pérdida de fieles que experimenta la iglesia católica y al consecuente aumento de protestantes o evangélicos. Hernández, “Transformaciones sociales ...”, 2005, p. 10.

⁴⁰ El movimiento protestante pentecostal tuvo un poderoso auge durante el siglo XX en el este y sureste de Asia, en amplias regiones en África, y desde luego América Latina. Cada región adoptó el pentecostalismo de forma particular, pues como ya lo hemos señalado, éste se ajusta a las culturas, tradiciones y demás aspectos sociales específicos de donde se inserta. Diversos especialistas han tratado de encontrar respuestas al gran movimiento religioso que es el pentecostalismo, y en general encontramos la coincidencia de que todos asumen que el aumento de religiones pentecostales está relacionado con los tiempos de descolonización africana, así como los conflictos guerrilleros en Asia y América Latina. Es bien sabido que fue una época en la que la violencia y los cambios agresivos propios del siglo XX generó un descenso perceptible de las viejas certezas de la vida, y se considera que llevó a buscar otras nuevas certezas que el evangelismo afirmaba haber encontrado. Hobsbawm, *Un tiempo de rupturas...*, 2013, pp. 209- 213.

⁴¹ Es llamativo que América Latina, que reúne estadísticamente cerca de la mitad de los católicos del mundo, se haya convertido progresivamente en un continente menos católico, más plural en el plano religioso y al mismo tiempo con un creciente número de ateos. Alonso, Aurelio, “Exclusión y diálogo en la confrontación de hegemonías. Notas sobre la relocalización de influencias en el campo religioso latinoamericano, en: Aurelio Alonso, *América Latina y el Caribe: Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, CLACSO, 2008, pp. 15- 40. En el plano global, para ampliar datos sobre la reducción de creyentes alrededor del globo puede revisarse a *Un tiempo de rupturas. Sociedad y cultura en el siglo XX* de Eric Hobsbawm.

desde tiempo atrás: consideraban que la pluralización religiosa en México —y en Latinoamérica— se debía principalmente a la poca respuesta de la Iglesia Católica como punto de apoyo simbólico ante el incremento de las masas sumidas en la miseria y en la incertidumbre, misma institución que no ofreció un espacio de consuelo ante la realidad que la modernidad trajo.⁴²

El contexto del cambio religioso en México intrigaba aún más a Bastian, pues a partir de los primeros resultados formales sobre el tema encontró reflexiones estimulantes entre la conexión de la efervescencia religiosa con la crisis económica y social resultado de la dependencia estructural con Estados Unidos. Desde estos primeros análisis comenzó a preguntarse si se podría corroborar dicha correlación en un escenario como el mexicano, o si en realidad los cambios sociales se debían a otros procesos de secularización similares a los que sucedían en Europa.⁴³

Como mencionábamos anteriormente, el incremento del pentecostalismo no fue exclusivo en México, en distintos países de América Latina se había observado un fenómeno similar que igualmente despertó un amplio interés entre los académicos. Este acercamiento de diversos autores fue relevante para Bastian, pues no se insertaba en un campo de investigación poco explorado. En otras regiones el estudio de los protestantismos había sido el objeto de una sociología de las religiones esbozada por el académico francés Roger Bastide. No obstante, a Bastian la parecía su acercamiento insuficiente y lineal para abordar los protestantismos latinoamericanos, pues consideraba que era necesario prestar atención al desarrollo de estas religiones con interpretaciones novedosas, pero sobre todo prestando mucha atención a las particularidades regionales que cada escenario religioso manifestaba.⁴⁴

⁴² La lógica flexible del pentecostalismo ha sido descrita por Patricia Fortuny en varias ocasiones: tiene una teología narrativa y permite una amplia participación en todos los niveles de reflexión, oración y toma de decisiones; elementos que consideran le permiten al creyente sentirse identificado con la comunidad de la iglesia. Fortuny Loret de Mola, Patricia, “El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán”, en: *Nueva Antropología. Revista de ciencias sociales*, México, COLMEX- UAM, vol. XIII, no. 45, p. 50.

⁴³ Bastian, “La construcción de un objeto de investigación: Una sociología histórica del cambio religioso en México y en América Latina”, en: Roberto Blancarte (Dir.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Secretaría de Gobernación, 1999, p. 73-75.

⁴⁴ Bastian, “La construcción de un objeto de investigación...”, 1999, p. 74.

Así pues, Bastian hizo uso de otros dos autores europeos que ya se encontraban en Latinoamérica estudiando el mismo fenómeno y que le sirvieron de precedente intelectual.⁴⁵ En 1968, el sociólogo alemán Emilio Willems había publicado *Followers of the New Faith, Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brasil and Chile*, un estudio comparativo que destacó por entender a los pentecostalismos como nuevas comunidades religiosas que ayudaban a sus miembros a adaptarse a la nueva modernidad urbana a través de valores y prácticas con sólidas estructuras institucionales.⁴⁶

En su investigación, Willems estudió a las comunidades protestantes a través de la tesis weberiana y concluyó que en ambas regiones el cambio religioso había contribuido a un proceso de modernización, pues “al combatir los vicios, el protestantismo estimulaba el trabajo duro, y en consecuencia el crecimiento de la clase media”. Asimismo, Willems fue de los primeros autores en proponer que el protestantismo en Chile y Brasil se había beneficiado por la migración del campo a la ciudad, pues siguiendo el principio de “anomia” durkhemiano⁴⁷ el migrante reaccionó a la nueva situación buscando un grupo en el cual pudiera sentir afinidad emocional y reconocimiento. Entre varias comunidades que se le presentaban al individuo migrante, el sociólogo alemán concluyó que el recién llegado a la ciudad optaba por el grupo más accesible, que en este caso era el protestantismo.⁴⁸

Junto al trabajo de Willems, Bastian también recuperó la propuesta del sociólogo francés Christian Lalive d'Épinay, que en 1968 publicó *El refugio de las masas: Estudio sociológico del protestantismo chileno*; un análisis pionero sobre los protestantismos de ese

⁴⁵ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020

⁴⁶ Hernández, “Transformaciones sociales...”, 2005, p.29.

⁴⁷ En términos generales, la “anomia”, definida por Durkheim en *La División Social del trabajo* y *El Suicidio*, es la ausencia de normas que reglamentan las relaciones entre los partícipes de la vida industrial y social. De acuerdo con Durkheim la anomia se presenta cuando los controles sociales se debilitan y las relaciones sociales pierden su fuerza para integrar y regular adecuadamente a los individuos. Estrictamente, el fenómeno de anomia es descrito por Durkheim para explicar el suicidio, pero el concepto tuvo un gran impacto en la teoría sociológica y ha sido retomado para explicar problemáticas religiosas. De acuerdo con lo anterior, el fenómeno religioso puede entenderse a través del concepto de anomia pues crean y sustentan un nuevo orden lo más pronto posible para compensar incertidumbres ocasionadas por el rápido cambio social, cultural y económico. Es por ello que se considera que el pentecostalismo que migra a zonas necesitadas ofrece un estricto moralismo, valores y certeza en un mundo de incertidumbre. Durkheim, Émile, *El suicidio. Un estudio de sociología*, 2ª edición, Madrid, Ediciones Akal, 2012, p. 237; López Fernández, María del Pilar, “El concepto de anomia de Durkheim y las aportaciones teóricas posteriores”, en: *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales*, México, vol. IV, núm. 8, julio-diciembre 2009, pp. 130-147.

⁴⁸ Willems, Emilio, “Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile”, en: *Hispanic American Historical Review*, no. 1, noviembre 1968, p. 180.

país a partir de la tesis weberiana. Para d'Epinay fue importante destacar que las comunidades pentecostales en Chile se habían desarrollado por la migración del campo a la ciudad y que funcionaron como un refugio contra los deberes y las exigencias que la modernidad impuso a los viejos esquemas sociales. Sin embargo, contrario a la postura de Willems, d'Epinay rechaza la idea de que las comunidades pentecostales hayan sido espacios igualitarios, por el contrario, las considera comunidades paternalistas y autoritarias con sus congregantes. Es decir, no ve tendencias modernizadoras en el pentecostalismo; las entiende como empresas conservadoras y temerosas al cambio.⁴⁹

El debate sobre las interpretaciones de los diversos papeles que los protestantismos desempeñaron en América Latina será imprescindible para la construcción de los temas de estudio de Bastian, pues no solo le permitió partir desde una tipología útil para interpretar los protestantismos en México, sino que además autores como Willems y d'Epinay le permitieron estar en constante diálogo con la teoría sociológica que le ayudó reconstruir la génesis del protestantismo en México.⁵⁰

De forma paralela, además de las lecturas que le sirvieron como plataforma para conocer a profundidad sobre el fenómeno religioso latinoamericano, siguió enseñando en el Instituto Internacional de Estudios Superiores de la Comunidad Teológica de México y continuó cultivando sus relaciones sociales e intelectuales en el medio académico y religioso en el que se movía. Mientras más tiempo pasaba en México, y mientras más profundizaba en el campo religioso mexicano entraba en mayor conciencia que su formación sobre México y América Latina debía de tomar un rumbo más serio. Así, en el mismo año de 1975 —aconsejado por algunos colegas franceses que frecuentaba en la embajada francesa, entre ellos Aubert Ravenorov, un profesor que enseñaba en la Sorbona— decidió inscribirse al diplomado en el Instituto de Altos Estudios de América Latina (IHEAL) de la Sorbona III, París, con la pretensión de consolidar sus conocimientos sobre el continente y poder así construir un tema de investigación de doctorado. De esta forma fue que entre 1975 y 1976

⁴⁹ Hernández, , “Transformaciones sociales...”, 2005, pp. 29-30.

⁵⁰ Bastian, “La construcción de un objeto de investigación...”, 1999b, pp. 76-80.

Bastian alternará su tiempo para estudiar en Altos Estudios y seguir enseñado sociología e historia en México.⁵¹

Recordemos que para aquel entonces la Escuela de Altos Estudios gozaba de un importante prestigio internacional, pues era la institución académica donde notables profesores, exiliados e intelectuales se daban cita para discutir sobre América Latina. Además, había un contexto político detrás que favorecía el intercambio intelectual entre ambas regiones: el gobierno francés estaba seriamente interesado en reforzar los vínculos diplomáticos, parlamentarios y económicos con la región, y por lo tanto aprovechó la mirada favorecedora que se obtuvo después de la gira internacional del presidente Charles de Gaulle para hacer intercambios académicos, pues el sentimiento antiimperialista estadounidense seguía pesando dentro de Latinoamérica.⁵²

Por otra parte, el IHEAL funcionó como un espacio donde los intelectuales del momento podían discutir los temas de mayor relevancia cultural, política y social que ocurrían en América Latina. Como lo hemos mencionado líneas atrás, era el tiempo en que la Teología de la Liberación estaba en auge y la discusión religiosa había cruzado el Atlántico. Dentro de las aulas de Altos Estudios se encontraban teólogos como Pablo Richard Guzmán, uno de los fundadores de “Cristianos para el Socialismo”; también en aquellos días

⁵¹ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020

⁵² Latinoamérica fue una región que despertó mucho interés intelectual desde principios del siglo XX, desde entonces se fundaron diversos institutos alrededor del mundo para estudiar al subcontinente, pero entre las décadas de 1960 y 1970 hubo un notorio incremento de espacios creados para su estudio exclusivo: la Universidad Libre de Berlín, que creó en 1970 el Instituto de Estudios Latinoamericanos (LAI) y el Instituto Iberoamericano (1930). Así mismo, la Sorbona fundó en 1954 el Instituto de Altos Estudios de América Latina (IHEAL), aulas que años después serán un espacio de estudio para Bastian. Por otro lado, en Inglaterra también vemos la aparición de otros centros de estudios por las mismas fechas: el Centre of Latin American Studies abrió en 1969 en la Universidad de Cambridge, así como el Latin American Center de Oxford, fundado en 1964. En 1961 Rusia fundó el Instituto de Latinoamérica de la Academia de Ciencias de Rusia (ILA). Razones para explicar este fenómeno de la segunda mitad del siglo XX hay varias, pero indiscutiblemente estuvo relacionado con el auge de la literatura latinoamericana. Títulos de autores como Borges, Cortázar, Sábato, Asturias, Carpentier, Vargas Llosa, José María Arguedas, Rosario Castellanos, Garcilano Ramos y más, circulaban entre las mentes interesadas en descubrir Latinoamérica. Más aún, debido a esta gran recepción que tuvieron los literatos muchos de ellos vivieron por temporadas en Europa y progresivamente fueron recibidos por las universidades para conferencias, simposios y mesas redondas. Fell, Eve-Marie, Claude Fell, “Evolución del latinoamericanismo en Francia”, en: *Revista de Crítica literaria latinoamericana*, Lima, año XVI, no.31-32, 1990, p. 313.

Émile Poulat, uno de los mayores teóricos de la laicidad y el catolicismo contemporáneo, se encontraba formando alumnos interesados en la cuestión religiosa latinoamericana.⁵³

Además del contexto religioso vinculado al desarrollo de la democracia, para el momento en que Bastian cruzó por las aulas en la Sorbona, vemos un proceso en el que hubo nuevas problemáticas en América Latina que interesaban discutirse desde una perspectiva teórico metodológica distinta. La historia de las mentalidades estaba en auge, y desde esta perspectiva se propusieron nuevos aportes teórico-metodológicos en torno al análisis del discurso que abrieron nuevas perspectivas para leer y trabajar los documentos. Otro elemento importante a considerar es que Altos Estudios se había configurado con profesores que alentaban un ejercicio pluridisciplinario como una condición necesaria para analizar Latinoamérica.⁵⁴

2.4. Los pasos de un historiador: El Colegio de México.

Al haber concluido su estancia en Altos Estudios y con las nuevas herramientas teóricas que adquirió pudo constatar que hasta ese entonces lo escrito sobre la sociología del cambio religioso no sólo era insuficiente, sino también limitado a “teorías conspiracionistas”⁵⁵ que no compartía en absoluto. En este sentido, Bastian comenzó a repasar algunas interrogantes: ¿Por qué los modelos clásicos de la sociología de la religión resultaban insuficientes para explicar la realidad de los protestantismos que él observaba?, ¿no eran más bien endógenos los factores que empujaban esos actores a alejarse del catolicismo y convertirse?, ¿lejos de vivir el proceso de conversión religiosa como una coerción extranjera, no la elaboraban ellos

⁵³ Fell y Fell, “Evolución del latinoamericanismo...”, 1990, p. 314.

⁵⁴ Huerta, Mona, “Breve retrospectiva del medio siglo del Instituto de Altos Estudios de América Latina de París”, en: *Revista del Cesla*, Varsovia-Polonia, núm. 7, 2005, p 418.

⁵⁵ Bastian siempre ha sostenido lo inverosímil de la teoría de la conspiración protestante, muy difundida por los intelectuales de la iglesia católica. La postura “de que lo protestante resultaba ser una amenaza imperialista norteamericana con los objetivos de desestabilizar la región y amenazar los valores católicos” le resultó absurda, pues siempre consideró que la expansión de protestantes en América Latina durante el siglo XIX respondió a cuestiones internas de cada país o región y no a una “conspiración yanqui” por el intento de expandir su dominio político y económico al terreno religioso. Bastian, 1999b, p. 76.

como algo suyo? De ser así, ¿en qué momento se apropiaron de una religión que hasta entonces se había asumido como extranjera?⁵⁶

Con el tiempo sus interrogantes se enfrentaron con un límite, Bastian encontró que la sociología de la religión no ayudaba del todo para entender la continuidad y la ruptura de las iglesias actuales en América Latina, sobre todo, no le ayudaba a entender la génesis de los movimientos religiosos no católicos. Fue cuando advirtió que era necesario hacer primero una historia de las disidencias religiosas en México antes que una sociología de la religión disidente en México y en América Latina. Decidió que tenía que hacer una historia de la irrupción de las primeras misiones protestantes que se abrieron camino en el siglo XIX para así poder profundizar posteriormente en las diferencias entre el protestantismo histórico y los pentecostalismos, grupos religiosos que no consideraba que compartían las mismas raíces ni liturgia.⁵⁷

A la par de la reflexión de sus intereses académicos, su vínculo permanente con el IIESCTM le permitió integrarse a labores de trabajo comunitario en distintas regiones del país, que le llevaron a conocer una realidad más completa y diversa de la sociedad mexicana. Fueron especialmente significativas las visitas que hizo en las jornadas organizadas por las iglesias metodistas en Tlaxcala y Puebla; ahí pudo conocer y conversar con ancianos que habían participado en el movimiento armado de 1910. Estos relatos le resultaron fascinantes, pues le narraron su participación como tenientes, coroneles y soldados de la Revolución, que a su vez le dejaron más preguntas que respuestas. Naturalmente, en aquel entonces comenzó a relacionar a aquellos protestantes mexicanos con los camisardos al sur de Francia. Aquella relación especulativa y aventurera, afirma Bastian, la fue puliendo con el tiempo, y que de alguna manera le inspiró a perseguir el tema de estudio que comenzó a desarrollar desde mediados de la década de 1970 a partir de su vida en México:

“Ellos tenían lo que llamaban ‘trabajo de desarrollo comunitario’ en Tlaxcala- Puebla; y yendo con ellos hacía estos sitios que estaban ligados con iglesias metodistas, descubrí este protestantismo y, descubrí ahí, los relatos de los ancianos que ahí estaban, narrándome la Revolución Mexicana, y ellos, al igual que pastores, habían sido tenientes, coroneles o soldados en la lucha revolucionaria; y, en aquel momento, yo hice un enlace especulativo, si usted quiere, del paralelismo, cierto sentido, de lo que yo había estudiado

⁵⁶ Bastian, “La construcción de un objeto de investigación...”, 1999b, p. 79.

⁵⁷ Bastian, “La construcción de un objeto de investigación...”, 1999b, p. 77.

en Lausana ,con la guerra de camisardos y estos protestantes mexicanos que me decían lo mismo. Que ellos habían sido, en cierto sentido, activos profetas de la Revolución, como los franceses habían sido profetas de la guerra de guerrillas de 1702 a 1704. Así fue una correlación que estuve llevando a cabo y que me inspiró.”⁵⁸

Para inicios de la década de 1980 Bastian había explorado el terreno religioso y había creado lazos de amistad en Ciudad de México y en algunas regiones al interior de la República. Entre sus amistades, Carmen Ramos Escandón le sugirió integrarse al programa de doctorado en el Centro de Estudios Históricos (CEH) de El Colegio de México. La decisión de optar por un doctorado en historia parecía pertinente, desde tiempo atrás tenía la intención de completar el conocimiento sociológico de las religiones con herramientas historiográficas, y este programa parecía ofrecerlo.⁵⁹

“Fue entonces, que decidí que, en lugar de trabajar sobre los pentecostalismos, tenía que trabajar sobre el lazo entre el protestantismo y la Revolución Mexicana, tomando en serio lo que decían estos campesinos-obreros en Tlaxcala-Puebla; que me parecían bastante similares a los profetas del sur de Francia, que había estudiado en mi tesis de maestría. [...] Esta formación del Colmex fue céntrica para que yo pueda profundizar en la historiografía mexicanista, y en particular, tener acceso a los intelectuales mexicanos que habían trabajado sobre el siglo XIX y el XX.”⁶⁰

Su proyecto inicial se presentó ambicioso: se propuso descubrir qué tipo de agentes y qué tipo de cultura endógena habían facilitado y respaldado el desarrollo de las sociedades protestantes en el siglo XIX. Para Bastian era necesario averiguar en qué tipo de campo religioso y social habían penetrado los protestantes y cuál había sido la posición política que adoptaron antes que tratar de abordar los pentecostalismos actuales. Así mismo, México resultaba un espacio inexplorado en cuanto a este tema de estudio a pesar del intenso y acelerado crecimiento de las religiones no católicas durante el siglo XX.⁶¹

En segundo lugar, siguiendo el interés de retomar a los protestantes desde la historia, planteó investigar desde 1872, año en que se da el establecimiento inicial de los protestantes, y culminar en 1911, fecha que simboliza el derrumbe del régimen porfirista, lo que a su vez representó el fin de un ciclo político y el inicio de una nueva crisis política. Así mismo, 1911 representaba una fecha importante por la posible correlación entre la disidencia religiosa y la

⁵⁸ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020.

⁵⁹ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020.

⁶⁰ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020.

⁶¹ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, pp. 11-21.

rebelión antiporfirista dentro del movimiento maderista. Este último planteamiento resulta ser una de las principales innovaciones de la propuesta de Bastian, no solo estaba planeando emprender una investigación sobre agentes religiosos que no parecían ser relevantes para la historia, sino que además planteaba una participación política activa durante el periodo revolucionario que ningún historiador había mirado.⁶²

Las clases y la experiencia de Bastian en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México fue central para su formación intelectual. Bajo la dirección de Josefina Z. Vázquez (quien para ese entonces era también la directora del centro), pudo aprovechar las clases y los seminarios que le permitieron formarse a profundidad en la historiografía mexicana, sobre todo en la historiografía de la Revolución, que para ese momento estaba en uno de sus momentos más productivos.⁶³

A nivel personal, El Colegio de México le dejó importantes amistades con sus compañeros de generación: desde 1981 hasta 1984 compartió las aulas con Pedro Miguel Santoni Rodríguez, Reynaldo Sordo Cedeño y Manuel Ceballos Ramírez. Especialmente con el último estableció una amistad que perdurará por años, pues ambos compartieron el interés por investigar temas religiosos que fueron considerados controversiales en su momento. Del lado católico, la mayoría de los estudios históricos se remitían a examinar las instituciones desde una postura un tanto conservadora, de ahí que la aportación de Manuel Ceballos⁶⁴ haya roto con tópicos comunes y haya renovado la mirada sobre los actores religiosos católicos en el Porfiriato, así lo señaló Bastian durante la entrevista:

“...él y yo [Manuel Ceballos] éramos estudiantes que optábamos por campos que nadie había realmente trabajado. Del lado católico había muchos estudios, pero del lado del

⁶² Bastian, Jean- Pierre, “Las sociedades protestantes en México 1872- 1911: un liberalismo radical de oposición al porfirismo y de participación en la revolución maderista.”, Tesis de Doctorado, México, El Colegio de México, 1987.

⁶³ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020.

⁶⁴ El profesor Manuel Ceballos Ramírez (1947- Nuevo Laredo Tamaulipas) es un destacado investigador del catolicismo social del México del siglo XIX y principios del XX. Así mismo, por sus orígenes norteros, ha llevado a cabo importantes investigaciones sobre la conformación histórica del noreste mexicano, así como algunos estudios de la religión católica al norte del país. Entre sus publicaciones destaca su investigación de doctorado titulada *El catolicismo social: un tercero en discordia, 'Rerum Novarum', la 'cuestión social' y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*.

protestantismo nada. Entonces, mi tema de investigación era percibido como algo como arriesgado, sin mayor relieve, que quizá podía aportar algo, pero no se sabía...”⁶⁵

En cuanto a la propuesta inicial de Bastian, éste no solo proponía recuperar actores protestantes “desde abajo”, además tenía la intención de trabajar una minoría religiosa que históricamente había sido olvidada. Naturalmente, en un inicio la investigación fue percibida como arriesgada o con poco relieve, los protestantismos no habían sido un tema recurrente, en la historiografía mexicana.⁶⁶

A la par, las clases que recibió en el CEH fueron determinantes para su formación como historiador. El seminario sobre el Porfiriato que la doctora Clara E. Lida dirigió le permitió adentrarse a profundidad en un periodo político importante de la historia de México, además de que su relación con la profesora le sirvió para establecer una comunicación intelectual y publicar en más de una ocasión en la revista *Historia Mexicana*.⁶⁷ Otra profesora que dejó huella en su formación fue la doctora Alicia Hernández Chávez, sus seminarios fueron de vital importancia para ahondar más en la historia social de la religión en México, específicamente sobre el cristianismo.⁶⁸

Al esfuerzo de las profesoras se le sumaron las pláticas que le guiaron en la construcción de su investigación con Jean Meyer, quien para ese entonces impartía algunos de sus seminarios en las aulas de El Colegio de México y ya había publicado el libro *La Cristiada* (1974). Otros profesores importantes que rodearon la educación de Bastian, y que coinciden por pertenecer al grupo de historiadores que reinterpretan la historia de la Revolución Mexicana, fueron Anne Staples, Soledad Loaeza, y Marta Elena Negrete. Así mismo Jan Bazat y Moisés González Navarro, autores que dedicaron sus esfuerzos a estudiar aspectos regionales del conflicto armado, le abrieron la mirada a Bastian para forjar una investigación con una perspectiva regional de los actores protestantes que participaron en la Revolución.⁶⁹

⁶⁵ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020.

⁶⁶ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020.

⁶⁷ Lida, Clara E., “Recuerdos plurales de una breve dirección”, en: *Historia Mexicana*, México, Vol. 71, Núm. 1 (281), julio-septiembre 2021, p. 290.

⁶⁸ Bastian, “Las sociedades protestantes...”, 1987, pp. VII- VIII.

⁶⁹ Bastian, “Las sociedades protestantes...” 1987, pp. VII- VIII.

Nuestro interés por abordar a los profesores de Bastian reside en la recuperación del tipo de enseñanzas que pudieron incidir en su formación, más que solo enumerarlos por su trayectoria. La relevancia de algunos de estos historiadores yace en las pistas que ofrecen sobre el contexto historiográfico y académico al que se insertó al inicio de la década de 1980. Es fundamental que precisemos que el revisionismo de la Revolución Mexicana estaba en boga dentro de la academia mexicana, y especialmente el Centro de Estudios Históricos albergó un importante grupo de académicos que se entregaron a la tarea de reinterpretar la historia de la Revolución, y Bastian, desde luego, no estuvo exento de la tendencia historiográfica.

2.5. Hacia el final de una época.

Para Bastian, Tlaxcala fue un lugar relevante para su investigación doctoral y por su desempeño dentro de la iglesia metodista. Después de haber concluido sus estudios de doctorado en 1984 se inscribió en el “Simposio Internacional de Investigaciones Socio-Históricas sobre Tlaxcala” organizado por Cristina Torales Pacheco y el profesor holandés de la Universidad de Leiden, Raymond Buve. El interés por llevar a cabo el congreso estaba impulsado por la Universidad Autónoma de Tlaxcala (UATx) —que apenas en la década de 1970 se había fundado— por vincularse con diversos investigadores en el resto de la República, así como del extranjero en el área de la historia y las humanidades. El esfuerzo que hicieron lo llevaron a cabo con el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, que en aquel entonces dirigía la misma Cristina Torales.⁷⁰

El evento no solo nos indica los movimientos académicos que Bastian emprendió cuando iniciaba dentro de la academia mexicana, también nos señala cómo se vinculó a la Universidad Iberoamericana en sus labores docentes desde 1985 hasta 1988, pues como nos señala la profesora Torales, fue a través de este coloquio que se llevó a cabo en la UATx que

⁷⁰ Torales, Entrevista a través de videollamada, 28 de abril de 2021.

conoció las habilidades de Bastian y de ahí su interés por invitarlo como docente al programa de la maestría en Historia que impartía la Universidad Iberoamericana.⁷¹

En el año de 1988 Bastian recibió su título como doctor en Historia por El Colegio de México, y en el mismo año finalizó sus cursos en el IIESCTM, institución que le había albergado por poco más de diez años. A partir del mismo año desempeñará sus labores docentes en la Universidad Autónoma de México- unidad Iztapalapa, en la cual fue director del área de investigación sobre historia del Estado y la sociedad en México en los siglos XIX y XX de 1989 a 1990. Es durante este periodo cuando podemos ver ya a un historiador consolidado, sus clases y sus participaciones en congresos y seminarios se van a caracterizar por el abordaje de la problemática de los protestantismos a través del lente de la historia.

Tres años más tarde, en marzo de 1993 Bastian llevará a cabo una segunda presentación de la defensa de su tesis doctoral llevada a cabo en México, pero ahora con la intención de ser habilitado para practicar la profesión en la Universidad de Estrasburgo. Este “segundo examen” le sirvió para ejercer en Francia y en Alemania como profesor. Ese mismo año Bastian pudo consolidarse como profesor de la Cátedra de la Sociología de la Religión en la Facultad de Teología Protestante, Universidad de Estrasburgo, y al año siguiente, en 1994, ya fungía como director del Centro de Sociología de las Religiones y Ética Social en la misma institución.⁷²

2.6. Algunas reflexiones para cerrar.

En este intento de *historiar al historiador* tratamos de mantener siempre presente la postura de Edward H. Carr para interpretar a Bastian como un personaje perteneciente a su época, y por lo tanto vinculado a ella por las condiciones de su existencia humana. Enfatizamos los

⁷¹ Torales, Entrevista a través de videollamada, 28 de abril de 2021.

⁷² Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020.

campos sociales y culturales que le rodearon para así poder demostrar que tanto él, como su obra, su lectura sociológica del papel de la religión en la sociedad, así como su interpretación de la historia, desprendieron de un conjunto de relaciones de pensamiento que fueron fuertemente determinadas por los escenarios que le rodearon. No es posible, pues, para nosotros aceptar la idea de que a un historiador le llegan en estado “puro” sus fuentes y sus datos y que al escribirlas se quedan en ese mismo estado, ya que ni existen, ni pueden existir de una forma pura: siempre hay una alteración al pasar por la mente de quien los recoge. De ahí que, cuando llega a nuestras manos un libro de historia, nuestro primer interés debe de ir al historiador que lo escribió, y no a los datos que contiene.⁷³

Visto de esta forma, Michel de Certeau y François Dosse nos permitieron problematizar los contextos que rodearon la construcción de *Los disidentes* y no solo abordar a Jean-Pierre Bastian como un autor aislado de sus espacios académicos. Así, pudimos observar los elementos religiosos familiares que fueron determinantes para las primeras inclinaciones intelectuales del joven Bastian, mismas que lo llevaron a interesarse por el estudio de las religiones en América Latina. Verificamos que los años que pasó en el continente le influenciaron sobre todo por el contexto político que Latinoamérica atravesaba y le sirvieron para entender a profundidad la crisis religiosa que de alguna manera se manifestó en el incremento de las iglesias pentecostales y en la Teología de la Liberación. A partir de este primer contacto que tuvo en la Union Theological Seminary fue que pudimos constatar algunas de las influencias que vemos en la postura sociológica en la obra de Bastian, autores como Peter Berger y Max Weber están implícitos en su trabajo y por tanto, nos fue de gran utilidad haber atado algunos cabos sueltos sobre su formación temprana.

Así mismo, la temporada que pasó viajando por América Latina fue un imán importante que le hizo regresar después de haberse recibido como teólogo en Lausana, pues este gusto e interés por estudiar las religiones en el continente fueron una de las razones que le hicieron quedarse por cerca de dos décadas en México.

También, tuvimos la intención de trazar los escenarios académicos que le rodearon, y marcar las relaciones que estableció en las iglesias metodistas que finalmente le ayudaron

⁷³ Carr, Edward H., *¿Qué es la historia?*, 10ª edición, España, Editorial Seix Barral, 1981, pp. 30-33.

a construir su tema de estudio. Fue fundamental para nosotros reconocer estos caminos personales, pues ayudaron a comprender por qué eligió realizar una génesis de los protestantismos históricos en la Revolución antes de una sociología de los pentecostalismos.

CAPÍTULO III. LA GEOGRAFÍA, LA PEDAGOGÍA Y LA ÉTICA PROTESTANTE EN *Los disidentes*

Para Alfonso Mendiola, los historiadores no explicamos el pasado; “explicamos observaciones sobre el pasado, explicamos el pasado sólo en la medida en que lo hemos considerado a la luz de algún tipo de descripción o especificación verbal.” En este caso, la perspectiva del autor nos permite preguntar por qué dice lo que dice el investigador del pasado, y así dejemos de creer que el pasado se expresa sin intervención de los profesionales de la historia.¹

Bajo la propuesta de Mendiola, *el narrador aparece en lo que narra*, es observable como observador, pues en la modernidad ya no existe la posibilidad de comprender la obra histórica basándonos solamente en el contenido de lo que se habla, sino que es necesario interrogar *a quien* habla para comprender lo que dice un texto. De esta manera, tras haber abordado en los apartados previos a Jean-Pierre Bastian, ahora se vuelve indispensable analizar el entramado argumental de *Los disidentes*.²

Bajo ese presupuesto procederemos a desarticular los elementos que conforman el libro, es decir, vamos a identificar los conceptos o ideas que sostienen el argumento central. Cabe aclarar desde ahora que no es de nuestro interés demostrar la validez del contenido de las fuentes o de su propuesta; lo que nos interesa es tratar de revelar la estructura de *Los disidentes*. Nos centraremos en observar sus conceptos y los autores que recupera para construir su interpretación sobre el papel de las minorías religiosas durante la segunda mitad del siglo XIX y la fase armada temprana de la Revolución Mexicana.

Respecto al orden del capítulo, éste tiene la siguiente estructura: primero, expondremos los objetivos y el contenido del libro con el fin de reconocerlo y que esto nos sirva de punto de partida para elaborar el análisis. Posteriormente, expondremos los pilares

¹ Mendiola Mejía, Alfonso, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, en: *Historia y geografía*, UIA, núm. 15, 2000, p. 183.

² Mendiola, “El giro historiográfico...” 2000, p. 185.

que nosotros identificamos en *Los disidentes* para relacionarlo con los autores y líneas de pensamiento que marcaron una influencia en el argumento central. En el mismo libro encontramos ideas claves que hemos decidido entender como *ejes temáticos* y que desde nuestro punto de vista sostienen la obra. Nos referimos a la “geografía protestante”, a la “pedagogía liberal”, a la “ética protestante”, y a las “sociedades de ideas”.

3.1. El contenido de *Los disidentes*.

Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México (1872- 1911) fue la investigación que Bastian desarrolló durante sus años como estudiante de El Colegio de México, no obstante, su interés por comprender la historia de revolucionarios protestantes distribuidos en el país fue un proyecto que le inspiró desde que llegó a vivir a México en 1975.³ Producto de años de trabajo de archivo, de una extensa realización de entrevistas, y de la recuperación de la memoria oral de diversos protestantes ex combatientes de la Revolución Mexicana es que Bastian logra construir otra historia de la Revolución a partir de las experiencias de disidentes políticos y religiosos.

El libro cuenta con siete capítulos, una conclusión, dos anexos con gráficas, cuadros y datos precisos sobre oficiales protestantes que se unieron al conflicto armado. También, anexa información sobre los edificios católicos concedidos, alquilados o vendidos a sociedades protestantes; de la misma manera cuenta con estadísticas de la membresía protestante que abarcan el periodo de 1872 a 1911 en los Estados de la República. A esto se le suma un detallado esquema de las escuelas secundarias, preparatorias, normales y teológicas protestantes.

Su objeto de estudio son 5 de las 17 sociedades misioneras metodistas y presbiterianas entre 1872 a 1911, las cuales retoma por reunir a más de la mitad de los protestantes mexicanos a través de sus redes escolares y a través de su actividad de prensa. El mismo autor las enumera en el siguiente orden: 1) La Junta Americana de los Comisionados para las Misiones Extranjeras de la Iglesia Congregacional; 2) La Sociedad Misionera de la Iglesia

³ Bastian, Entrevista a través de videollamada, 08 de octubre de 2020

Presbiteriana del Norte (EU); 3) La Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur; 4) La Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal del Norte; 5) La Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Presbiteriana del Sur.⁴

Si bien es cierto que los presbiterianos y metodistas provenían de dos tradiciones teológicas antagónicas,⁵ Bastian señala que en Estados Unidos sus diferencias parecieron haberse borrado y reconciliado ante los *revivals*. De esta manera, ambas religiones enfatizaron un estilo de vida ético y práctico cristiano que dictó valores como la abstención de tomar bebidas embriagantes, de fumar, de bailar; el respeto al descanso dominical, la defensa del matrimonio civil y el rechazo de todo tipo de juegos y de toda actividad licenciosa. Al mismo tiempo, promovieron el acento en la conversión individual, además de las prácticas de buenas obras morales como condición para obtener la salvación.⁶

Esta ética será para el autor uno de los elementos que llevarán a que ideológicamente, algunos protestantes se unan a los movimientos liberales políticos durante el Porfiriato y a la revolución maderista posteriormente. Más aún, Bastian pretende estudiar a lo largo de *Los disidentes* el papel que tiene la ideología protestante en las razones políticas que motivaron al levantamiento maderista. Así como verificar la posible correlación entre la disidencia religiosa y la rebelión antiporfirista. Encontramos a lo largo de la lectura de *Los disidentes* un esfuerzo constante en demostrar que el protestantismo estuvo de alguna manera dentro del proceso directo de la evolución del antiguo régimen a la modernidad —términos retomará de la propuesta de François-Xavier Guerra al momento de analizar las independencias latinoamericanas—, pues las congregaciones protestantes, así como las logias masónicas o las sociedades espiritistas, ofrecieron durante el Porfiriato espacios de asociación portadores de representaciones y valores nuevos, por no decir modernos. Trata de demostrar que existió una relación entre la difusión de nuevas formas de asociación en el levantamiento maderista de 1911.⁷

⁴ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, pp. 12- 13.

⁵ Los presbiterianos ponían el acento en la predestinación del individuo y en la imposibilidad de éste de elegir o asegurar su destino (calvinismo). Los metodistas afirmaban la posibilidad de la participación activa del creyente en su salvación y de su contribución a la perfección moral individual (wesleyanismo). Bastian, 1989, *Los disidentes...*, pp. 13-14

⁶ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 14.

⁷ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, pp. 14- 18

El primer capítulo lleva por título *Liberalismo y disidencia religiosa, 1857- 1872* y en el examina la posición asumida por los liberales juaristas respecto al problema social que implicaba la hegemonía de la religión católica, y las estrategias políticas que emplearon para tratar de debilitar el poder de la misma institución. Si analizamos el capítulo en conjunto resaltan tres ideas generales.

Para comenzar, Bastian encuentra necesario resumir el clima del debate religioso y político sobre la tolerancia religiosa, pues a mitad del siglo XIX era notable la resistencia de la sociedad mexicana a la entrada de religiones además de la católica. A pesar de que México era ya una República liberal, la Constitución de 1824 seguía resguardando a la religión católica como la única permitida en el país. No era sencillo para la sociedad mexicana dejar atrás tres siglos de colonia; las fuertes campañas del Santo Oficio por suprimir cualquier línea de pensamiento fuera de la católica resultaron de alguna manera exitosas.⁸

En segundo lugar, las resistencias hacia la tolerancia religiosa fueron justificadas bajo el argumento de que la “unidad del pueblo mexicano provenía en mayor o en menor medida del catolicismo”. De forma que la tolerancia no solo afectaba a las instituciones políticas, sino que además trastocaba los pilares sociales.⁹ La sola idea de permitir la entrada de extranjeros que introdujeran ideas y valores religiosos ajenos a la catolicidad mexicana resultaba amenazante.¹⁰

La polémica discusión sobre la tolerancia religiosa la rescata Bastian a través de las reflexiones de José María Luis Mora y Matías Romero, personajes que, desde la perspectiva del autor, mostraron interés por la migración de extranjeros y protestantes con el fin de “modernizar” al pueblo y sus creencias religiosas.¹¹ Definitivamente no fue una lucha sencilla, no era fácil asumirse abiertamente como protestante o vincularse con alguna asociación liberal radical que cuestionara dogmas tradicionales.

Pese al triunfo de Juárez, las Reformas Liberales encontraron gran resistencia, ya sea por la precaria condición política del momento, por la inquebrantable cohesión y estructura que

⁸ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, pp. 25-26.

⁹ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 38.

¹⁰ Monsiváis, *El estado laico...*, 2008, p. 44.

¹¹ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 27 y p. 38.

proporcionaba la Iglesia Católica, o quizá por el simple hecho de la sociedad mexicana era profundamente católica y no era sencillo que se abriera a nuevas religiones. No obstante, Bastian encuentra en el gobierno juarista las primeras intenciones formales por introducir grupos religiosos extranjeros.¹²

Este debate sobre la apertura religiosa le sirve al autor de *Los disidentes* para hacer un recuento de los primeros esfuerzos dispersos de algunos ex curas católicos por asociarse en grupos de resistencia religiosa, y algunas otras iniciativas aisladas a lo largo del país por tratar de vincularse en agrupaciones disidentes. Trata de demostrar la relación entre la conformación de sociedades religiosas independientes en zonas rurales que se hayan vinculado con luchas agrarias.¹³

En el segundo capítulo *Sociedades protestantes y anticatolicismo liberal, 1872- 1870* el autor recupera la lenta expansión de iglesias protestantes dentro de la República, pese a que Juárez se mostró cada vez más tolerante con la Iglesia Católica en los últimos años de su presidencia. No obstante, su sucesor, Sebastián Lerdo de Tejada, reforzó las disposiciones constitucionales liberales y recrudeció el anticatolicismo. Encontramos que en este capítulo hay un marcado énfasis en la ética protestante que la religión practicaba, y a propósito, Bastian deja entrever la idea de los misioneros como agentes modernizadores del país a través de políticas liberales.

A pesar de que el capítulo siguiente ahonda más en la difusión territorial de las misiones protestantes, desde aquí el autor comienza a sugerir quiénes fueron los que se interesaron en la nueva religión y sobre los lugares en donde se establecieron. Finalmente, enfatiza el “anticatolicismo” como un factor detonador para unirse a otras iglesias y notamos la presencia de la tesis durkhemiana de “anomia” para explicar el aumento de creyentes protestantes en México.

Expansión y difusión de sociedades protestantes 1877- 1911 es el título del tercer capítulo. Desde nuestra perspectiva resulta ser uno de los más importantes del libro, debido a que ahí se observa con mayor precisión algunos ejemplos de la orientación teórica que va

¹² Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 35.

¹³ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 42

delineando el camino de la investigación. El propósito del capítulo está en examinar el apoyo educativo de las sociedades protestantes, así como los factores políticos, sociales y religiosos que provocaron interés por asociarse a las nacientes iglesias protestantes en determinados sectores sociales de la población. A la par, vemos una recuperación detallada de sociedades protestantes en zonas específicas del país, mismas en donde el autor trata de mostrar que hubo mejoras sociales y que éstas estuvieron relacionadas con el establecimiento de iglesias metodistas o presbiterianas.

Por otra parte, el papel de las escuelas protestantes tuvo un lugar principal dentro del desarrollo de las misiones; los centros educativos y la comunidad que generaron a su alrededor fueron espacios privilegiados. Reconocer cuál fue el proyecto educativo protestante durante el Porfiriato y demostrar cómo se diferenció de otros modelos educativos —sobre todo católicos— es el objetivo del cuarto capítulo: *Una pedagogía liberal protestante*. La pedagogía que se impartía en las escuelas es un tema de particular relevancia porque pusieron el acento en “formar individuos, ciudadanos, responsables y útiles para la patria.” Se puede percibir desde la lectura que los colegios protestantes sirvieron como órganos de difusión de los valores protestantes.¹⁴

Hará uso del mapa que trazó en el capítulo anterior, ya identificó las zonas donde emergieron congregaciones protestantes, ahora esa información será útil para trazar una red de escuelas durante el Porfiriato que se establecieron en varios estados y municipios del país. Específicamente, Bastian encontrará que las escuelas se establecerán en su mayoría en zonas rurales, periferias urbanas y barrios de migrantes; todos lugares en donde se encontraba una clase social precarizada que buscaba en la educación protestante oportunidades con las que no contaban por no tener acceso a la educación de los colegios católicos. Entonces, estos pocos colegios protestantes se abrirán como una tercera opción para aquellos con el interés de ampliar un poco más su educación.

A partir del quinto capítulo, *La oposición protestante a la política de conciliación, 1877-1900*, veremos cómo el argumento del libro se encamina a demostrar la participación política de actores protestantes en el movimiento revolucionario. Específicamente, en este capítulo

¹⁴ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 143.

el autor relata las dificultades y protestas sociales que se vivieron durante el Porfiriato. Identificamos un particular énfasis en resaltar la política de conciliación del régimen con la Iglesia Católica, esto debido al plan político porfirista en el que la pacificación del país fue materia urgente para echar a andar el proyecto económico.

Dentro de este contexto político porfirista, Bastian encuentra a las sociedades protestantes como representantes de un “pequeño nido de rebeldes” o disidentes opositores a la política de conciliación, pues para ellos significaba “un retroceso para las misiones, así lo afirma el historiador francés:

“Las sociedades protestantes fortalecían el liberalismo rural y eran portadoras de una pedagogía liberal radical. Así mismo rechazaron la política de conciliación con la Iglesia Católica, denunciaron la violación de los principios constitucionales en materia de sufragio y elecciones por Díaz”.¹⁵

Es bien sabido que existió una “relajación” de las Leyes de Reforma, Díaz impuso un orden que le permitió la permanencia de la dictadura y la Iglesia Católica consiguió un *modus vivendi* gracias a la aplicación laxa de las mismas leyes.¹⁶ Ciertamente, el acuerdo con la Iglesia aumentó las tensiones, las represiones y la violencia ejercida contra protestantes, pues ahora con mayor facilidad la Iglesia Católica trató de retomar lugares donde habían misiones protestantes.

La alianza con la prensa es otro elemento que destaca en el capítulo porque siempre fue pensaba dentro de las organizaciones protestantes como una herramienta eficaz para promover sus valores religiosos y emitir opiniones políticas, a veces para aprobar a los gobiernos liberales, en otras ocasiones para denunciar los abusos del gobierno y de la Iglesia Católica. Desde la postura del autor, durante la política de conciliación del Porfiriato, la prensa protestante independiente fue una de las herramientas principales para denunciar el régimen y ejercer una crítica hacia éste.¹⁷

¹⁵ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, pp. 174- 175.

¹⁶ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 179.

¹⁷ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 186.

La prensa no solo funcionó como espacio de denuncia, sino que propagó en los liberales, masones y protestantes una sensación de acompañamiento en su pensamiento político, lo que a su vez posibilitó que “las sociedades protestantes se perfilaran como un espacio de crítica activa del régimen liberal”, es decir, que funcionaran como clubes o sociedades de pensamiento.¹⁸

En el sexto capítulo, *Las sociedades protestantes entre el magonismo y maderismo, 1900-1910* Bastian reconstruye los debates y la participación de protestantes dentro del movimiento maderista. Aquí hace un especial énfasis en la creación de clubes liberales de resistencia política en San Luis Potosí, lugar en donde algunos protestantes se unieron a los clubes y ayudaron a formar un frente anticatólico. Para Bastian, la conformación de clubes liberales está íntimamente relacionada con una reacción a los abusos de la Iglesia Católica.

Es crucial este periodo para demostrar el papel de los protestantes durante la Revolución maderista, pues Bastian afirma que el llamamiento de los liberales potosinos encontró gran eco en las sociedades protestantes. Así mismo, le parece muy representativo que de los cincuenta clubes liberales en San Luis Potosí, por lo menos treinta y ocho procedieran de poblaciones donde existían asociaciones protestantes.¹⁹ Sin afirmarlo textualmente, Bastian va construyendo el argumento con el que trata de demostrar que existe una relación entre levantamiento armado con el pensamiento disidente liberal y “moderno” de las sociedades protestantes.

Bajo la pretensión de “ilustrar” al pueblo y de encontrar remedio a sus males es que los intelectuales protestantes se unen a los clubes potosinos. Es relevante indicar que Bastian no abandona la oportunidad para mencionar el origen social de estos personajes, pues todos —o casi todos— pertenecían a una clase media o baja, eran de origen rural, y, según el autor, tenían aspiraciones políticas y sociales vinculadas con su posición de maestros o pastores.²⁰

Finalmente, Bastian llega a su último capítulo, *Los protestantes en la revolución maderista*. Aquí trata de demostrar el papel de los grupos protestantes dentro del movimiento maderista, pues ahí encontraron eco sus denuncias y peticiones que venían haciendo desde

¹⁸ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 193.

¹⁹ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 218.

²⁰ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 221.

tiempo atrás. Además de que subraya la tendencia que confirma que en las regiones de tradición liberal hay un mayor desarrollo de misiones e iglesias protestantes, y que a la larga se suman a la revolución maderista. Desde su perspectiva, la respuesta a la revolución maderista correspondió, en una buena parte, a los espacios geográficos en los que a lo largo de Porfiriato se diseminaron o centraron esas sociedades modernas, forjadoras de un pueblo nuevo que aspiraba al goce de sus derechos cívicos desde hacía muchos años.

3.2. Geografía protestante.

En la búsqueda de lograr los propósitos de esta investigación hemos decidido analizar *Los disidentes* bajo un orden distinto al capitulado del libro, creemos que bajo nuestra propia estructura podremos exponer de manera más clara la tesis central y describir la obra, pero, sobre todo, entender cómo fue construida. Adelantamos desde ahora que la interpretación historiográfica que proponemos es producto de una serie de lecturas específicas que pretenden construir una aproximación general a la obra, y por tanto puede estar sujeta a futuros análisis, debates o reinterpretaciones más detallados.

Aclarado lo anterior, el primer eje temático que someteremos a análisis será el que denominamos como *geografía protestante* debido a que la migración y difusión al interior de la República impulsada por las misiones estadounidenses fue el primer paso decisivo que llevaron a cabo después de 1870, momento en que fue decretada la libertad de cultos en México.²¹ De esta manera, estudiar la distribución geográfica y el subsecuente desarrollo de las misiones fue uno de los objetivos en *Los disidentes*.

Con el interés de rastrear la heterogeneidad religiosa el autor esboza un mapa que hace visible la distribución de los protestantes dentro de la República desde finales del siglo XIX y hasta principios del XX. De alguna manera, este mapa ayuda a sustentar parte del argumento del libro, y contribuye a consolidar su propuesta en la que vincula la participación

²¹ Fuentes, “Los estudiantes del Instituto Metodista ...”, 1999, 124.

protestante con los levantamientos revolucionarios de 1910. Sobre este punto ahondaremos más a profundidad conforme vayamos desarrollando el contenido de la obra.

Al tratar de rastrear el espacio geográfico de comunidades y asentamientos protestantes, Bastian recurrió a diversos autores para reconstruir el contexto geográfico, político y social. En primer lugar retoma a Luis González y González²² con el texto que forma parte de la ya clásica *Historia general de México*, que ha editado en varias ocasiones El Colegio de México. Así, también, con la ayuda del estudio de Daniel Cosío Villegas, Bastian logró reconstruir el contexto político y social de la segunda mitad del siglo XIX, tan necesario para entender a mayor profundidad la distribución de protestantes dentro de un país que protagonizaba una lucha por implementar una nueva política liberal.

Más adelante observamos otra lectura que dejó huella para construir la distribución espacial protestante. En este caso, es notable la recuperación que hace del estudio dirigido por Friedrich Katz: *Porfirio Díaz frente al descontento popular* (1986) para señalar la división territorial que se ha recuperado en otros textos, pero ahora marcada por la premisa de las iglesias protestantes. En segundo lugar, la reconstrucción que hacen varios autores en el libro coordinado por Katz sobre la situación que diariamente vivían las personas que habitaban y trabajaban dentro de las haciendas a Bastian le resultó muy útil para construir el crudo contexto social que se vivía, y que él argumenta como parte de las motivaciones para sumarse a las iglesias protestantes.

Para explicar la atracción y las conversiones graduales al protestantismo, el autor retoma la teoría de la “privación y desorganización social”²³ que atravesaron algunos de los

²² Gonzales y Gonzales, Luis, “El liberalismo triunfante”, en: Daniel Cosío Villegas (Coord.), *Historia general de México*, 3ª edición, México, El Colegio de México, 1981, tomo 2, pp. 898- 1015

²³ La teoría sociológica de *privación* considera que hay que entenderla como un estado en el que el individuo o un grupo aparece en desventaja en comparación con otros individuos o grupos. La idea es que las “sectas” proveen un canal a través del cual sus miembros pueden trascender su sentimiento de privación para reemplazarlo con un sentimiento de privilegio religioso. Aparentemente, la calidez de las “sectas” y sus creencias, que enfatizan un elitismo espiritual, atraen a pobres oprimidos y marginados sociales. La “desorganización social” sucede cuando se da la ausencia de normas que reglamentan las relaciones entre los participantes de la vida industrial y social. De acuerdo con Durkheim la anomia se presenta cuando los controles sociales se rompen y las relaciones sociales se constriñen. De acuerdo con ello, las sectas religiosas encuentran su función cuando crean y sustentan un nuevo orden lo más pronto posible para compensar perjuicios ocasionados por el rápido cambio social, cultural y económico. Hernández, “Transformaciones sociales...”, 2005, p. 20

trabajadores de las haciendas y habitantes de las comunidades producto de la privatización de las tierras comunales. El resultado de esta desintegración social, se vio reflejado, en parte, en el cambio de religión en algunas familias e individuos. No obstante, el protestantismo no germinó de manera homogénea, las adhesiones se dieron en áreas específicas dentro del país.

Al perderse aquella cohesión tradicional después de que sus tierras fueran adquiridas por una nueva clase dirigente, crecieron las tensiones y se agravaron las diferencias económicas y sociales.²⁴ Esta extrema situación social que se vivió, sobre todo en zonas rurales, es un tema que ha sido muy estudiado por los historiadores y en el que no ahondaremos del todo por cuestiones de espacio y objetivos. Por su parte, la contribución de Bastian fue incorporar la experiencia de los protestantismos a aquellos levantamientos sociales, pues desde la propuesta en *Los disidentes*, las terribles situaciones de vida y trabajo para los peones no fueron ignoradas por los protestantes. Más aún, la lectura sugiere que las misiones en el centro de México estuvieron convencidas de que, además de guiar al pueblo hacia su iglesia, también podrían mejorar su calidad de vida a través de valores y conductas más “modernas” que la misma religión fomentaba.²⁵

Para explicar la distribución espacial de los protestantes, Bastian los agrupa en tres grandes zonas dentro de la República: la región *Centro*, *el Golfo-Caribe* y *el Norte*. En la región *Centro*, destaca algunas zonas y municipios donde hubo mayor desarrollo de protestantes: Zitácuaro, la huasteca hidalguense y potosina, la sierra norte de Puebla y el centro-sur de Tlaxcala.²⁶ Durante el Porfiriato, estas zonas, como algunas otras, se vieron afectadas por las duras situaciones que atravesaron los trabajadores. No obstante, los indígenas que sufrieron tales injusticias no siempre lo hicieron con resignación y paciencia, en muchas ocasiones hubo levantamientos, rebeliones y resistencias agrarias.²⁷ Una de las principales aportaciones de *Los disidentes* al respecto fue demostrar el involucramiento de algunos personajes protestantes con los movimientos sociales y su participación política. Así

²⁴ Galván, Luz Elena, “Estado de México”, en: Friedrich Katz (Dir.), *Porfirio Díaz frente al descontento popular regional (1891- 1893). Antología documental*, México, Universidad Iberoamericana, 1986, p. 26.

²⁵ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 49.

²⁶ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p.89.

²⁷ Galván, “Estado de México”, 1986, pp. 26- 28.

mismo, trata de vincular asentamientos protestantes con espacios geográficos que fueron proclives al pensamiento liberal y revolucionario.

Dentro de este contexto algunos miembros de comunidades rurales e indígenas vieron atractivas las enseñanzas religiosas y las propuestas de las nuevas misiones protestantes que se acercaron. De forma gradual algunos, en búsqueda de apoyo y respuestas, comenzaron a convertirse al protestantismo. Unirse a una iglesia protestante, para Bastian, representó una forma de expresar resistencia, sobre todo hacia la Iglesia Católica, pues algunos percibían que ésta, en lugar de respaldar y solidarizarse con sus luchas y necesidades, en realidad legitimaron y perpetuaron la tiranía de la acaudalada clase hacendaria. En pocas palabras, volverse protestante desafiaba el orden establecido por la Iglesia Católica, y además de disidentes políticos los volvía disidentes religiosos. Una doble resistencia, se podría decir.²⁸

Respecto a la región del *Golfo-Caribe* no veremos el desarrollo de tantas misiones como en el Centro durante el Porfiriato debido a su relativa lejanía y escasez de población. No obstante, el autor considera que la rápida expansión económica en esta región en los últimos decenios del siglo XIX hizo que los propietarios de las plantaciones adquirieran mayores extensiones de tierras para el cultivo y la posterior exportación de café, hule, caoba y plátano. A ello se le sumó la construcción de líneas férreas, lo que agilizó la economía regional, y, a su vez, estimuló el crecimiento de los grandes latifundistas y de la burguesía comercial que monopolizaron las redes económicas.²⁹

Así como en el Centro, los cambios económicos e industriales a menudo provocaron conflictos agrarios agudos por el régimen de servidumbre que se vivió en las plantaciones. Dentro de este contexto es que Bastian considera que la rápida mutación económica de la región fue favorable para la difusión de nuevas ideologías como el pensamiento político liberal o el protestantismo.³⁰

Finalmente, Bastian agrupa la región *Norte* en los siguientes estados: Sonora, Sinaloa, Baja California, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas, Durango, San Luis Potosí,

²⁸ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 92.

²⁹ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, pp. 107-108

³⁰ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 109.

Zacatecas, Aguascalientes. Así como en la región del *Golfo-Caribe*, la construcción de la red ferroviaria va a ser clave para la difusión de los protestantismos, pues permitió que el norte, históricamente muy abandonado por su lejanía, se conectara con el resto de la República. Al mismo tiempo, la construcción de las líneas férreas favorecerá el desarrollo económico al crear inversiones en el sector minero, agrícola y ganadero.

Las migraciones fueron consecuencia al aumento de la actividad minera, y provocaron un aumento en la población. Desde la visión del historiador francés, estos cambios económicos e industriales “crearon una sociedad dinámica y precursora, con una mentalidad distinta” a la del centro del país. Estas características, más el abandono de la Iglesia Católica permitieron la entrada de misiones protestantes con mayor libertad desde finales del siglo XIX.³¹

En suma, podemos entender a través de la lectura que en las regiones en donde se dio una mayor conversión al protestantismo fue también un foco de levantamientos sociales previos y durante el movimiento revolucionario que inició en 1910. En este caso, el autor no llega a afirmar del todo que hay una relación entre los levantamientos sociales y el surgimiento de iglesias protestantes, pero está la sugerencia implícita dentro del argumento. Por otro lado, la desestructuración social, producto de la desamortización de tierras y propiedades comunales, alteró las viejas estructuras sociales, lo cual generó una sensación de desapego con el espacio y sus nuevas dinámicas. El vacío que provocó llevó a algunos a ver con esperanza una religión diferente que consideraba estar más sincronizada con los cambios, y que además dotaba de cierta estructura social que parecía ser tan necesaria.

Por otro lado, en la región Golfo-Caribe y en el Norte va a predominar el parcial abandono del Estado y de la Iglesia Católica, y esto será aprovechado por las misiones para comenzar sus labores de proselitismo sin tanta vigilancia por parte de las autoridades religiosas católicas. En el Centro habrá algunas zonas más propensas a las conversiones, elemento que no parece ser una coincidencia para Bastian, pues las en ellas floreció el protestantismo con tendencias al pensamiento político liberal.

³¹ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, pp. 118- 119.

Otros elementos que podemos encontrar son la expansión económica en los últimos decenios del siglo XIX, la construcción de vías de comunicación (como las líneas férreas), el dinamismo de la economía regional, y aceleración del crecimiento de los grandes latifundistas y de la burguesía comercial que monopolizaron las redes económicas. Este escenario es perfilado por Bastian como uno propenso para que protestantes se acercaran y trataran de establecerse. El proceso se menciona por igual en el resto de la República.

3.3. Pedagogía protestante

Después de migrar, asentarse y fundar sus iglesias el siguiente paso de las misiones fue la labor de difusión y educación. El acento de los protestantes estará ahora en los colegios y en la pedagogía aplicada, pues para Bastian esta formación será una parte fundamental en el pensamiento de los individuos convertidos al protestantismo, al punto de sugerir que en algunos determinará su participación política en los albores y durante el mismo proceso de la Revolución de 1910.

Respecto al eje temático de la *pedagogía protestante*, una segunda intención de Bastian fue la de analizar su proyecto educativo durante el periodo porfirista y demostrar la diferencia con otros, específicamente con el modelo de los colegios católicos y con la educación pública.³² La continuidad que tiene con la “geografía protestante” la encontramos en que el modelo educativo protestante solo puede suceder después de un asentamiento exitoso en un espacio específico, por otro lado, la relación con el siguiente tema de “la ética protestante”, radica en que fue a través de los colegios y la propagación de sus valores que un pensamiento distinto empezaría a enraizar en las mentes de los aprendices. En este caso, las escuelas tendrán un papel crucial para promover un nuevo estilo de vida apegado a los valores y principios de las iglesias protestantes.

Así pues, encontramos en *Los disidentes* que el modelo educativo —aplicado en escuelas primarias y secundarias; escuelas superiores normales y de teología— es considerado como un “vehículo” que sirvió para “forjar al individuo moderno”, pues la educación nunca fue

³² Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 144.

entendida por los mismos protestantes en el sentido acotado y escolar del término. Para los colegios protestantes fue siempre una prioridad formar “ciudadanos responsables y útiles para la patria” con una mentalidad de “individuos-ciudadanos”. Estas escuelas, afirma María Eugenia Fuentes, se caracterizaron por “proporcionar una educación acorde con los principios del liberalismo mexicano de ese momento, contrario a los valores católicos que se fomentaban dentro de sus espacios educativos.”³³

“Aunque el catolicismo también era portador de asociaciones, éstas tenían rasgos distintos a las protestantes y demás sociedades de ideas, ya que aquellas estaban integradas bajo el control del clero, defensor del principio catolicorromano de autoridad y verticalidad, mientras que las segundas eran espacios de libre aceptación o rechazo de los principios ideológicos afirmados por socios cuya participación daba a partir del principio de igualdad; y ellos implicaba modelos distintos de gestión en los social: uno autoritario, el otro, de participación.”³⁴

Así, el modelo educativo protestante es el segundo paso crucial para demostrar que aquellos que se convertían al protestantismo también resultaban beneficiados de su educación, una que considera más moderna y apta para un nuevo tipo de ciudadano que el liberalismo político requería.³⁵ Esta misma postura la podemos encontrar en reflexiones de la historiadora estadounidense, Deborah Baldwin. Para la autora, las virtudes del protestantismo ayudaron a la nueva política de México, pues los ideales morales que fomentaban permitían la concientización de la sociedad sobre los derechos individuales.³⁶

En cuanto a la locación de los establecimientos escolares, éstos se concentraron en los estados de Tlaxcala, Puebla, México, Hidalgo, Coahuila, Nuevo León, Chihuahua y Tamaulipas.³⁷ No es coincidencia que los lugares de los colegios estén en sincronía con las mismas regiones con mayores índices de protestantes que señaló Bastian anteriormente.

De acuerdo con la lectura de *Los disidentes*, veremos que los colegios se desarrollaron en áreas específicas. Por un lado, tuvieron cierto éxito en zonas rurales debido al defectuoso servicio educativo por parte del Estado, y, por otro lado, también alcanzaron espacios en

³³ Fuentes, “Los estudiantes del Instituto Metodista...”, 1999, p. 125.

³⁴ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 157.

³⁵ Convertir al individuo al protestantismo, asegura Bastian, ofrecer una oportunidad de educarse y de otorgar todo tipo de conocimientos útiles e indispensables para el individuo y para el progreso. Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 144.

³⁶ Baldwin, “Diplomacia cultural...”, 1986, p. 307; Fuentes, “Los estudiantes del Instituto...”, 1999, p. 127.

³⁷ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 148.

zonas periféricas dentro de las ciudades debido a que atrajo principalmente a las clases populares.³⁸ En cuanto a los sectores sociales que se interesaron en el modelo educativo, veremos que serán “las capas sociales en transición” como trabajadores mineros, textiles y la mano de obra asalariada, que por su frágil situación económica se sintió atraída hacia otra doctrina religiosa, y, por lo tanto, de manera indirecta, formados bajo otro modelo educativo.³⁹

En cuanto a la importancia del modelo educativo protestante, éste es desarrollado por Bastian a partir del contraste con la educación católica, que como tal no es descrita, más bien enumera algunas de sus carencias que sirven para contrastar con el protestante. A través de la lectura percibimos una impresión negativa del modelo católico, pues desde su perspectiva ésta promovía un concepto de sociedad basado en un “orden natural” —por no decir atrasado— que perpetuaba a las clases sociales de forma jerárquica y desigual. Más aún, se puede advertir la impresión de que la educación que promovía la Iglesia Católica era “anti-moderna y poco útil para la sociedad de finales del siglo XIX”. Su modelo educativo promovía el orden teocrático de la sociedad y se oponía a los valores morales que traía consigo el liberalismo. Así lo sostiene el autor:⁴⁰

“La educación teocrática de la sociedad [católica] se oponía a la concepción liberal heredada de la Revolución Francesa, para quienes la sociedad era, ante todo, un contrato social entre los individuos, unidos por un bien común. El pueblo era el soberano y el Estado debía ser el representante de la voluntad general. Los principios morales, religiosos, y sobre todo, inspirados en el liberalismo, se opusieron fuertemente a la enseñanza católica con la que competían”.⁴¹

Visto de esta manera, al contrastarlo con el modelo católico, las metas pedagógicas protestantes tendrán fines superiores porque ayudan a formar un conjunto de “miembros sanos, vigorosos, útiles, honrados y cumplidos ciudadanos”.⁴² Esta pedagogía portaba un fundamento moral cuyo origen encontraba en la naturaleza religiosa del hombre “porque la

³⁸ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 145.

³⁹ Fuentes, “Los estudiantes del Instituto Metodista...”, 1999, pp. 125- 126

⁴⁰ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 154.

⁴¹ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 155.

⁴² Una opinión similar la encontramos en las ya citadas reflexiones de Fuentes. Para la autora, La escuela metodista fomentaba el espíritu de disciplina y orden en los colegios, inculcaba el trabajo constante y sistemático y el ahorro. Los maestros “trabajaban empeñosamente” para despertar en sus alumnos el espíritu de asociación. El énfasis en la educación era producto de “un milenarismo que veía el conocimiento como elemento central en la construcción del reino de Dios en la Tierra.” Fuentes, 1999, pp. 128- 131.

limpieza del corazón, que es el origen de la rectitud de la conducta, es el fin último y supremo de la religión cristiana”.⁴³ Dicho en otras palabras, la educación protestante transmite valores de responsabilidad, progreso, honradez, eficiencia; todas con la intención de ayudar a la nueva política de mexicana liberal.⁴⁴

En definitiva, no podemos afirmar o negar como únicos los beneficios de la educación protestante sobre los modelos católicos o los fomentados en las escuelas públicas administradas por el Estado. Es claro que todavía queda mucho terreno por explorar en cuanto a la pedagogía protestante difundida en a finales del siglo XIX tanto a nivel básico como en niveles superiores, ejemplo de ello lo encontramos en las continuas investigaciones que se siguen produciendo dentro de los espacios académicos especializados. No obstante, hay elementos sobre los cuales ya podemos adelantar algunas reflexiones.

A través de *Los disidentes* se advierte un discurso que intenta realzar lo benéfica que es la educación protestante, que fomentó los valores morales y cívicos liberales que se creyeron necesarios en la época. Pero ¿qué tan exitoso fue dicho modelo educativo? Sus alcances aún pueden someterse a revisión. La lectura sugiere lo complicado que era llegar a acceder a este tipo de espacios de enseñanza, ¿en verdad llegó a todas las clases populares? La misma lectura indica que no. Bastian señala que las escuelas normales protestantes fueron privadas, por lo tanto, la proporción de egresados fue mucho menor en comparación con las normales del Estado. Preguntarse cuál fue el alcance de dichos espacios parece una duda pertinente sobre el tema, la cual, reiteramos, queda abierta a nuevos hallazgos y reinterpretaciones. El protestantismo, por otro lado, ofrecía a algunas élites liberales (rurales) un marco religioso ético que permitía elaborar una interpretación (antagónica al catolicismo) de la sociedad tradicional, considerada por ellos como “atrasada”.⁴⁵

Pese a todo ello, un elemento queda claro: la pedagogía dentro los espacios educativos protestantes fue crucial para la formación de aquellos individuos que se convirtieron al protestantismo; y ahí, como en otros espacios de convivencia, una *ética* fue difundida e inculcada

⁴³ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 160.

⁴⁴ Baldwin, “Diplomacia cultural...”, 1986, p. 307.

⁴⁵ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 167.

3.4. Ética protestante

La ética protestante y el espíritu del capitalismo es producto de una serie de ensayos que el sociólogo alemán, Max Weber, publicó de forma periódica en una revista especializada entre 1904 y 1905. Posterior a su muerte, sus ensayos fueron recolectados y publicados bajo el conocido título. A partir de entonces, y hasta la actualidad, sus reflexiones han sido materia de incesantes debates académicos entre historiadores, sociólogos, teólogos, economistas y filósofos.⁴⁶ Al respecto todavía existe mucho por discutir, pero es claro que adentrarnos en aquellos debates se aleja de nuestros objetivos. Lo que sí nos concierne es explicar los postulados de *La ética protestante* que consideramos que son relevantes en la obra de *Los disidentes*.

Antes de introducirnos en el tema, conviene hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, creemos que la lectura de Weber y de otras investigaciones que retomaron su modelo interpretativo puede resultar problemático para tratar de entender la compleja y diversa situación religiosa en América Latina. No olvidemos que *La ética protestante* es un estudio que está marcado por el horizonte espacial y temporal de la Europa de finales del siglo XIX y principios del XX. Querer trasladarlo a otras realidades como la latinoamericana, sin tomar en consideración las variables locales que pueden hacer de un fenómeno religioso tan complejo y diverso, puede hacernos caer en errores teóricos, o incluso hasta entrar en análisis eurocéntricos.

En segundo lugar, como el mismo Francisco Gil Villegas lo ha señalado, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber ha sido malinterpretada y en algunos casos estigmatizada por la mala lectura o por la falta de ella. Para evitar el mismo error nos

⁴⁶ Desde el análisis de Francisco Gil Villegas, la relación entre la ética protestante y el "espíritu" del capitalismo ha sido tan mal entendida y tan mal interpretada que cada cierto tiempo vuelve a surgir la polémica sobre la pertinencia del estudio entre los mismos académicos. Gil Villegas lo atribuye a los errores de la mala lectura, o incluso la falta de ella. Sobre esta polémica en particular, es pertinente aclarar que compartimos la postura del académico mexicano, creemos que es obligada la lectura cercana del ya clásico estudio de Max Weber para poder entender a profundidad sus reflexiones sobre la conocida ética protestante, se esté de acuerdo o no la propuesta. Gil Villegas M., Francisco, "Introducción del editor", en: *Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 9.

dimos a la tarea de acercarnos directamente al texto, y tras su lectura podemos plantear lo siguiente: el sociólogo alemán jamás afirmó que el protestantismo fuera la causa directa del capitalismo moderno, ni que la Reforma protestante precediera cronológicamente al desarrollo del mismo. Lo que sí afirma es que la ética del protestantismo *suma* al desarrollo del capitalismo, pero nunca que el capitalismo se consolida gracias al protestantismo. Weber pretendió entender el racionalismo ascético del calvinismo por tener una influencia en lo que también describe como *espíritu del capitalismo*.⁴⁷

3.4.1. La ética protestante de Weber.

A principios del siglo XX Max Weber se preguntaba por qué los países más adelantados económicamente hablando fueron los que experimentaron una revolución eclesiástica: “¿A qué se debe que fuesen los países económicamente progresivos y sus clases medias ‘burguesas’ los que no solo aceptaron esta tiranía puritana hasta entonces desconocida?”⁴⁸ En la búsqueda de respuestas, el sociólogo alemán reflexionó en torno a elementos que estuvieron al alcance de su observación y estudio.

La *educación* va a ser uno de los primeros elementos que advertirá por representar una diferencia entre católicos y protestantes. Afirma que el nivel de escolaridad es más bajo entre los católicos en comparación con los protestantes, y este factor, por lo tanto, es tomado en cuenta para entender la escasa participación católica en el mundo capitalista. Weber entiende que los católicos prefieren una educación de tipo humanista, contrario a los valores que la religión protestante fomenta. De tal manera, al examinar la diferencia entre ambas educaciones entiende uno de los aspectos por los cuales los católicos participan en menor proporción a las capas ilustradas, respecto a los protestantes.⁴⁹

⁴⁷ Weber recupera el concepto de “espíritu capitalista” del economista Werner Sombart que definió en 1902 y trata de explicar los orígenes de éste a través del análisis del ascetismo calvinista. En sus ensayos Weber encontró que aunque el sistema económico del capitalismo moderno no se originó en el ascetismo del protestantismo, su modelo de orientación y “conducción de vida” sí resultó útil para la configuración del desarrollo de dicho espíritu. Gil Villegas, “Introducción del editor”, 2011, p. 10.

⁴⁸ Weber, *La ética protestante...*, 1969, p.29

⁴⁹ Weber, *La ética protestante...*, 1969, pp. 30- 31

Otra diferencia que encuentra entre católicos y protestantes está en que el católico es más tranquilo, está dotado de un menor impulso adquisitivo, y prefiere una vida bien asegurada a cambio de obtener menores ingresos. En cambio, los protestantes prefieren una vida en “continuo peligro y exaltación” por la aspiración de una eventual adquisición de honores y riquezas, así lo afirma el sociólogo alemán: “Comer bien o dormir tranquilo, dice el refrán; pues bien, en tal caso, el protestante opta por comer bien, mientras que el católico prefiere dormir tranquilamente”.⁵⁰

Aclaradas las diferencias entre católicos y protestantes, Weber después caracteriza el “espíritu del capitalismo” para mostrar qué hace que los protestantes experimenten un mayor desarrollo económico. Desde su punto de vista, afirma que el *espíritu capitalista* existe desde mucho antes del desarrollo del capitalismo europeo-occidental, y el mismo espíritu persigue la lógica de la adquisición de más dinero, aunque evita el goce inmoderado, pero resalta que la ganancia es el fin de la vida de todo hombre, una forma de pensar acorde al mismo capitalismo.⁵¹

Así pues, el adversario del capitalismo será la *tradición*, y, por lo tanto, la mentalidad y la conducta que clasifica como *tradicionalismo*. Un ejemplo de esto lo encuentra en el momento en que el trabajador, en lugar de preferir la ganancia extraordinaria a través de un mayor esfuerzo, opta por ganar únicamente lo necesario para vivir pacíficamente. En cambio, aquellos que están dispuestos a aumentar sus ganancias después de “trabajar más”, y, por lo tanto, incrementar el salario, será aquel que proviene de un tipo de *educación* diferente, así lo afirma Weber: “Esta mentalidad ni existe naturalmente, ni puede ser creada por salarios altos ni bajos, sino que es el producto de un largo y continuado proceso educativo”.⁵²

Weber llega a un punto clave de su argumentación, y está en una *educación* pensada para que se adapte al capitalismo moderno y que forme individuos con valores que no casualmente son los que ofrecen las religiones protestantes. De ahí el éxito del capitalismo, pues éste se benefició de una actitud, de una *educación*, y de una disposición. La educación religiosa promueve la educación económica, afirma el autor, de esta manera el móvil del capitalismo

⁵⁰ Weber, *La ética protestante...*, 1969, p. 34.

⁵¹ Weber, *La ética protestante...*, 1969, p. 48.

⁵² Weber, *La ética protestante...*, 1969, p.61.

es un “espíritu” que se desarrolló por siglos y que eventualmente superó “espíritus tradicionalistas”.⁵³

En complemento con la educación que ofrece el protestantismo, se encuentra la teología calvinista. Desde esta doctrina religiosa solo un pequeño número de hombres está destinado a salvarse, así lo único que sabe el creyente es que una parte de ellos se salvará y otra se condenará.⁵⁴ Esta predestinación implica una problemática evidente: ¿cómo se distinguen los salvados de los condenados? Sencillamente no es posible distinguirlos, por lo tanto, la única manera de alcanzar a Dios, afirma el calvinismo, es de forma solitaria y a través de una vida pura.⁵⁵ La salvación solo se obtendrá a través del esfuerzo individual, precepto que en consecuencia lleva al individualismo puritano:

“El aislamiento al interior del hombre explica la actitud negativa del puritanismo ante los elementos sensibles y sentimentales de la cultura y la religiosidad subjetiva (inútiles para la salvación y fomentadores de ilusiones sentimentales), y su radical apartamiento de la civilización material es una de las raíces del individualismo desilusionado y pesimista.”⁵⁶

Pero el mundo está lleno de tentaciones y dudas, por ello la mejor arma para combatirlo es el trabajo profesional, “éste ayudará a ahuyentar la angustia”.⁵⁷ Es decir, además de la predestinación otro elemento que rescata de la teología calvinista es el de *profesión* o *trabajo*, que se entiende como el medio para alcanzar a Dios, quien en muestra de su favor les bendice a través del éxito y la riqueza. Por lo que se asume que si la riqueza personal se hizo de manera “honrada” no hay nada que temer, pues si eres rico Dios así lo quiso.⁵⁸

La valoración ética del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión, como medio ascético superior y como comprobación segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, se constituye como la más poderosa palanca de expansión de la concepción que Weber llamó *espíritu del capitalismo*.⁵⁹ De esta forma, el gran poder del ascetismo religioso pone a su disposición trabajadores sobrios, honrados, de gran resistencia

⁵³ Weber, *La ética protestante...*, 1969, pp. 62- 65.

⁵⁴ Weber, *La ética protestante...*, 1969, p. 122.

⁵⁵ Weber, *La ética protestante...*, 1969, p.136.

⁵⁶ Weber, *La ética protestante...*, 1969, p. 125.

⁵⁷ Weber, *La ética protestante...*, 1969, p. 138

⁵⁸ Weber, *La ética protestante...*, 1969, pp. 224- 225.

⁵⁹ Weber, *La ética protestante...*, 1969, pp. 244.

y lealtad para el trabajo. Además, entienden que el fin de la vida es sagrado, y como no se puede hacer nada al respecto, esto genera la seguridad de que la desigual repartición de los bienes de este mundo es obra especial de la providencia divina y que nada se puede hacer al respecto.⁶⁰

Así, conforme a lo expuesto, podemos observar que la mentalidad calvinista resulta ser afín a lo que busca el capitalismo. De esta manera, Weber considera que la cosmovisión religiosa del ascetismo intramundano de la teoría de la predestinación calvinista incide en la formación de una ética de trabajo esencialmente afín con la mentalidad económica del capitalismo, y la consecuencia de esa ética de trabajo reside en que, de manera no intencionada, genera una acumulación de capital.

3.4.2. La ética protestante en *Los disidentes*

A diferencia de los ejes temáticos anteriores, el de la ética protestante aparecerá a lo largo del discurso de *Los disidentes*, es decir, no encontraremos un capítulo o apartado específico en donde se desarrolle qué entiende el autor por *ética protestante*, sino que el análisis historiográfico nos permitirá entender cómo a través de diversos ejemplos y experiencias retomó las implicaciones de la ética protestante de Weber. Es parte de nuestras intenciones leer entre líneas e identificar en dónde está presente la influencia del pensamiento weberiano, pues todo el argumento de *Los disidentes* es un ejemplo de lo benéfico del metodismo y del presbiterianismo para el desarrollo de la modernidad, de valores modernos y de nuevas costumbres modernizadoras.

De esta manera, un estilo de vida es elogiado en *Los disidentes*, el que es propuesto y difundido por las misiones. Como lo mencionábamos en líneas anteriores, el estilo de vida ascético dentro de la tradición religiosa protestante tiene que ver con llevar a cabo una vida voluntariamente austera o sobria. Los protestantes ascéticos buscan una vida que alcance la

⁶⁰ Weber, *La ética protestante...*, 1969, p. 253.

perfección espiritual, y para lograrlo renuncian a los placeres mundanos a través de la disciplina de la mente y del cuerpo.

Para Weber, la gran aportación del calvinismo fue haber creado la necesidad de comprobar la fe a través de la vida profesional. Al tratar de alcanzar los ideales de una vida ascética en el mundo, el trabajo profesional se convirtió en la única vía para tan siquiera alcanzar la posibilidad de “salvarse”, y sin intención crearon la mentalidad de un trabajador que el mismo capitalismo moderno necesitaba. Bien lo dice el sociólogo alemán: “el trabajo profesional era el medio ascético por excelencia; Dios bendice a los suyos dándoles éxito en su trabajo”.⁶¹

A grandes rasgos, las características de un asceta se pueden sintetizar de la siguiente manera: no es un “ricachón vulgar”, afirma Weber, desaprueba la ostentación; en realidad sólo posee el sentimiento irracional de cumplir con su profesión. Rechaza la mendicidad o la pereza, puesto que ésta ofende a Dios, así mismo, el deporte, el consumo de la bebida alcohólica, el arte, las novelas, el gasto incesante y poco necesario del dinero, el teatro, las apuestas, todo ello son gustos reprobables por representar instrumentos para el goce humano que conllevan a despertar “instintos salvajes o placeres irracionales”. El goce desenfrenado que te aleja de la vida profesional es enemigo del ascetismo.⁶²

Estos elementos de la vida ascética los podemos encontrar a lo largo de la lectura de *Los disidentes*, por ejemplo, en el capítulo tercero encontramos que en el momento de expansión y difusión de las sociedades protestantes en México, pueblos como el de Miraflores se vieron beneficiados por congregaciones metodistas porque “dieron forma a un pueblo obrero”, así lo rescata Bastian desde un artículo de *El Monitor Republicano*:

“[...] Allí los obreros son sanos, robustos, y alegres, de ojos negros y mirada firme, esbeltos y morenos, dan el brazo a sus esposas que llevan con chal de listones verdes y negros, dos trenzas y túnica de lana; así es el pueblo de Miraflores: poético, sano, sobrio, trabajador, valiente, progresista, porque allí no hay manos de sobra”⁶³

⁶¹ Weber, *La ética protestante...*, 1969, p. 176

⁶² Weber, *La ética protestante...*, 1969, pp. 71 y 234- 235

⁶³ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 89.

En *Los disidentes* hay un interés por resaltar la diferencia entre aquellos hombres o comunidades en las que se asentaron congregaciones protestantes, sobre todo cuando se trata de notar la diferencia del estilo de vida y convivencia entre los conversos, pues sus principios pretendieron distinguirlos de los católicos. De esta manera, el estilo de vida ascético, que quizá no era pensando en términos literales es legible cuando se trata de hablar del tipo de trabajadores que preferían los empresarios ferrocarrileros en Aguascalientes:

“[Los empresarios ferrocarrileros] promovieron la construcción de templos y favorecieron los desplazamientos de pastores protestantes, otorgándoles descuentos, como solían hacerlo en Estados Unidos. Lo que interesaba a las empresas era la disciplina ética que fomentaban las sociedades protestantes entre los trabajadores. Tenían que reclutar ‘hombres de genuina vida de temperancia’, hombres sobrios, exactos, cumplidos y cuidadosos en el desempeño de su trabajo.”⁶⁴

Por su parte, los metodistas, además del interés de cambiar la religión de los obreros mexicanos, también quisieron intervenir en su educación, en las costumbres y en prácticas que desaprobaban, como es el caso de la congregación metodista que se estableció en Rio Blanco, Veracruz:

“Ahí, los metodistas pretendieron desterrar de los obreros la costumbre del ‘San Lunes’, al mismo tiempo que el alcohol y lograr una buena alimentación con la creación de sociedades cooperativas de consumo y ahorro. Instruirlos, establecer un periódico, el ahorro forzoso de los asociados, una biblioteca, un hospital y unos baños.”⁶⁵

Producto de la lectura de apartados como estos el protestantismo se entiende como una religión moderna —en contraste con la religión católica— que legitima el “esfuerzo individual” y las prácticas democráticas modernas. Es claro que a Bastian le interesa resaltar la cercanía que tiene el protestantismo con la modernidad, que considera necesaria para lograr una mejor sociedad en el México prerrevolucionario. Además de que el individualismo es interpretado como clave para el mismo desarrollo de la modernidad.

De acuerdo con Weber, debido a que los protestantes no saben con certeza sobre su salvación, este temor les lleva al aislamiento interior de cada uno. Como solamente la salvación ocurre a través de méritos individuales se vuelve innecesario los elementos sensibles y sentimentales de la cultura y la religiosidad subjetiva. De esta manera, su radical

⁶⁴ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 122.

⁶⁵ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 241.

apartamiento de la civilización material es una de las raíces del individualismo desilusionado y pesimista.⁶⁶

La educación tiene un valor central en la ética de Weber, sin ella, la mentalidad de los protestantes no sería pulida de acuerdo a sus valores que enaltecen la importancia del valor del trabajo y del salario. Así mismo, bien lo hemos señalado anteriormente, el éxito del capitalismo, según Weber, dependió de una cuestión de actitud, de educación y de disposición. La educación religiosa promueve la educación económica, es una característica central en las religiones protestantes.⁶⁷

El principio de que los valores y enseñanzas promovidos por los protestantes conducen a un “mejoramiento económico” lo vemos claro en los ensayos de Weber, la entrega abnegada al trabajo como único mecanismo para tan siquiera acercarse a la posibilidad de salvarse generó en sus mentes una disposición total a su profesión. En *Los disidentes* no se aprecia como tal una afirmación así de literal, pero se alcanza a notar algunos elementos que resaltan los beneficios del protestantismo y el desarrollo económico que éstos producen en los conversos:

“Franz J. Schryer ha demostrado ampliamente cómo a lo largo del Porfiriato, toda la región de Pisaflores [Hidalgo] vio florecer una economía ranchera en expansión que pasó del cultivo tradicional de la caña para la fabricación regional de aguardiente a la plantación de matas de café, que llegaba a los mercados internacionales a través de las casas comerciales de San Luis Potosí. Y fue en esa población ranchera de Pisaflores donde a partir de 1879 empezaron a surgir asociaciones religiosas protestantes, hecho inadvertido por Schryer.”⁶⁸

Otro ejemplo que hace alusión al mejoramiento económico y de la calidad de vida que provocó el protestantismo en los conversos lo encontramos en algunos indígenas metodistas en Santa Anna, Veracruz:

“Se vestían de pantalón y saco, comían carne para el consumo diario, tenía casa de pared y teja, acudían al médico, habían suprimido al brujo y se preocupaban por la instrucción de sus hijos. Esos cambios en los usos y las costumbres, signos de cierta modernidad provocada por un relativo mejoramiento económico, los volvemos a encontrar en

⁶⁶ Weber, *La ética protestante...*, 1969, p. 125.

⁶⁷ Weber, *La ética...*, 1969, p. 61

⁶⁸ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 102.

poblaciones rurales del norte del país, donde la adopción de las formas de asociación religiosas protestantes parecían corresponder al cambio.”⁶⁹

En casos como éstos, Bastian retoma experiencias concretas para demostrar el fortalecimiento de economías rancheras, como es el caso de esta población, debido al contacto de las enseñanzas de presbiterianos o metodistas en dichas localidades. Como tal no llega a señalar una relación directa, pero de alguna manera, a través de sus citas y ejemplos, sugiere de forma sutil una mejoría, ya sea en el pensamiento económico o en la economía de las poblaciones que tienen contacto con iglesias protestantes.

Bastian también retoma otro caso en Linares, Nuevo León, donde atribuye un enriquecimiento moderado gracias a la educación protestante y a su estilo de vida. Este caso lo recupera de la prensa protestante:

“Religión de minorías, religión de peones itinerantes, el protestantismo fue religión también de peones enriquecidos; como un tal Don Valentín, quien en Linares, Nuevo León, trabajó por 37 centavos diarios “como la mayoría de la clase pobre de México, pero *desde* que es protestante aprendió, entre otras cosas, la gran ventaja de alquilar su propio rancho y de ser independiente.”⁷⁰

Otro caso relevante se ve en la zona norte del país, pues se consideró como un espacio propicio para la difusión de las sociedades religiosas protestantes, su vínculo con el mejoramiento de la economía se deja entrever en la lectura de *Los disidentes*:

“El norte de México fue un terreno propicio para la difusión de las sociedades religiosas protestantes, cuya expansión en esa región del país fue paralela al desarrollo económico vinculado al ferrocarril, la minería, la agricultura comercial, la industria y el comercio. [...] El éxito relativo conocido por esas asociaciones del norte de México estuvo vinculado al cambio en el estilo de vida provocado por las transformaciones económicas.”⁷¹

Finalmente, para Bastian, los adeptos al protestantismo formaban un sector social heterogéneo en expansión que se encontraban en una situación económica precaria y sujeta a los cambios de la economía capitalista. Para él fue esa situación económica lo que explica la apertura de algunos sectores sociales a las nuevas formas de asociación, que representaron para ellos redes regionales de apoyo en las que podían experimentar una solidaridad activa y

⁶⁹ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 135.

⁷⁰ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 129.

⁷¹ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, pp. 132- 133. Las cursivas son propias.

volver a poner en práctica un liberalismo radical.⁷² No obstante, el pensamiento político liberal previo al levantamiento armado de 1910 no puede ser interpretado solamente a través de explicaciones religiosas, ya que a la par se desarrollaban discusiones de tinte político al interior de “redes de pensamiento”, cuyo análisis es indispensable tener en consideración.

Podemos decir que a lo largo de la lectura de *Los disidentes* se percibe una idea implícita de una especie de mejoramiento en el nivel y en el estilo de vida de aquellos disidentes religiosos que se acercaron a las iglesias protestantes. Al autor le interesa resaltar que ser protestante en los albores de la Revolución Mexicana era un elemento que los distingue del resto de los católicos. Nunca especifica las razones, no obstante, se puede intuir que hay una relación con la predestinación calvinista.

3.4.3. Algunas reflexiones para cerrar.

En esta primera parte del análisis de *Los disidentes* hemos descrito tres ejes temáticos que consideramos ayudan a sostener parte del argumento del libro. En primer lugar, encontramos que la geografía protestante, que le sirve para explicar la distribución de las iglesias metodistas y presbiterianas con el mayor número de feligreses en el México prerrevolucionario. Esta ubicación geográfica de Bastian hace en el libro le sirve para asociar regiones con los levantamientos revolucionarios en las etapas previas a la revolución, de ahí la importancia de describir el eje temático.

Por otro lado, a nuestra consideración, la relación que Bastian sugiere de forma sutil entre regiones con poblaciones protestantes y regiones de focos de levantamientos armados parece endeble. Más bien, nos inclinamos a considerarlo que las regiones en donde se ve un incremento de las sociedades protestantes existe una relación con el aumento de ideas liberales.

En otro orden de ideas, Bastian nos señaló en su entrevista la gran importancia que encontraba en la pedagogía protestante. Para el historiador franco-suizo dentro de los colegios y dentro de otros espacios de difusión protestante se pudo inculcar “una cultura de

⁷² Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 135.

apertura a las nuevas decisiones sociopolíticas”. En este caso coincidimos con el autor, las redes escolares que crearon las iglesias protestantes tuvieron éxito al momento de difundir sus principios de vida. Habrá que seguir atentos a las investigaciones futuras sobre el tema, porque, así como lo hemos sugerido, aún queda mucho por discutir.

A consideración propia, el tema de la influencia de la ética protestante es un elemento que da para mucho, aunque no haya una mención explícita de su influencia en *Los disidentes*. Desde nuestro punto de vista es tangible en toda la obra la influencia del pensamiento de Weber, desde el énfasis en celebrar el estilo de vida ascético por generar un “individuo-ciudadano” que se adapta mucho mejor al modelo del individuo que necesita el capitalismo de principios del siglo XX; hasta la constante mención que Bastian hace sobre el mejoramiento económico y de estilo de vida en los conversos debido al protestantismo. En este sentido, creemos que una investigación completa podría generarse sólo sobre el análisis del discurso de la ética protestante dentro de la obra de Bastian, no obstante, nuestra intención es abarcar los ejes temáticos que nosotros consideramos sostienen la obra.

CAPÍTULO IV. DE LAS SOCIEDADES DE PENSAMIENTO AL REVISIONISMO DE LA REVOLUCIÓN MEXICANA.

En el capítulo anterior hicimos una descripción de los primeros ejes temáticos que encontramos en *Los disidentes*, nos referimos a la geografía, la pedagogía y a la ética protestantes. Consideramos que los primeros ejes nos ayudaron a entender parte del trasfondo teórico-metodológico que Jean-Pierre Bastian recuperó para la construcción de su tema de estudio. Por eso mismo, en esta segunda parte del análisis nos concentraremos en ahondar en los otros dos ejes temáticos que también son centrales en el discurso de su libro: la influencia de François-Xavier Guerra, la marca que deja la historiografía francesa en *Los disidentes* que le ayudan a retomar el concepto de “sociedades de ideas”; y sobre la ubicación de la obra de Bastian dentro del revisionismo de la Revolución Mexicana.

En cuanto al orden del capítulo, primero haremos un repaso del surgimiento del revisionismo de la Revolución Francesa y el papel que desempeñó François Furet en el movimiento historiográfico. La importancia del trabajo intelectual del historiador francés la vamos a acotar hacia los elementos que influyeron en el análisis de *Los disidentes*, por eso mismo nos limitaremos a presentar lo que resulta estrictamente necesario sobre Furet y su propuesta histórica. En segundo lugar, nos concentraremos con mucho mayor detalle en la obra François-Xavier Guerra, puesto que sobre ella se apoya gran parte de la interpretación teórica e histórica de *Los disidentes*. De esta manera se establecerá un diálogo entre la obra de Jean-Pierre Bastian con la obra de Guerra.

Finalmente, hemos sugerido que *Los disidentes* de Jean- Pierre Bastian se inscribe en la tradición historiográfica revisionista de la Revolución Mexicana que estaba en auge dentro de la academia mexicana al momento de la publicación. Por ello, se analizará el revisionismo y se aportarán elementos que demuestren que Bastian hace parte del esfuerzo de repensar la Revolución Mexicana a partir de las minorías religiosas.

4.1. Sociedades de Pensamiento. De Augustin Cochin a François Furet.

Entender el contexto de producción de *Los disidentes* implica hablar del surgimiento del revisionismo de la Revolución Francesa que se dio a partir de la celebración de su bicentenario y cuya influencia se extendió por el resto de Europa y de América Latina. Los intelectuales impulsores del revisionismo francés formaron parte de eventos políticos y económicos que generaron nuevas interpretaciones históricas que influenciaron la discusión política en Francia, pero también llegaron al continente latinoamericano, región que atravesaba duros golpes de Estado y el ascenso de gobiernos autoritarios. Ante esta situación no tardaron en aparecer las relecturas de la historia que trataron de dar respuesta a los fenómenos sociales del pasado así como del presente.¹

Al respecto, un entusiasta promotor del revisionismo francés fue el historiador François Furet², quien con energía buscó construir un nuevo paradigma sobre la Revolución Francesa en el periodo anterior al bicentenario. Furet, quien a su vez retomó los ensayos póstumos de Augustin Cochin³, colocó al individuo, y en particular a las élites y a los “grandes hombres ilustrados”, como los únicos capaces de expresar las motivaciones sociales de las clases populares. Ambos autores consideraron que solo los intelectuales lograron “conducir las acciones colectivas”, ya que el pueblo, por no ser ilustrado, carecía de

¹ Aguirre C., Teresa, “El revisionismo en la historiografía reciente”, en: *Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos*, Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras, México, Volumen 3, 2011, p.39

² Nacido en 1927 dentro de una familia del sector bancario acomodada, Furet se formó durante su juventud en el Partido Comunista de posguerra en el apogeo de la Guerra Fría, pero lo abandonó en 1956. Profesor de la Universidad de Chicago y fundador importante institutos de investigación en ciencias sociales en Francia, dedicó su vida intelectual y política a repensar la evolución política de la Revolución Francesa. Es considerado como un historiador liberal anticomunista que enérgicamente criticó el pensamiento político de izquierda. En 1965 escribió una ilustrada crónica de la Revolución Francesa diseñada para un círculo de lectores generales, su estudio argumentaba que la revolución había sido “desviada” en 1792 por una serie de accidentes trágicos, destruyendo el natural orden liberal al que originalmente apuntaba, y en cambio se había inaugurado la dictadura jacobina y el Terror. Tras una larga y exitosa trayectoria académica en Europa y Estados Unidos, François Furet murió repentinamente en 1997 durante un partido de tenis. Anderson, Perry, “El pensamiento tibio: Una mirada crítica sobre la cultura Francesa”, en: *Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, año 1, no. 1, Buenos Aires- CLACSO, junio 2008, pp. 179- 234.

³ Augustin Cochin, proveniente de una familia adinerada, se formó en la escuela de archiveros en su etapa universitaria. Dedicó su breve vida intelectual a investigar sobre dos temas: la campaña electoral de Borgoña de 1789 y sobre el periodo del Terror. Falleció prematuramente en medio de la Primera Guerra en 1916, y a no ser porque Furet recuperó al parcialmente al olvidado historiador, los trabajos de Cochin hubieran permanecido en el anonimato. Furet, François, *Pensar la Revolución Francesa*, París, Ediciones Petrel, 1978, p. 209.

conciencia política. La pertenencia de las clases bajas a mundos culturales diferentes hizo difícil o nula su capacidad para la creación de reglas de sociabilidad compartidas, carecieron de autonomía para expresar e imponer sus intereses y demandas, y por eso mismo sus ideas fueron cooptadas por las élites que se consideraron capaces de crear un discurso articulado para crear una soberanía aparente.⁴

La Modernidad y el individualismo es una parte central del discurso revisionista francés, en particular en la constitución del “individuo-ciudadano”, donde la razón debería tener un sentido instrumental- pragmático y no utópico; se la iguala al libre albedrío del aquí y ahora. Otro elemento del pensamiento de Furet, y que resulta relevante, son las “sociedades de pensamiento” que igualmente retoma de Cochin. Los autores coincidieron en que las sociedades de pensamiento se originaron en la Francia prerrevolucionaria en la segunda mitad del mil setecientos, y que fueron espacios de discusión libre y permanente que constituyeron el ambiente artificial en el que se formó la nueva concepción de las leyes, del poder y del derecho liberal.⁵

Dentro de la sociedad de ideas se dio una forma de socialización cuyo principio consistió en que sus miembros debían despojarse de toda particularidad concreta y de su existencia social real. Se caracterizaron por el hecho de que cada uno de sus integrantes tenía solamente una relación con las ideas. En este sentido estas sociedades anticiparon el funcionamiento de la democracia, pues igualaron a los individuos dentro de un derecho abstracto que fue suficiente para constituirlos.⁶

Se creía que dentro de estos espacios los individuos eran iguales, que todos constituyeron un pueblo de electores que se asumieron como iguales e independientes, lo que creó las condiciones deseables para generar debates. Estos espacios fueron los ideales para Furet por ofrecer un modelo de “democracia pura”, en donde la voluntad de la colectividad fue la que posteriormente se hizo la ley.⁷

⁴ Aguirre, “El revisionismo...”, 2011, p. 46 y p. 51.

⁵ De Mattei, Roberto, “Agustín Cochin y la historiografía contrarrevolucionaria”, en: *Storia e Política*, Roma, Instituto de Estudios Históricos y Políticos de la Facultad de Ciencias Política de la Universidad de Roma, año XII, fasc 4, 1973, pp. 643.

⁶ Furet, *Pensar la Revolución Francesa*, 1978, pp. 220- 221.

⁷ Furet, *Pensar la Revolución Francesa*, 1978, pp. 223- 224.

Bajo esta propuesta, la sociedad moderna se reconstruyó a su propio modo a través de “sociabilidades políticas” fundamentadas sobre el individuo emancipado de los imaginarios correspondientes a los estamentos y las corporaciones. Furet consideró que la presencia de modelos mentales nuevos alimentados en centros, logias y cafés fue donde se creó el poder de la opinión que empezó a erigirse en una instancia moral independiente del Estado.⁸

Sin ahondar más en el tema, podemos concluir en que Furet produjo una historia atractiva para la construcción de la Francia moderna, ampliamente depurada de sus dimensiones sociales y económicas. No cabe duda de que sus reflexiones fueron exitosas dentro del mundo intelectual, y al mismo tiempo extendió sus redes de conocimiento más allá de los espacios universitarios. El historiador francés formó parte de un grupo de académicos conservadores que tuvieron una notoriedad en los años próximos al bicentenario de la Revolución Francesa. Para Perry Anderson, la canonización de François Furet lo convirtió en el historiador icónico de la historiografía liberal, su logro fue un fruto de una campaña coordinada iniciada por él y sus aliados a lo largo de décadas.⁹

4.2. La influencia de François- Xavier Guerra en *Los disidentes*.

Dentro de la misma élite intelectual francesa en la que el revisionismo se discutió, el historiador François- Xavier Guerra¹⁰, alumno del mismo Furet y de François Chevalier,

⁸ Medina Pineda, Medófilo, “En el Bicentenario: consideraciones en torno al paradigma de François- Xavier Guerra sobre las revoluciones hispánicas”, en: *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, Bogotá-Colombia, vol. 37, no. 1, enero- junio 2010, p. 158.

⁹ En 1982 Furet ayudó a crear la Fundación Saint-Simon, una alianza de intelectuales y empresarios industriales, formada para “resistir cualquier tentación socialista” en el nuevo régimen y dirigirla hacia un entendimiento más actualizado del mercado y el Estado. La fundación operaba como un *think tank* político, que le permitió tejer lazos entre académicos, funcionarios y políticos. Le permitió organizar seminarios, publicar ensayos de política; y, organizar eventos sociales con estadistas y economistas liberales. Anderson señala que Furet fue un historiador famoso y políticamente muy activo: “si bien no fue un gran historiador del calibre de Bloch o Braudel, representó una fuerza excepcional en la vida pública francesa, alcanzando una intensidad que aquellos no habían logrado. Ningún historiador moderno ha sido tan intensamente político. [...] Era un organizado institucional e ideológico sin igual. Debía aquel rol a su persona, una combinación entre lo gallardo y lo reservado.” Anderson, “El pensamiento tibio...”, 2008, pp. 200- 201.

¹⁰ Nacido en Vigo, España en 1942, fue hijo de un médico de Santiago de Compostela y de una lingüista chilena. Cursó sus estudios universitarios en Francia en historia por la Sorbona, en la que consiguió en 1965, su Diploma de Estudios Superiores de Historia. Después de varios años de investigación, en 1983 defendió su tesis doctoral “Le Mexique de l’Ancien Régime á la Révolution”; la cual posteriormente, en 1985 fue publicada en Francia y

produjo su tesis doctoral que posteriormente fue publicada en 1985: *Le Mexique de l'Ancien Régime à la Révolution*. Por su interpretación sobre la Revolución Mexicana —y posteriormente sobre las independencias y las revoluciones latinoamericanas en subsecuentes libros— ha sido reconocido por su enfoque novedoso y por su metodología que abrió nuevas posibilidades de estudio. Pese a que no son pocos los historiadores que han cuestionado la interpretación de Guerra, su obra ha ejercido una gran influencia en el mundo académico, y sus cursos, junto con sus seminarios, le aseguraron numerosos discípulos franceses, españoles y latinoamericanos.

En su trayectoria académica Guerra se dedicó a la investigación de las independencias latinoamericanas, sobre todo en el análisis de la transición del Antiguo Régimen a la Modernidad. En el caso de nuestra investigación, su obra doctoral —*México: del Antiguo Régimen a la Revolución*— será parte de nuestro análisis para entender a profundidad el planteamiento de *Los disidentes*.

Así, al revisar la obra de Guerra podemos observar que hizo uso de la tesis de Furet y la aplicó sistemáticamente a México. Intenta desempeñar para el Porfiriato y la Revolución Mexicana el mismo “papel historiográfico contrarrevolucionario” que su maestro trató de cumplir en el caso francés. Es decir, intentó derrocar la vieja interpretación revolucionaria popular, y sustituirla con otra que subraya el papel central de las élites intelectuales, librepensadoras, francmasonas liberales, que impusieron su proyecto elitista y secularizador sobre una sociedad que considerada tradicional y hostil.¹¹

La obra de Guerra encuentra el modelo teórico de las difíciles relaciones entre dos mundos para él diferentes y extraños uno al otro: un Estado moderno surgido de la Ilustración y dirigido por una pequeña minoría de ciudadanos conscientes; frente a una enorme sociedad

después traducida al español en 1988 en México. Devoto creyente católico, fue un activo miembro del *Opus Dei*, rasgo que, afirman sus colegas, nunca se interpuso con su profesionalismo académico. Su carrera intelectual se vio detenida a causa de un cáncer agresivo ante el cual perdió batalla en 2002. En el plano académico, sucedió a François Chevalier en la cátedra de la Sorbona de historia contemporánea del Mundo Ibérico y de América Latina, fue Director del Centre de Recherches d'Histoire d'Amerique Latine et du Monde Ibérique, director en el Institut des Hautes Etudes de L'Amerique Latine y miembro del Centre d'Etudes Mexicanes es Centro-ameericanes. Autor de numerosos artículos y participante de una abundante cantidad de conferencias y coloquios, en su tarea de docente impartió clases a lo largo de Europa y América Latina. Medina, “En el Bicentenario...”, 2010; Guzmán Pérez, Moisés, “François- Xavier Guerra (1942- 2002), en: *Tzintzun*, julio- diciembre 2002, no. 36, pp. 163- 164

¹¹ Knight, “Interpretaciones recientes...”, 1989b, p. 36.

tradicional y “holista”, heredada del Antiguo Régimen (colonial), incapaz de modernizarse por la gran cantidad de población indígena y campesina donde los lazos familiares y clientelares determinaban el orden del día.¹²

Para Guerra, el Antiguo Régimen junto con la Iglesia Católica representaron el enemigo número uno frente a los autores de la Constitución liberal y a la Modernidad. Las dificultades que enfrentaron las generaciones liberales con un aparato tan arraigado les llevó a reivindicar la soberanía popular y tuvieron que proclamarse como “el pueblo” y gobernar por la vía autoritaria, a la manera de los jacobinos de la Revolución Francesa. Al igual que estos últimos, los hombres de poder habían surgido de las “sociedades de pensamiento”, de las logias masónicas y de los clubes; espacios de ciudadanos conscientes de sus derechos individuales, en ruptura total con los antiguos cuerpos tradicionales.¹³

Influenciado por las lecturas de sus profesores franceses, Guerra encontró a las sociedades de pensamiento en México al interior de las logias masónicas, la matriz de la que surgió una sociedad política diferente donde se crearon nuevas formas de organización, de acción, y los nuevos valores “modernos”. Los espacios que organizaron las logias o las sociedades de pensamiento permitieron que se llevaran a cabo discusiones que pasaron de ser simples conversaciones a convertirse en *la opinión* del pueblo (sin consultar al pueblo). Dentro de estos mismos espacios, según el autor, veremos nacer al individuo, y en consecuencia, al individualismo, cuyos orígenes se encuentran en la Reforma, y en la ciencia económica moderna.¹⁴

Ahora bien, ¿de qué manera se relacionan los planteamientos que Furet y Guerra plasmaron en sus obras con el argumento central de *Los disidentes*? El enlace se percibe a lo largo de la lectura en distintitos niveles. En primer lugar, la interpretación de la historia del siglo XIX y de la Revolución Mexicana en Bastian es retomada de *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, es su base central para entender este proceso político de larga duración. Pese a que Bastian retomó algunas otras lecturas para reconstruir los contextos

¹² Guerra, François- Javier, *México: del Antiguo Régimen a la revolución*, 2ª edición, Tomo I y II, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 10.

¹³ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución*, 1991, tomo I, p. 11.

¹⁴ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución*, 1991, tomo I, pp. 159- 160.

sociales como el del liberalismo mexicano, la gran mayoría de citas e interpretaciones contextuales derivan del reconocido libro de Guerra.

En segundo lugar, así como la obra de Guerra fue retomada para construir el contexto político de *Los disidentes*, también en el centro de la reflexión se encuentra el mismo modelo teórico que enfrenta las dos realidades opuestas mencionadas anteriormente. El Estado moderno que surgió de la iniciativa de una minoría de ciudadanos mexicanos que abanderaron las causas de la élite liberal, enfrentado en una lucha incesante con una sociedad dirigida por tradiciones del Antiguo Régimen, heredera de viejas prácticas influidas por la Iglesia Católica y por las lógicas sociales coloniales.

Desde nuestro punto de vista, consideramos que la obra de *Los disidentes* puede ser analizada como una aplicación práctica de la metodología que Guerra desarrolla en *México: del Antiguo régimen a la Modernidad*. El discurso de la transición de las relaciones tradicionales del Antiguo Régimen a tradiciones modernas trajo consigo la implementación de un sistema político liberal que se acopló a la perfección con el discurso que los protestantismos promovieron a finales del siglo XIX en México.

Otra postura que Bastian retoma de la obra de Guerra es que las revoluciones, como la francesa, o en el caso de *Los disidentes*, la mexicana, fueron impulsadas por “clubes liberales” o por “sociedades de ideas” constituidas por hombres ilustrados que se encargaron de promover en las clases populares las ideas modernas que el Antiguo Régimen temía enfrentar ante el avance de la Modernidad. Como decíamos, las sociedades de ideas se asumen como un espacio privilegiado que ayuda a formar “intelectuales”, y, por lo tanto, se contraponen a las sociedades tradicionales.

4.2.1. Las “sociedades tradicionales”.

Desde el análisis de Guerra, para que se desarrolle una sociedad con pensamiento político moderno tendría que dejar atrás lo que denomina como los “vínculos y solidaridades tradicionales”, cuyos manejos pertenecen a las costumbres del Antiguo Régimen. Para el autor la lógica del Antiguo Régimen que impera en el México del siglo XIX se contraponía a

la imagen de un pueblo formado por individuos iguales e independientes. Dentro de la naciente República, las relaciones políticas, sociales y, en consecuencia, económicas, se guiaron por relaciones tradicionales que Guerra define de la siguiente forma:

[Las relaciones tradicionales] se tratan a veces de vínculos de hecho, tal como son los dados por la pertenencia de una familia, o a una colectividad social como una hacienda o un pueblo. Resulta de una elección más o menos libre que establece una relación con otro hombre: son un lazo personal. Cada persona tiene derechos y deberes diferentes según su posición en relación con los otros, el poder es siempre personal y su extensión está ligada a la persona que lo ejerce.¹⁵

Estas relaciones se van a desarrollar dentro de “sociedades tradicionales”, las cuales se dio a la tarea de definir. Entre ellas estarán las “relaciones de parentesco”, cuya base principal es la sangre y se desenvuelven a través de redes familiares y de alianzas matrimoniales. Este sistema de relaciones estableció una lógica de lealtades colectivas hacia el jefe de familia que no permitía el libre desarrollo del individuo y del ciudadano como participante dentro de la política.¹⁶

Otro vínculo perteneciente a la sociedad tradicional es el que se lleva a cabo dentro del sistema de haciendas, que Guerra considera es una herencia colonial que persistió hasta el siglo XX. Dentro de las haciendas la convivencia está determinada por lazos de unión muy coherentes, densos y fuertes, es una pequeña comunidad rural bajo la protección de su amo, y por lo tanto con una lealtad hacia esta firme figura de autoridad.¹⁷

Las comunidades campesinas e indígenas son otra forma de lazos tradicionales que Guerra también atribuye a las lógicas del Antiguo Régimen. Estas sociedades son colectividades humanas muy estructuradas y antiguas, que poseían un variado conjunto de instituciones y comportamientos que en ocasiones remontan a tiempos precolombinos. Estos

¹⁵ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución*, 1991, tomo I, p. 127

¹⁶ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución*, 1991, tomo I, pp. 127- 132

¹⁷ La intensidad de los lazos y las lealtades depende de la antigüedad y proximidad de los hombres. Cuando la hacienda pertenece desde hace muchas generaciones a la misma familia, las relaciones son estrechas, pero cuando estos lazos se desintegran debido a la compra y venta de las haciendas relaja los lazos tradicionales, en consecuencia, se pierde la coherencia y unión de las relaciones tradicionales. La venta de las haciendas genera un nuevo tipo de hacendado, sin raíces locales, que ve a la hacienda como una inversión productiva en una explotación agrícola y cuyo fin es obtener los mayores beneficios económicos posibles. La búsqueda del rendimiento económico y la apertura al mercado tiene consecuencias variadas sobre la situación de los habitantes de la hacienda. Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución*, 1991, tomo I, pp. 134- 139.

grupos, aunque pueden tener conflictos internos, se presentan hacia afuera como un bloque humano que actúa de forma unánime.¹⁸

Durante todo el siglo XIX la comunidad de armas tuvo gran importancia política al ser un periodo de continuos conflictos armados. Debido a la inestabilidad, los ejércitos tomaron un carácter personalizado y organizado a través de un jefe militar que le tocaba asegurar las recompensas de los oficiales y la paga de las tropas por participar en pronunciamientos armados. En este caso, los lazos estuvieron fundados sobre la ganancia y el ascenso, y al igual que las relaciones descritas anteriormente pertenecen a la lógica del Antiguo Régimen.¹⁹

Los vínculos adquiridos como la amistad y las relaciones clientelares son también vehículos para la creación de solidaridades políticas. Guerra le atribuye un peso significativo a los vínculos que crearon las amistades, pues éstas llegaron a formar unidades políticas, sobre todo cuando se cultivaron en espacios intelectuales o académicos, que después cobraron algún tipo de protagonismo político.²⁰

Podemos decir que dentro de estas sociedades que Guerra define como “pre-modernas” encontramos que la característica general está en que todas las dinámicas sociales, políticas y económicas *son colectivas*. Considera que dentro de ellas de ninguna manera se fomenta el actuar y el pensamiento individual, se actúa en bloque y se decide en bloque. El defecto que Guerra encuentra en estas sociabilidades del Antiguo Régimen está en que hace que sus integrantes no cuenten con una opinión política propia, sino que por segmentos “obedecen” o se inclinan hacia el juicio de sus líderes (hacendados, eclesiásticos, funcionarios, jefes de familia o jefes militares o caciques), de acuerdo a sus necesidades y a cambio de protección o beneficios colectivos. Otro elemento negativo que Guerra encontró en ellas se refiere a que el mecanismo para integrarse a estos grupos no fue voluntaria, y los términos de la relación ya estaban preestablecidos por la costumbre que obedecía a un mundo de valores que parecía imperturbable.²¹

¹⁸ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución*, 1991, tomo I, pp. 133- 142.

¹⁹ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución*, 1991, tomo I, pp. 147- 148.

²⁰ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución*, 1991, tomo I, pp. 149- 150.

²¹ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución*, 1991, tomo I, p. 157

Las sociedades tradicionales siguieron las lógicas del Antiguo Régimen, en donde interactuaron cuerpos y actores colectivos organizados con sus propias jerarquías desvinculadas del Estado. Por ejemplo, en el caso concreto de los pueblos indígenas, estos fueron señalados por Guerra de estar fuertemente estructurados, con una personalidad jurídica autónoma del gobierno y con su propia administración. Su organización les aseguraba independencia financiera y política del Estado, una situación indeseable para los gobiernos liberales del siglo XIX, cuyos planes apuntaban hacia una centralización administrativa y política. Desde el punto de vista de las élites ilustradas, los municipios, sobre todo los que provenían de tradiciones indígenas, tuvieron todos los defectos por ser cuerpos privilegiados, considerados contrapesos para el poder real liberal.²²

En el caso de *Los disidentes* observamos que Bastian asumió la misma postura sobre las sociedades tradicionales, pero puso el acento en el tema de las desventajas que implicaba la religión católica dentro de estas agrupaciones. Vemos que hay un interés por describir la sociedad tradicional religiosa católica para contrastarla con la sociedad moderna que, según el autor, fomentaban las iglesias protestantes:

“El catolicismo romano cuyo carácter corporativo y patrimonial privilegiaba al grupo sobre el individuo había contribuido a construir la sociedad tradicional mexicana; mientras que, a esa concepción católica aristotelicotomista de la sociedad se oponía a la afirmación moderna, forjada tanto por las reformas protestantes como por la Revolución Francesa, del libre albedrío del individuo, afirmación que se integraba con los derechos del ciudadano para forjar una sociedad nueva en la que la Iglesia y Estado eran entidades separadas.”²³

De la misma forma, para Bastian los fines fundamentales de todas las misiones protestantes que penetraron a finales del siglo XIX en México compartían su rechazo por el catolicismo por representar el atraso de la sociedad mexicana:

“Su objetivo consistía en combatir el catolicismo [...] acusado de fomentar el atraso de los pueblos, de oponerse al progreso y de impedir la democratización de las sociedades, obstaculizando la educación del pueblo. En este sentido, los enviados estaban convencidos de que ‘la miseria y la ignorancia tristísima en la que se encuentra el pueblo mexicano son la consecuencia de tres siglos y medio bajo el poder de la Iglesia Católica romana’.”²⁴

²² Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución*, 1991, tomo I, pp. 253- 255.

²³ Bastian, *Los disidentes*, 1989, p. 17.

²⁴ Bastian, *Los disidentes*, 1989, p. 52.

En *Los disidentes* encontramos abundantes afirmaciones en este sentido, vemos que hay una recuperación de la correspondencia privada de misioneros y de columnas de opinión de periódicos protestantes que denunciaron la miseria e ignorancia en la que permanecía la sociedad mexicana. No obstante, está ausente un cuestionamiento de los valores o los discursos paternalistas de las mismas iglesias protestantes, parece que para las misiones las clases populares mexicanas vivían en una situación precaria y atrasada. Lejos de lo que ellos consideraban los beneficios de la Modernidad, y sin importar las tradiciones sociales, religiosas y culturales milenarias, en *Los disidentes* vemos reducida la situación de las clases pobres a la simplificación de los abusos del Antiguo Régimen en complicidad de la Iglesia Católica.

Por otro lado, como mencionábamos anteriormente, las haciendas fueron concebidas por Guerra como una herencia colonial del Antiguo Régimen que perduraron hasta principios del siglo XX. La misma concepción será retomada de manera íntegra en el trabajo de Bastian. Para este autor, la injusta y terrible situación de vida dentro de las haciendas no fue ignorada por las iglesias protestantes, no obstante, el elemento de convivencia es el que sobresale dentro del análisis en *Los disidentes*, pues al interior es donde se aprecian los lazos de unión tradicional. Para Bastian, las haciendas pertenecen a las sociedades tradicionales porque dentro de ellas las relaciones en comunidad son más importantes y los derechos de la tierra están entrelazados con la organización social. En el ámbito cultural, las haciendas son centros de intercambio social, de culto religioso; ahí se concentra toda la comunidad rural bajo la protección de su amo y la intensidad de los lazos tradicionales es estrecha, por lo tanto, su apertura al mundo exterior es vista con recelo.²⁵

Desde la postura de Bastian, las haciendas, además de acaparar grandes extensiones de tierras, ejercían el control cultural y social de sus habitantes, que estaba en complicidad con la Iglesia Católica. En este sentido, el autor afirma que los indígenas disidentes optaron por convertirse al protestantismo en símbolo de resistencia al sistema hacendario que les controlaba y también en resistencia a la religión católica que los oprimía. Así lo apunta el autor: “La disidencia religiosa era una manera de rechazar el control ideológico de las

²⁵ Bastian, *Los disidentes*, 1989, pp. 90-99.

haciendas y de desarrollar un liberalismo cuya combatividad se basada en su propio anticatolicismo.”²⁶

Para respaldar el argumento Bastian recurre a enumerar algunos ejemplos de regiones y personajes dentro del contexto hacendario y concluye que los conversos encontraron en el protestantismo una forma de resistencia tanto política como religiosa. Según el autor, como aquellos disidentes religiosos causaron protestas y cuestionaron el estilo de vida, los protestantes fueron rechazados dentro de las haciendas. Ellos, en reacción, vieron al sistema hacendario como espacios hostiles con lógicas “atrasadas” que se negaron a modernizarse:

“... las haciendas constituyeron un espacio muy hostil a las nuevas organizaciones religiosas [...], sus miembros tuvieron que enfrentar el rechazo violento, tanto de los dueños como de los administradores de las haciendas. [...] Todas las congregaciones protestantes fueron prohibidas en los territorios de las haciendas donde se intentó crearlas, y muy a menudo, cuando surgieron en comunidades cercanas que dependían de las haciendas, los trabajadores fueron despedidos o presionados. [...] Tanto los misioneros como los miembros de las congregaciones estaban de acuerdo en que la destrucción del sistema de haciendas eran absolutamente necesaria para el progreso y la prosperidad permanentes del país, y por lo mismo defendían la pequeña propiedad.”²⁷

La desintegración social de la que Guerra habla en su texto sobre las haciendas, también es retomada por Bastian, pero pone el acento en la solidez que brindaron las iglesias protestantes para volver a darle coherencia a los jornaleros y peones sacudidos por los bruscos cambios de la privatización de las tierras y por la desaparición de las tierras comunales. Así, el planteamiento de Guerra en el que se asume que el rompimiento de los lazos tradicionales al interior de las haciendas es verificado y complementado por la propia tesis de Bastian, en la que esos espacios desestructurados son dotados de una “nueva estructura” basada en nuevas tradiciones protestantes, consideradas por él modernas.

Por otro lado, la pertenencia a la comunidad campesina o indígena resulta ser otro vínculo tradicional que Guerra describe en su obra y que Bastian retoma en *Los disidentes*. A diferencia de las haciendas, las comunidades campesinas o indígenas poseen sus propias tierras comunales, que eran exclusivas para el uso de sus miembros.²⁸ En *Los disidentes* las comunidades indígenas son vistas como espacios condenadas al “atraso” porque obedecen

²⁶ Bastian, *Los disidentes*, 1989, p. 109.

²⁷ Bastian, *Los disidentes*, 1989, p. 67.

²⁸ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución*, 1991, tomo I, pp. 141- 142.

lógicas propias del Antiguo Régimen, o incluso prehispánicas. Cuestiones en torno a su debilidad de criterio por decidir creer en figuras religiosas católicas consideradas por los protestantes como “fanáticas”, o cuestiones como su organización comunal, por ejemplo, serán criticadas por no pertenecer a las lógicas de privatización de las tierras.

En resumen, podemos decir que las sociedades tradicionales en *Los disidentes* se entienden como un conjunto de valores y de relaciones clientelares muy densas y complicadas de alterar. En algunos casos el papel de la Iglesia Católica tiene un rol determinante en cuanto al manejo de estas lógicas tradicionales. Son este tipo de sociedades las que el pensamiento liberal pretende desarticular a través de un nuevo pensamiento político impulsado a través de una renovación en el culto religioso, en la manera de articular las tierras, en la forma en cómo se administra el Estado, y también en cómo se entiende la actividad política.

Desde el punto de vista de Guerra, cuanto más moderna es la sociedad más se debilitan los lazos tradicionales y el terreno está listo para que aparezca otro tipo de relaciones semejantes al plan de la élite política liberal. Así, describió algunos requisitos para que los regímenes liberales dieran su paso a la Modernidad. Primeramente, es necesario suspender jurídicamente todos los privilegios y estatutos particulares; en segundo lugar, es esencial la destrucción de las bases materiales de todos los actores colectivos existentes. La desamortización de los bienes en manos muertas será fundamental para lograrlo. Finalmente, Guerra sostiene que el anticlericalismo es una parte central para lograr la Modernidad liberal, la lucha contra el sistema de valores de la sociedad, del que la Iglesia Católica tenía la autoridad suprema, es de suma importancia. Solo así puede darse el paso para generar sociabilidades modernas.²⁹

²⁹ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución*, 1991, tomo I, pp. 163- 164.

4.2.2. Sociedades modernas

A diferencia de las sociedades tradicionales la adhesión a las sociedades modernas se llevó a cabo de forma libre, y su cometido principal estuvo en elaborar una opinión y un pensamiento individual. En este sentido, el modelo más acabado de las sociedades modernas en México fue la logia masónica o el club revolucionario. No obstante, Guerra afirma que las sociedades de pensamiento, junto con la Modernidad, llegaron tarde a México debido a la lejanía con Europa y con el pensamiento político ilustrado.³⁰

Sobre este punto no encontramos algún posicionamiento en *Los disidentes*, Bastian no lo afirma ni lo niega, en su lugar vemos que hace uso de la ventaja que permite el argumento de Guerra, en el que las sociedades de ideas son parte clave para el desarrollo del pensamiento moderno. Además, Bastian incluye a las sociedades protestantes como otro protagonista dentro de la construcción de la Modernidad, así lo sugiere al momento de hablar de las misiones protestantes a finales del siglo XIX:

“Además de estar seguras de tener en su poder las llaves de la “modernidad”, esas sociedades [las protestantes] se creían portadoras de los modelos sociales democráticos por el énfasis que sus sociedades religiosas de origen (presbiterianas, metodistas y congregacionalistas) habían puesto el desarrollo de regímenes eclesiásticos de asambleas, sínodos y parlamentos. De esta manera, consideraban que el ‘protestantismo era necesario para la consolidación del régimen republicano en México’.”³¹

En este caso, uno de los mayores aportes de *Los disidentes* lo encontramos cuando Bastian abandonó el término de “secta” para referirse a las iglesias protestantes históricas de finales del siglo XIX, y en su lugar propuso denominarlas como “sociedades de ideas” o “sociedades protestantes”. Se entiende la intención del autor de querer alejarse lo más posible de la referencia de ‘secta’, pues el término tiene connotaciones negativas y despectivas. Al despojarse del término y suplirlo por “sociedades” no solo le permitió liberar del estigma religioso que la Iglesia Católica construyó sobre los protestantismos, además les otorgó un carácter mucho más serio por implicar en su adhesión un vínculo intelectual. Igualmente, examinar las iglesias protestantes en relación con este conjunto de sociedades modernas le permitió a Bastian pensarlas no sólo como sociedades religiosas, sino como sociedades de

³⁰ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución*, 1991, tomo I, p. 158.

³¹ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 54.

ideas, pues suplantó la visión estigmatizada del protestante y en su lugar le otorgó una nueva referencia a estos personajes.³²

De la misma manera, las logias o “sociedades de ideas” marcaron su huella en la vida política mexicana del siglo XIX porque dentro de ellas, afirma Guerra, surgió una sociedad política diferente, con valores y formas de organización liberales. Entre sus principales diferencias con las sociedades de Antiguo Régimen encontramos que dentro de las sociedades modernas el reclutamiento se hizo de manera independiente, sin importar la condición de cada individuo, de su clase social, de sus determinaciones y de sus intereses.³³

Los integrantes de estas agrupaciones modernas fueron “los grandes señores y caballeros, clérigos y funcionarios, hombres de letras, abogados y mercaderes”; todos ellos unidos por pertenecer al mundo de los hombres ilustrados. “Élites de la cultura, más que de la fortuna”, así los denomina Guerra. El aglutinante es el pensar común y el intercambio de ideas, además de llegar a resoluciones dentro de los salones que posteriormente pasarán a ser *la opinión*.³⁴

Podemos decir que las sociedades modernas fueron un espacio donde los integrantes convivieron en un aparente estado de “igualdad”. Misma condición que fue posteriormente utilizada por Bastian en *Los disidentes* para explicar la horizontalidad al interior de las sociedades protestantes. Desde su punto de vista, dentro de estos espacios se replica el mismo principio, y es que dentro de las sociedades protestantes no importa el origen social o étnico, el peso estuvo en las ideas y en las discusiones que se llevaron a cabo.

“Aunque el catolicismo también era portador de asociaciones, éstas tenían rasgos distintos a las protestantes y demás sociedades de ideas, ya que aquellas estaban integradas bajo el control del clero, defensor del principio católico-romano de autoridad y verticalidad, mientras que las segundas eran espacios de libre aceptación o rechazo de los principios ideológicos afirmados por socios cuya participación de daba a partir del principio de igualdad; y ellos implicaba modelos distintos de gestión en los social: uno autoritario, el otro, de participación.”³⁵

³² Bastian, “La construcción de un objeto de estudio...”, 1999, pp. 80-82; Bastian, Entrevista a través de videollamada, 13 de octubre de 2020.

³³ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución*, 1991, tomo I, p. 159.

³⁴ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución*, 1991, tomo I, p. 159.

³⁵ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 157.

Así mismo, al interior de las sociedades modernas se permitió el desarrollo del individuo-ciudadano, que se consideró crucial para los nuevos planes liberales. El culto al individuo es fundamental dentro del argumento de Guerra, porque éste ya no obedece al líder de su sociedad antigua. Se cree que al entrar en las sociedades de ideas el individuo tiene decisión política y conciencia propia. Este modelo que Guerra toma de Furet, es igualmente recuperado por Bastian en *Los disidentes*, pues otro elemento de gran importancia que aportaron las sociedades protestantes es que fomentaron la creación del individualismo y de una conciencia política moderna.

Por otro lado, existe un acento en la política educativa, las élites liberales ven en la educación una parte central para la transformación de la sociedad. La ausencia de una educación ilustrada es de donde provienen los obstáculos del régimen liberal, y no se refiere únicamente a un asunto de educación en cuanto a la alfabetización o ciencias útiles, sino a una educación que modele un tipo de hombre que se identifique en espíritu con el arquetipo del hombre ideal.³⁶

“[las escuelas protestantes] fueron espacios en los que se formaron los miembros y los dirigentes del movimiento en la cultura política moderna. Lo que se proponía el protestantismo era un cambio global en los valores, una reforma religiosa que llevara a una sociedad impregnada del catolicismo hacia una sociedad en la que actores religiosos y sociales ya no serían los actores colectivos de la sociedad corporativista, sino el pueblo, considerando como un conjunto de individuos- ciudadanos.”³⁷

Dentro de la política educativa se promovió la fundación de escuelas normales que formaron un nuevo tipo de maestro, y cuando Guerra examinó los lugares en donde se establecieron los colegios vemos que sobresalen ciudades como Xalapa, o estados donde se formaron pedagogos como en Coahuila, Sonora, Tepic, Durango, Tabasco, Chihuahua, todos lugares de futuros viveros revolucionarios. No es coincidencia que los espacios que resalta Guerra sean los mismos que Bastian menciona en su geografía protestante. Nuevamente pareciera que Guerra sugiere las pistas interpretativas que después fueron retomadas por Bastian para conectarlas a misiones o colegios protestantes. Sobre todo porque Guerra

³⁶ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución*, 1991, tomo I, p. 395.

³⁷ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 143.

menciona que el anticlericalismo en estas zonas fue particularmente fuerte, pues ahí el peso de la Iglesia fue muy débil.³⁸

Por otro lado, desde la postura de Guerra, la religión católica fue vista como uno de los elementos centrales de las sociedades tradicionales y del Antiguo Régimen por no ser de libre elección, ni permitir el libre desarrollo de la conciencia individual. En cambio, dentro de la Modernidad, el credo religioso se entiende como una práctica individual. Guerra no ahonda más en el tema, pero fue suficiente para que Bastian lo retomara e interpretara según los intereses de las sociedades protestantes, las cuales, son presentadas como la alternativa moderna en materia religiosa:

“El protestantismo era una religión moderna de origen exógeno, una religión adoptada por sectores sociales en transición, legitimadora del esfuerzo individual y de prácticas democráticas. Estas sociedades eran portadoras de modelos de asociación nuevos, ajenos a la sociedad tradicional.”³⁹

Como podemos observar, además de portar un modelo educativo que ayudó a formar mentes liberales e individuales, también fomentó una creencia religiosa que los sustraería de las terribles condiciones que la sociedad tradicional y la Iglesia Católica tenía sometida a los mexicanos. Para Bastian, las sociedades protestantes descritas no fueron más que positivas:

“Ese sentimiento de haber sido comisionados para instruir y moralizar al pueblo, idealizado como actor democrático, era una característica de los liberales religiosos, quienes creían que la reforma religiosa protestante que necesitaba México permitiría triunfar sobre las estructuras arcaicas de la Colonia, cuyo soporte esencial lo constituía, a su juicio, el catolicismo romano.”⁴⁰

Visto de esta forma, las sociedades protestantes se perfilaron como un espacio privilegiado de crítica al régimen, lo que las posicionó en una situación de enfrentamiento con la Iglesia Católica y con el régimen conservador. En consecuencia, como representaron una amenaza, sufrieron una doble represión por parte de la Iglesia Católica en cuanto asociaciones cristianas disidentes y por parte del gobierno en cuanto espacios de fomento de un liberalismo independiente. De esta manera, Bastian colocó a los protestantes en el mismo perfil de opositores liberales y al mismo tiempo opositores religiosos.

³⁸ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución*, 1991, tomo I, p. 443.

³⁹ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 136.

⁴⁰ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 73.

Bastian interpreta a las sociedades protestantes, además de agentes civilizadores y modernizadores, como grupos sociales de resistencia al régimen conservador. Los espacios que generaron las sociedades protestantes sumaron a los clubes liberales y masones que desde finales del siglo XIX participaron en los debates que pretendieron modernizar al país.

Por otro lado, en *Los disidentes* observamos a las sociedades protestantes como grupos críticos a la política de conciliación durante el régimen dictatorial de Porfirio Díaz, que reforzó al catolicismo y pospuso el ejercicio de la democracia. Las denuncias de los protestantes se encontraron dentro de la pedagogía liberal que acentuaba los valores cívicos, también los encontraremos en la difusión y publicación de periódicos protestantes que se habían fundado en México, y dentro de las logias masónicas o círculos espiritistas en los que llegaron a participar.⁴¹

Por otro lado, algunos protestantes liberales se vieron involucrados en los llamamientos de los liberales potosinos en los albores de la Revolución maderista. En este caso, afirma Bastian que entre septiembre de 1900 y febrero de 1901 se formaron aproximadamente cincuenta clubes en regiones donde estuvieron establecidas las sociedades liberales, provenientes de regiones de antigua pedagogía liberal, esencialmente de los límites del México central. En este caso, a Bastian le parece muy representativo que de los cincuenta clubes presentes en San Luis Potosí, por lo menos treinta y ocho hayan provenido de poblaciones donde existieron asociaciones protestantes.⁴²

Este enlace fue crucial para Bastian, así logró demostrar que los protestantes se sumaron a los clubes liberales potosinos, y que incluso algunos de ellos ocuparon puestos de importancia. Para el autor, la unión entre protestantes y liberales radicales ayudó a formar un frente cívico anticatólico y crítico de las autoridades locales. De esta manera comenzó a sugerir que el protestantismo pudo llevar a la rebelión y al levantamiento revolucionario maderista. Así lo afirma el autor:

“...las sociedades protestantes y liberales radicales fueron las primeras en verse movilizadas por un discurso que era suyo desde hacía muchos años y que, en la persona

⁴¹ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, pp. 200- 204.

⁴² Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 218.

de Madero, encontraba por primera vez un símbolo capaz de dar cohesión a los distintos sectores sociales en una lucha unitaria.”⁴³

No cabe duda que para Bastian el protestantismo llevó a la Revolución maderista, y confirmó una y otra vez la importancia de las redes protestantes en las regiones de tradición liberal. Como el caso concreto de Chihuahua, en donde subrayó que los misioneros y pastores protestantes estuvieron de acuerdo que su participación fue muy activa en la misma rebelión chihuahuense:

“Como ya hemos dicho, los protestantes fueron sólo uno de los sectores que compusieron las tropas y los mando orozquistas en Chihuahua; motivados por su liberalismo radical, los miembros de esas sociedades creadas en el estado por maestros y pastores protestantes constituyeron una de las bases del movimiento, desde sus inicios hasta el triunfo.”⁴⁴

Afirmaciones en este sentido las encontramos a lo largo de todo el estudio de *Los disidentes*. En este caso, Bastian considera que la lucha de algunos pueblos libres en vías de desestructuración en contra de las haciendas o la lucha de algunos sectores obreros politizados contra los dueños fueron expresiones no solo de rebelión política, sino también de rebelión religiosa. Bastian argumenta, con base en las opiniones de los mismos protestantes, que en buena medida los que se rebelaron lo hicieron llamados por sus principios y valores religiosos que les fueron inculcados bajo la religión protestante. En este sentido, el anticatolicismo que fomentaron fue la expresión de un intento por impugnar las estructuras de dominación, percibidas por los miembros de esas asociaciones como el fruto de la alianza de una fracción del clero con los dueños de las fábricas y de las haciendas.⁴⁵

La polémica en torno a esta postura es que se deslegitima a los movimientos populares, les quita su capacidad de organización y de raciocinio, y en su lugar afirma que las revoluciones se construyen desde las élites ilustradas, no desde abajo, pues el pueblo ordinario no tiene la capacidad para hacerlo.

En el caso de *Los disidentes*, Bastian retoma el modelo y sugiere que parte del pensamiento político de la Revolución maderista se cocinó en los clubes liberales potosinos, espacios rebeldes donde tuvieron intervención ciertos actores protestantes. No obstante, pese

⁴³ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 271.

⁴⁴ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 283.

⁴⁵ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 69.

a que Bastian menciona algunos estudios de caso, y rescata a algunos personajes que al mismo tiempo de ser protestantes son considerados como líderes intelectuales rurales, son pocos los que se pueden contar.

De esta manera, Bastian considera que el “protestantismo era necesario para la consolidación del régimen republicano en México”,⁴⁶ pues era una religión moderna de origen exógeno, adoptada por sectores sociales en transición, legitimadora del esfuerzo individual y de prácticas democráticas. Estas sociedades eran portadoras de modelos de asociación nuevos, ajenos a la sociedad tradicional, por lo tanto, desde la mirada de Bastian, los protestantismos en México serían parte de estos ciudadanos modernos que el país necesitaría para progresar.

La importancia de estos “espacios de sociabilidad” es que dentro de ellos se reconstruyó su mundo sobre el individuo emancipado de los imaginarios correspondientes a los estamentos y corporaciones del Antiguo Régimen. Por eso es tan importante resaltar en *Los disidentes* el espacio de conversación y de “sociabilidad” que representaron las “sociedades protestantes”. Para Bastian, la descripción de lo que fueron y significaron las sociedades de ideas en las interpretaciones de Furet y Guerra es fácilmente trasladable al espacio que según él generan los protestantismos en México.

4.3. El revisionismo de la Revolución Mexicana

La historiadora Romana Falcón afirma que uno de los episodios históricos más estudiados en la historia de México ha sido la Revolución de 1910. Desde la primera década del siglo pasado no ha cesado la producción histórica sobre ella, encontramos desde novelas, crónicas, recuentos, folletos, explicaciones, manifiestos, libros, murales, obras teatrales, en fin, una enorme abundancia de expresiones artísticas y culturales.⁴⁷

⁴⁶ Bastian, *Los disidentes...*, 1989, p. 54.

⁴⁷ Falcón, Romana, “El revisionismo revisado”, en: *Estudios sociológicos*, El Colegio de México, vol.5, no.14, mayo-agosto 1987, p. 341

Al respecto, los historiadores que han dedicado su vida académica al estudio y escritura de la historia de la Revolución Mexicana han variado y existido desde el principio del desarrollo de la misma Revolución. A un poco más de un siglo de producciones historiográficas de la guerra civil más importante del siglo XX mexicano podemos decir que las publicaciones al respecto no han dejado de aparecer, aunque quizá han disminuido por los nuevos paradigmas sociales que ahora interesan. No obstante, para la década de 1980 el revisionismo de la Revolución Mexicana estaba en auge, y a este contexto académico Jean-Pierre Bastian se insertó cuando ingresó a El Colegio de México.

A continuación, trataremos de mantener un diálogo entre nuestro objeto de estudio, *Los disidentes*, con distintos textos académicos que nos ayudarán a demostrar cómo la obra de Bastian pertenece al revisionismo de la Revolución Mexicana. Pero antes de adentrarnos en ello se hará un repaso de la transformación de los estudios históricos propios de la Revolución.

4.3.1. Las generaciones de historiadores que escribieron sobre la Revolución Mexicana.

Los primeros intérpretes que estudiaron el conflicto armado publicaron sus libros entre 1910 y 1940. Conocidos como la generación que elaboró los “estudios clásicos” de la Revolución Mexicana, tuvieron la característica de ser participantes u observadores comprometidos con el movimiento armado. La mayoría de sus ensayos se escribieron “cuando aún flotaba el olor a pólvora”,⁴⁸ de ahí que los trabajos estuvieran fuertemente comprometidos con el movimiento e hicieran hincapié en los aspectos agrarios y populares que atestiguaron. Así mismo, debido a su participación directa se considera que estos historiadores optaron por hacer una descripción de los hechos y “limitarse a transcribir la verdad” y no entrar en debates

⁴⁸ Falcón, “El revisionismo revisado”, 1987, p. 342.

ni interpretaciones personales. Entre los principales autores podemos nombrar a Jesús Silva Herzog, Frank Tannenbaum, Eyler Simpson y Francisco Bulnes.⁴⁹

El segundo periodo, o la segunda generación, es ubicada después de la década de 1940 hasta casi finalizada la de 1960. La periodización coincide con un momento de mayor calma política, la institucionalización del movimiento popular y también con la “academización” de la historia.⁵⁰ Los trabajos publicados en estas décadas se van a concentrar en la descripción de las élites nacionales con un enfoque narrativo que buscaba la objetividad académica. Al igual que sus predecesores, permanecieron en el concepto de una revolución popular, agraria, espontánea, de una importante participación campesina, y aderezada de valores nacionalistas con el fin de legitimar el régimen postrevolucionario. Pese a la diversidad de posturas e interpretaciones, esta etapa es considerada como la que intentó definir la corriente revisionista, pues abrieron el camino a nuevas discusiones sobre la Revolución que intentaron distanciarse de sus predecesores. De los más destacados están los historiadores como José C. Valadez, Berta Ulloa, Eric Wolf, Roberto Blanco Moheno y Daniel Cosío Villegas.⁵¹

El punto de partida de lo que se considera el revisionismo de la Revolución Mexicana —que origina la tercera generación— es a partir de 1968. En este sentido, diversos autores consideran que el ‘68 mexicano fue un movimiento político que dejó profundamente marcadas a las siguientes generaciones por las transformaciones culturales que mencionamos en el segundo capítulo. También se considera que el movimiento fomentó en el terreno historiográfico nuevas metodologías y formas de abordar la historia, y es que, pese a que los epicentros de la revolución del ‘68 fueron alrededor del globo, el movimiento dio entrada a nuevos cuestionamientos sobre la hegemonía política y cultural del régimen que produjo nuevas interrogantes en los historiadores. Es claro que esta historiografía no es resultado de la revolución del ‘68, pero sí responde a inquietudes parecidas a las que dieron vida.⁵²

⁴⁹ Matute, Álvaro, *Aproximaciones a la historiografía de la Revolución Mexicana*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2005, p. 40

⁵⁰ Anaya Merchant, Luis, “La construcción de la memoria y la revisión de la revolución”, en: *Historia Mexicana*, vol. 44, núm. 4 (176), abril-junio 1995, pp. 526-527.

⁵¹ Knight, Alan, “Interpretaciones recientes de la Revolución Mexicana”, en: *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, México, núm. 13, enero-abril 1989b, p. 23.

⁵² Salmerón Sanginés, Pedro y Pablo Serrano Álvarez, “El auge de la historiografía política regionalista en México, 1968-2000. Revisionismo y análisis político”, en: *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, México, Núm. 57, septiembre-diciembre 2003, pp. 185- 187.

Fue así que la nueva generación de historiadores se interesó en replantear una visión y lectura de la Revolución distinta a las anteriores, con mucho mayor énfasis en tratar de ver la historia desde abajo.⁵³ Así mismo, generaron producciones en masa sobre la Revolución Mexicana, tal crecimiento, afirma Alan Knight, refleja el aumento de la enseñanza superior y el hecho de que “las cosas latinoamericanas”, especialmente las revoluciones, se pusieron de moda a partir de la década de 1960.⁵⁴

Este interés por estudiar las revoluciones no fue un fenómeno exclusivo de México ni se manifestó sin ningún tipo de precedente o influencia académica o intelectual, en el resto del mundo y durante las mismas décadas, historiadores *revisionistas* se dieron a la tarea de “revisar” la revolución francesa, estadounidense, rusa y mexicana. Era de esperarse que la generación de historiadores que había experimentado de primera mano el PRI, el milagro mexicano, que atestiguaron la masacre de Tlatelolco y las invocaciones oficiales de la Revolución se preguntaran cuál era la realidad mexicana que muchas veces entraba en contradicción con el discurso posrevolucionario del régimen priista.⁵⁵

Bajo este nuevo intento de desenmascarar y desmitificar el discurso oficial de la Revolución se plantearon nuevas interrogantes como ¿quiénes hicieron la Revolución?, ¿de dónde venían? o ¿qué les llevó a participar en ella? Es decir, las preguntas pasaron de ser *qué, cuándo, dónde y cómo* para dar lugar a los *por qué* y los *para qué*. Así mismo, el revisionismo encontró rápidamente en la historiografía regional la otra cara de la Revolución, una versión más específica y más diversa.⁵⁶

La historiografía regional destacó por tener una visión más cercana y concentrada del fenómeno, así como también hubo autores que se especializaron por metodología y a veces hasta por tema. Revisaron exhaustivamente los archivos y se encargaron de evitar la concentración de sus discursos en las élites y en los líderes para darle paso a la historia de los personajes de “abajo”.⁵⁷ Además mostró la heterogeneidad del mismo proceso revolucionario como los profundos cambios sociales, culturales y económicos que por

⁵³ Matute, *Aproximaciones a la historiografía...*, 2005, p. 55

⁵⁴ Knight, “Interpretaciones recientes...”, 1989b, p. 24

⁵⁵ Salmerón y Serrano, “El auge de la historiografía...”, 2003, p. 186

⁵⁶ Salmerón y Serrano, “El auge de la historiografía...”, 2003, p. 188.

⁵⁷ Knight, “Interpretaciones recientes...”, 1989b, p. 24.

muchos años no pudieron hacerse visibles por la poca accesibilidad y orden de los archivos estatales y regionales.⁵⁸

Además de la exploración de archivos olvidados, el revisionismo que se enfocó en los estudios regionales hizo un uso distinto de las fuentes, se esforzaron en rescatar a muchos de los personajes marginados por la historia oficial. Pasaron a segundo plano la historia de los caudillos, y en su lugar estudiaron a los personajes secundarios que dentro de la historia conmemorativa fueron borrados.

En este caso, podemos observar cómo este grupo de historiadores respondía a las tendencias historiográficas globales. Desde el punto de vista de Michel de Certeau el historiador dejó de aspirar a la “historia total”, y en su lugar comenzó a merodear en temas específicos. A partir de entonces, “el historiador avanzó hacia las fronteras de las grandes regiones explotadas; hacia la brujería, la locura, la música, las fiestas, la literatura popular, el mundo olvidado del campesino”.⁵⁹

Podemos observar a lo largo de este resumen que la historiografía de la Revolución Mexicana es casi tan vieja y compleja como la Revolución misma. La diversidad de enfoques, de temas y de autores ha variado desde principios del siglo pasado. En este sentido, Jean-Pierre Bastian llegó a insertarse a este escenario académico donde destacaron autores que recogieron las experiencias revolucionarias regionales como Luis Aboites, Héctor Aguilar Camín, Romana Falcón, Carlos Martínez Assad, por mencionar algunos. Barry Carr y Pablo González Casanova destacaron por sus trabajos de la clase obrera y el campesinado junto con Jan Bazant, Manuel Plana y Friedrich Katz. El tema educativo en la Revolución aumentó gracias a los trabajos de Josefina Zoraida Vázquez, Victoria Lerner, entre otras.⁶⁰

Sin embargo, a pesar de todas las investigaciones, aún queda terreno por explorar sobre el papel que tuvieron las iglesias y las religiones católicas y protestantes durante la Revolución. Historiadores como Manuel Ceballos abrieron una nueva línea de investigación cuando exploró temas paralelos como el catolicismo que hasta entonces no habían sido

⁵⁸ Barrón, Luis, *Historias de la Revolución Mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, CIDE, 2004, p. 11.

⁵⁹ De Certeau, *La escritura de la historia*, 1999, p. 92.

⁶⁰ Knight, “Interpretaciones recientes...”, 1989b, pp. 24- 27.

seriamente revisados. Junto a Ceballos, Jean-Pierre Bastian pertenece al esfuerzo de rescatar las historias regionales que se sumaron a explicar la heterogeneidad de la Revolución Mexicana desde una perspectiva religiosa.⁶¹

Podremos no estar enteramente de acuerdo con la visión o la metodología aplicada que Jean-Pierre Bastian utilizó para entender a las sociedades protestantes en *Los disidentes*, pero no cabe duda que el esfuerzo de poner en la discusión historiográfica a los protestantismos fue innovador. El papel y el trabajo de las iglesias protestantes en el México revolucionario tuvo visibilidad gracias a los estudios que Bastian emprendió, y su influencia y trascendencia es notoria.

Para nosotros es claro que *Los disidentes* pertenece al conjunto de estudios que llevaron a cabo distintos historiadores sobre la historia regional de la Revolución Mexicana. Bastian nunca pretendió hacer una historia general del movimiento armado, entiende que no es posible, y mejor opta por delimitar su objeto de estudio en regiones donde se concentraron las actividades del protestantismo y que posteriormente destacaron por ser semilleros revolucionarios: Tlaxcala, Tabasco, la región de la Huasteca, el occidente de Chihuahua y la zona de Torreón, Saltillo y Monterrey. El capítulo tercero de *Los disidentes*, en donde hay un amplio desarrollo de la geografía protestante, puede ser un buen ejemplo de ello: retoma unas regiones dentro del país, para describirlas y mencionar algunos personajes que emprenden acciones revolucionarias.

La metodología de la historia regional y la historia cultural le permite a Bastian acercarse a archivos hemerográficos en donde resaltan los periódicos *El diario del Hogar*, *El Hijo del Ahuizote*, *El monitor Republicano*, *Regeneración*, *El Nigromante* y el *Constitucional*, entre otros. Además, le permite acceder a las memorias y experiencias de algunos revolucionarios a través de entrevistas para recrear con otros matices memorias particulares de los primeros levantamientos armados alrededor de 1910. Gracias a la amplia posibilidad que permitió la historia regional, Bastian pudo redescubrir otra revolución, una en la que protestantes se sumaron al esfuerzo por la búsqueda de un país más justo e igualitario.

⁶¹ Matute, *Aproximaciones a la historiografía*, 2005, p. 74.

Desde la tradición revisionista que influenció a Bastian, en *Los disidentes* se propuso estudiar a los líderes “de abajo”. En este caso, la intelectualidad común jugó un papel importante en algunos momentos y sectores de la Revolución Mexicana. Para el autor la interpretación del intelectual popular es influenciada por la misma construcción que esbozó Alan Knight, quien a su vez se separa de la clasificación que hizo Cosío Villegas, quien concluyó que se era activista intelectual o revolucionario.⁶²

Para Knight, la imagen del intelectual “desarraigado o desapegado” de los flujos de la vida política y social no encuadra dentro de las actividades políticas que llevaron a cabo distintos misioneros, maestros y pastores protestantes. El historiador inglés sugiere, a partir de Antonio Gramsci, que la naturaleza de la intelectualidad no reside única o primordialmente en una función/ocupación especializada. Se despliega la actividad intelectual para conservar, modificar o destruir los pilares ideológicos de las sociedades políticas: pilares que perciben casi todos los observadores, aunque desde diferentes perspectivas y que se utilizan con diferentes nombres, para apuntalar el “consenso”, la “legitimidad”, “la hegemonía ideológica, y quizá hasta la enajenación”.⁶³

En este sentido es que finalmente Bastian profundizó en la función del maestro de escuela, del periodista y del pastor protestante en la conformación de una red revolucionaria en México. Se preguntó si existió una correlación entre activismo político y el liderazgo religioso disidente. El planteamiento de su interrogante lo obliga a examinar al líder religioso protestante en su relación con los demás intelectuales populares. Veremos en *Los disidentes* un esfuerzo por rescatar la participación de personajes concretos que fueron protestantes y que a través de su activismo político y de sus publicaciones en periódicos protestantes, trataron de despertar en sus comunidades conciencia política sobre su actualidad y sumarse a la Revolución maderista.

⁶² Knight, Alan y María Urquidi, “Los intelectuales en la Revolución mexicana”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, México, vol. 5. No. 2, Visiones de México, abril- junio 1989a, p.29.

⁶³ Knight, Alan y María Urquidi, “Los intelectuales en la Revolución mexicana”, 1989a, p. 35.

CONCLUSIONES

A lo largo de la investigación se analizó *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872- 1911* a través de distintos enfoques. Es indudable que aún queda mucho por investigar respecto al papel que tuvieron los protestantismos en la historia de México, y por ende, nuestra lectura y análisis historiográfico puede también ser sometido a otras revisiones posteriores. No obstante, a través de este estudio podemos cerrar con las siguientes reflexiones.

En este sentido el primer capítulo representó un esfuerzo por rescatar algunos de los estudios históricos más representativos que existen sobre estos temas. En algunos trabajos que citamos los protestantismos fueron mencionados sin ser la intención principal de sus objetivos, no obstante, nos fue útil para trazar una línea cronológica de lo que se ha investigado sobre este fenómeno en el país. Queda abierta la posibilidad para que nuevos estudios históricos profundicen en algunas líneas que quizá sólo alcanzamos a entrever.

Así mismo, la interdisciplinariedad entre los estudios históricos y antropológicos ha permitido a los profesionales de la historia ampliar el margen de interpretación sobre los protestantismos históricos y pentecostales en México y América Latina. De modo que implicaría todo un retroceso si los historiadores, después de la riqueza demostrada en los estudios antropológicos, siguieran creyendo que únicamente se puede estudiar a la diversidad religiosa, y en este caso a los protestantismos, desde su disciplina.

Un elemento interesante que descubrimos durante la realización de este capítulo fue que la construcción de la leyenda “al temor protestante” que fue inculcada en la mentalidad de la sociedad colonial fomentó un prejuicio hacia cualquier religión no católica. Este mismo rechazo hacia “lo protestante” persistió hasta bien entrado el siglo XIX, incluso, podemos llegar a afirmar que algunos de sus efectos se siguen percibiendo hasta hoy en día. Visibilizar y ahondar más en los estudios sobre la diversidad religiosa en México se vuelve necesario para fomentar la tolerancia y la amplitud religiosa. Otro tema pendiente para los historiadores interesados en el estudio de la diversidad religiosa.

El segundo capítulo le dio un giro entero a la investigación a partir de las entrevistas que realizamos a Jean-Pierre Bastian. A través de las conversaciones pudimos conocer algunos otros aspectos de su vida personal y de su trayectoria académica. Como tal, el capítulo nunca pretendió ser una biografía del autor, en realidad solo nos concentramos en detallar aspectos de su vida que consideramos ayudaron a entender en lo general *Los disidentes*. Por eso mismo insertamos a lo largo del capítulo amplios contextos políticos, académicos y culturales que coexistieron en los inicios de la trayectoria académica del autor francés, y que creemos que nutrieron su contexto personal.

La intención del capítulo —y de toda la tesis —fue tratar de mantener siempre presente las propuestas de François Dosse, Edward Carr y de Michel de Certeau, quienes a grandes rasgos coinciden que no es posible separar al historiador de su lugar social. Al respecto, pudimos constatar, que en efecto Bastian estuvo rodeado de distintas influencias durante su formación académica que le sirvieron como precedente para construir su tema de estudio.

Para Michel de Certeau, toda investigación historiográfica se enlaza con un lugar de producción económica, política y cultural. Se halla sometida a presiones, ligada a privilegios y en función de un lugar los métodos se establecen. En el caso particular de *Los disidentes*, se mostró cómo el autor se vio influenciado por estudiar a los protestantismos desde su juventud. El mismo Bastian nos habló sobre la influencia de la profesión de su padre, pero en lugar de ser pastor se interesó por estudiar teología para entender mejor el lazo entre la religión y la sociedad. Su interés lo siguió inculcando conforme su formación se fue profesionalizando.

Al mismo tiempo, grandes transformaciones alrededor del globo se estaban llevando a cabo durante la etapa formativa de Bastian. Específicamente, en América Latina estaba tomando fuerza el movimiento de la Teología de la Liberación como una expresión y compromiso de clérigos y militantes ecuménicos revolucionarios en lucha contra la pobreza y el subdesarrollo. Así mismo, las transformaciones culturales y sociales propias de las décadas de la juventud de Bastian generaron una revolución en el pensamiento, así como en la historia y su escritura.

El cambio religioso también fue un fenómeno que interesó a varios estudiosos en México. El efecto y las razones por las cuales las clases populares cada vez se sentían más atraídas hacia el protestantismo pentecostal fue tema de interés en la comunidad académica, y aunque *Los disidentes* es un trabajo centrado en los protestantismos históricos, a Jean-Pierre Bastian le atrajeron primeramente estudiar el aumento de los pentecostalismos en la década de 1970 en México.

Mencionar algunos detalles de distintos contextos sociales y religiosos en los años formativos de Bastian, así como sus experiencias personales, nos sirvieron para relacionarlo directamente con la conformación de su tema de estudio. Por otro lado, se realizó un repaso por los profesores y compañeros con los que compartió aulas en el Colegio de México, ya que esas relaciones que trazó en la institución le ayudaron a formarse como historiador. Pues su estancia en ese espacio académico le proporcionó las herramientas historiográficas que le permitieron construir un trabajo vinculado al revisionismo de la Revolución Mexicana. Ya que al optar por retomar aquellos revolucionarios campesinos protestantes se sumó al esfuerzo de los que rescataron la historia regional durante el periodo armado.

A partir del tercer capítulo el interés se concentró en analizar y desmenuzar el contenido de *Los disidentes*. Se expuso a detalle la geografía, la pedagogía y la ética protestantes. Dentro del análisis de lo que el mismo Bastian denomina “geografía protestante”, identificamos a los autores que le influenciaron para trazar el contexto de la política liberal del siglo XIX y XX, y también para distribuir geopolíticamente el mapa de México. Esta distribución le permitió al autor trazar una “geografía de la disidencia religiosa” que después relacionó con los focos de levantamientos liberales maderistas en los albores de la Revolución, de ahí la importancia de haber retomado este eje temático.

La pedagogía protestante fue el segundo eje temático que se analizó, para Bastian las redes de colegios y normales que fundaron las iglesias protestantes estuvieron relacionadas con la distribución geográfica que señaló en su libro. La importancia de estas redes escolares se muestra en su alcance y significado, es decir, los colegios funcionaron como un espacio para fomentar un tipo de educación moldeada por teorías estadounidenses que en su momento se consideraron vanguardistas. Además de que en *Los disidentes* la pedagogía protestante es

presentada como un modelo “moderno” que a la par de confluir con el nuevo liberalismo político, fomentó una nueva mentalidad.

Bastian realizó una comparación entre la educación protestante y la católica, y a grandes rasgos concluyó que las metas pedagógicas protestantes tuvieron fines superiores porque ayudaron a formar una ciudadanía compuesta por “miembros sanos, vigorosos, útiles, honrados y cumplidos”, elementos que no encontró dentro del modelo católico. Por lo tanto, a través de su comparación, en *Los disidentes* intento demostrar que la educación católica condenaba al atraso y la protestante a la modernidad.

Al analizar la pedagogía como un eje temático quedó claro que los espacios educativos protestantes fueron cruciales para la formación de aquellos individuos que se convirtieron al protestantismo; y ahí, como en otros espacios de convivencia, una ética fue difundida e inculcada.

La ética protestante fue el tercer eje que analizamos dentro del tercer capítulo, y aunque no es mencionada dentro de *Los disidentes* propiamente, está presente de manera implícita a lo largo del discurso. Al momento de revisar *La ética* de Max Weber pudimos notar la similitud e influencia del discurso weberiano en algunos pasajes de *Los disidentes*. La educación fue uno de los principales vehículos que diferenció la mentalidad de los católicos de la de los protestantes. Tanto para Weber como para Bastian el tipo de enseñanza que recibieron los individuos determinó una mentalidad mejor adaptada a la modernidad, y de manera implícita en el capitalismo.

Por otro lado, el espíritu del capitalismo fue otro elemento que Weber describió en sus ensayos, para el sociólogo alemán el rechazo a los valores tradicionales, y la inclinación por una mentalidad “más moderna” condujo a que algunos fieles protestantes tuvieran un mejor desempeño en materia económica y en su nivel de vida. Weber llega a un punto clave de su argumentación cuando habla de una educación pensada para que se adapte al capitalismo moderno y que forme individuos con valores que no casualmente son los que ofrecen las religiones protestantes.

Este argumento se acopla a la perfección con el discurso que encontramos en *Los disidentes*, pues a pesar de que no hallamos en el libro una referencia explícita a la ética

protestante, es visible a lo largo de la lectura. Un estilo de vida es elogiado en *Los disidentes*: el que promueven las iglesias protestantes por fomentar una vida más industriosa y trabajadora, acorde a los valores liberales. Es claro que a Bastian le interesó resaltar la cercanía que tuvo el protestantismo con la modernidad. Además de que el individualismo fue interpretado como clave para el mismo desarrollo de la modernidad.

En el último capítulo de la tesis recuperamos algunas de las reflexiones que François Furet difundió en la academia francesa y que posteriormente se extendieron en América Latina. Así se estableció un diálogo entre las obras de Furet, François-Xavier Guerra y *Los disidentes*. Sobre todo, porque una parte central del discurso revisionista francés que divulgó Furet, y que Guerra retomó a su vez, giró en torno a la idea de la importancia de la Modernidad y el individualismo como parte central para la construcción de una sociedad moderna.

A partir de lo expuesto en esta investigación es que consideramos pertinente sugerir que la obra de *Los disidentes* puede ser vista como una aplicación práctica de la metodología que Guerra desarrolló en *México: del Antiguo régimen a la Modernidad*. En donde se sostiene el discurso de que la transición de las relaciones tradicionales del Antiguo Régimen a la Modernidad trajo consigo la implementación de un sistema político liberal, mismo que Bastian vinculó con las ideas que los protestantismos promovieron a finales del siglo XIX en México.

En este sentido, las sociedades modernas y sus dinámicas fueron uno de los principales espacios donde la modernidad, la nueva opinión política y las ideas de la Revolución se perfilaron. Guerra considera que estas sociedades se pudieron ver en las logias masónicas o círculos intelectuales. Bajo esta línea argumentativa es que Bastian sostiene que las sociedades de ideas fungieron como elementos clave para el desarrollo del pensamiento moderno.

De Guerra también retomó la condena por las prácticas y enseñanzas que fomentó la Iglesia Católica. Para ambos, la Iglesia fue un aparato que implicó el atraso social, económico, político y religioso. Guerra no señala una “alternativa” religiosa, pero Bastian en *Los disidentes* continuamente sugiere la superioridad de las iglesias protestantes en contraste con la católica.

Así mismo, las sociedades protestantes son vistas en *Los disidentes* como un espacio privilegiado de crítica al régimen, lo que las posicionó en una situación de enfrentamiento con la Iglesia Católica y con el régimen conservador. De esta manera, Bastian colocó a los protestantes en el mismo perfil de opositores liberales y opositores religiosos. No cabe duda que para Bastian el protestantismo llevó a la Revolución maderista, y por ende buscó sostener la idea de la importancia de las redes protestantes en las regiones de tradición liberal.

La polémica que nosotros encontramos en torno a esta postura, y que en parte es producto de la línea teórica que Bastian recuperó de Furet y Guerra, es que se deslegitima a los movimientos populares, les quita su capacidad de organización y de raciocinio, y en su lugar afirma que las revoluciones se construyen desde las élites ilustradas, no desde abajo, pues el pueblo ordinario no tiene la capacidad para hacerlo.

Por otro lado, demostramos que *Los disidentes* no fue un estudio que emergió de la nada. En el momento historiográfico en que Bastian produjo su obra el revisionismo de la Revolución Mexicana estuvo presente en la producción intelectual de El Colegio de México. En este sentido, Bastian llegó a insertarse a esta tradición historiográfica cuando asumió el objetivo de recuperar la participación de revolucionarios protestantes en la Revolución maderista. Así mismo, trató de separarse de los viejos discursos sobre la misma revolución, y en su lugar hizo uso de las metodologías que autores como François- Xavier Guerra, Alan Knight y Friedrich Katz fomentaron entre esas generaciones.

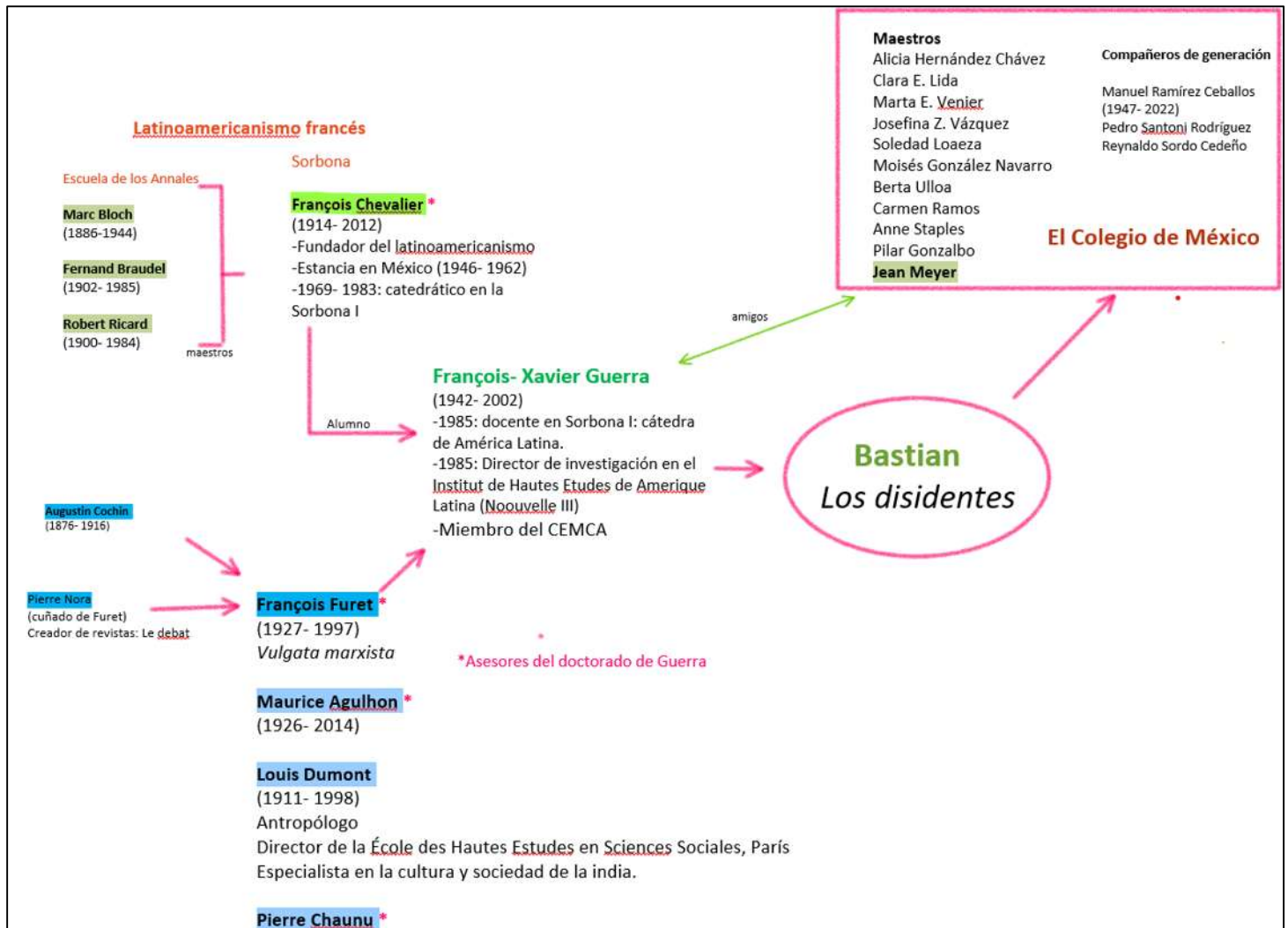
Bastian con *Los disidentes* forma parte de los historiadores que recuperaron otros actores históricos, en específico las minorías religiosas. Se interesó en responder por qué algunos disidentes religiosos se unieron a la Revolución maderista, y cómo compaginaron sus principios, valores y enseñanzas religiosas con los debates políticos de la modernidad liberal. Extendió sus fuentes más allá de la consulta de archivos e incluyó los resultados de las entrevistas con los viejos campesinos protestantes revolucionarios que encontró

Para este trabajo, Bastian con *Los disidentes* hizo parte de los esfuerzos por promover otras interpretaciones de la Revolución Mexicana. Podemos no estar del todo de acuerdo con la postura teórica metodológica de Bastian, pero no podemos negar el gran aporte que realizó para el estudio histórico de los protestantismos en México, ya que les dio a estos actores sociales una visibilidad de la que carecían, además de que sentó las bases para el surgimiento

de otras investigaciones. De ahí que sea posible afirmar que *Los disidentes* abrió una nueva etapa en los estudios del protestantismo en México.

ANEXOS

Cuadro 1
Relaciones académicas de François-Xavier Guerra y Jean-Pierre Bastian



REFERENCIAS

FUENTES ORALES: ENTREVISTAS

Bastian, Jean-Pierre, Entrevista a través de video llamada, 08 de octubre de 2020, 150 minutos, entrevista.

Bastian, Jean-Pierre, Entrevista a través de video llamada, 13 de octubre de 2020, 130 minutos, entrevista.

Torales Pacheco, Cristina, Entrevista a través de video llamada, 28 de abril de 2021, 60 minutos, entrevista.

RECURSOS ELECTRÓNICOS

C. Eric Lincoln, *Race Scholar; Is Dead at 75*”, en: The New York Times [en línea], 17 de mayo de 2000, consultado el 03 de mayo de 2021. <https://www.nytimes.com/2000/05/17/us/c-eric-lincoln-race-scholar-is-dead-at-75.html>

Mision and Vision, [en línea], consultado el 05 de mayo de 2021. <https://utsnyc.edu/about/mission-vision/>

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre C., Teresa, “El revisionismo en la historiografía reciente”, en: *Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos*, Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras, México, Volumen 3, 2011, pp. 39-59.

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571- 1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Alonso, Aurelio, “Exclusión y diálogo en la confrontación de hegemonías. Notas sobre la relocalización de influencias en el campo religioso latinoamericano, en: Aurelio Alonso, *América Latina y el Caribe: Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, CLACSO, 2008.

Anaya Merchant, Luis, “La construcción de la memoria y la revisión de la revolución”, en: *Historia Mexicana*, vol. 44, núm. 4 (176), abril-junio 1995, pp. 525-536.

Anderson, Perry, “El pensamiento tibio: Una mirada crítica sobre la cultura francesa”, en: *Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, año 1, no. 1, Buenos Aires- CLACSO, junio 2008, pp. 179- 234.

Báez- Camargo, Gonzalo, “Protestantes enjuiciados por la Inquisición”, en: *Historia mexicana*, vol.11, no.2, octubre 1961, México, pp. 161- 179.

Baldwin, Deborah, “Diplomacia cultural: escuelas misionales protestantes en México”, en: *Historia Mexicana*, vol. 36, no.2, octubre- diciembre, 1986, pp. 287- 322

_____, *Protestants and the Mexican Revolution: Missionaries, Ministers and Social Change*, Estados Unidos, University of Illinois Press, 1990.

Bastian, Jean- Pierre, “Protestantismo y política en México”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, no. Extraordinario (E). v. XLIII, año XLIII, 1981, pp. 1947-1966

_____, *Protestantismo y sociedad en México*, México, CUPSA, 1983a

_____, “Metodismo y clase obrera durante el Porfiriato”, en: *Historia Mexicana*, julio- septiembre 1983b

_____, “Las sociedades protestantes en México 1872- 1911: un liberalismo radical de oposición al porfirismo y de participación en la revolución maderista.”, Tesis de Doctorado, México, El Colegio de México, 1987.

_____, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872- 1911*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989,

_____, *Historia del protestantismo en América Latina*, México, Ediciones CUPSA, 1990a

_____, “Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz, 1877- 1911”, en: *Historia Mexicana*, México D.F., vol. 37, no. 3, enero- marzo, 1998a, pp. 472- 475.

_____, “La construcción de un objeto de investigación: Una sociología histórica del cambio religioso en México y en América Latina”, en: Roberto Blancarte (Dir.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Secretaria de Gobernación, 1999, p. 205-249.

Baudot, Georges, “Corsaires iconoclastes en 1521- 1574”, en: *Caravelle*, no. 45, 1985, pp. 79- 85

Bedolla Villaseñor, Pastor, “La Teología de la Liberación: pastoral y violencia revolucionaria”, en: *Latinoamérica*, México, no. 64, 2017, pp. 185-221.

Blancarte, Roberto J., “Popular Religion, Catholicism and Socioreligious Dissent in Latin America. Facing the Modernity Paradigm”, en: *International Sociology*, Londres, Vol. 15, no.4, diciembre 2000, pp. 593.

Bourdieu, Pierre, *Intelectuales política y poder*, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1999.

Carr, Edward H., *¿Qué es la historia?*, 10ª edición, España, Editorial Seix Barral, 1981

Casillas, Rodolfo, “La pluralidad religiosa en México”, en: Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAIL- UNAM, 1996, pp. 67- 102.

Cervantes-Ortiz, Leopoldo, “La teología renovadora de Rubem Alves: una introducción mínima”, en: *Protestante digital*, España, 22 de junio de 2018, [en línea], consultado el 26 de abril de 2021. <https://protestantedigital.com/ginebra-viva/44985/la-teologia-renovadora-de-rubem-alves-una-introduccion-minima>

De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1999.

De Ita Rubio, Lourdes, *Viajeros isabelinos en la Nueva España*, México, FCE-UMSNH, 2001, pp. 153-191.

_____, “Extranjería, protestantismo e Inquisición: presencia inglesa y francesa durante el establecimiento formal de la Inquisición en la Nueva España”, en: *Signos Históricos*, México, vol. XIX, no. 38, julio- diciembre 2017, pp. 8- 55.

De la Torre, Renée, “La antropología en los estudios sobre el fenómeno religioso en Jalisco”, en: *Revista estudios del hombre, Jalisco al cierre del siglo XX. Lecturas antropológicas*, Guadalajara, no. 13 y 14, agosto 2002, pp. 165- 188

_____, Cristina Gutiérrez Zúñiga (Coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas), Universidad de Quintana Roo, Colegio de la Frontera del Norte (Colef), El Colegio de Jalisco (Elcoljal), Colegio de Michoacán (Colmich), Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación (Segob), 2007.

_____, “Tendencias a la pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo”, en: *Sociedades e Estado*, Brasilia, v. 23, no.2, mayo/agosto 2008, pp. 381- 424

_____, “Las ciencias sociales y el estudio de la religión en México”, en: *Revista cultura y religión*, México, vol. 8, no.1, enero- junio 2014, pp. 3-10

_____, Eloisa Martin, “Religious Studies in Latin America”, en: *Annual Review of Sociology*, Estados Unidos, junio 2016, pp.473- 492

De Mattei, Roberto, “Agustin Cochin y la historiografía contrarrevolucionaria”, en: *Storia e Política*, Roma, Instituto de Estudios Históricos y Políticos de la Facultad de Ciencias Política de la Universidad de Roma, año XII, fasc 4, 1973, pp. 631-652.

De Santa Ana, Julio, "Du Libéralisme à La Praxis De Libération. Genèse De La Contribution Protestante à La Théologie Latino-américaine De La Libération.", en: *Archives De Sciences Sociales Des Religions*, vol. 35, no. 71, 1990, 75-84.

Dorantes Gonzáles, Alma, “Una asociación protestante en el Jalisco revolucionario: entre el respeto a la norma y la conflictiva realidad.”, en: *Takwá*, Jalisco, no. 13, primavera 2008, pp. 61-82.

Dosse, François, *El arte de la biografía. Entre historia y la ficción*, México, Universidad Iberoamericana, 2007a., p. 317

_____, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2007b p. 297.

Durkheim, Émile, *El suicidio. Un estudio de sociología*, 2ª edición, Madrid, Ediciones Akal, 2012, p. 237

Dussel, Enrique, “Historia de la Iglesia en América Latina: una interpretación”, en: *Separata da Revista de Historia*, Sao Paulo, no. 115, julio- diciembre 1983, pp. 76-83.

Elton, E.R., *La Europa de la Reforma, 1517- 1559*, España, Siglo XXI Editores, 1999.

Falcón, Romana, “El revisionismo revisado”, en: *Estudios sociológicos*, El Colegio de México, vol.5, no.14, mayo-agosto 1987, pp. 341- 351.

Fell, Eve-Marie, Claude Fell, “Evolución del latinoamericanismo en Francia”, en: *Revista de Crítica literaria latinoamericana*, Lima, año XVI, no.31-32, 1990, p. 313.

Fortuny Loret de Mola, Patricia, *Religión y sociedad en el sureste de México*, vol. V, México, CIESAS- México, Sep y Conafe, 1989.

_____, “El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán”, en: *Nueva Antropología. Revista de ciencias sociales*, México, COLMEX- UAM, vol. XIII, no. 45, abril 1994, pp. 49- 63.

_____, “Diversidad y especificidad de los protestantes”, en: *Alteridades*, México, UAM- Iztapalapa, año/vol. 11, no. 022, julio-diciembre 2001, pp. 75-92.

_____, “Migrantes maya-yucatecos de la Iglesia Presbiteriana de la Misión”, en: Severine Durín (Coord.), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturales*, México, CIESAS, EGAP, ITM, 2011, pp. 139- 154.

Fuentes Bazán, María Eugenia, “Los estudiantes del Instituto Metodista Mexicano y la Revolución mexicana”, en: *Dimensión Antropológica*, México, INAH, vol. 17, año 6, septiembre/diciembre 1999, pp. 123-146.

Furet, François, *Pensar la Revolución Francesa*, París, Ediciones Petrel, 1978.

Galván, Luz Elena, “Estado de México”, en: Friedrich Katz (Dir.), *Porfirio Díaz frente al descontento popular regional (1891- 1893). Antología documental*, México, Universidad Iberoamericana, 1986, pp. 23- 34

Garma Navarro, Carlos, *Protestantismo en una comunicad totonaca de Puebla*, México, INI, 1987.

_____, “El pentecostalismo rural y urbano en México, diferencias y semejanzas”, en: *Alteridades*, México, D.F., no.3, 1992b, pp. 31-38.

_____, “La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano”, en: *Alteridades*, México, No. 20, 2000a, pp. 85- 92.

_____, “Del himnario a la industria de la alabanza. Un estudio sobre la transformación de la música religiosa”, en: *Ciencias Sociales y Religión*, año 2, núm. 2, 2000b, pp. 63-85.

_____, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa/ Plaza y Valdés, 2004

Gil Villegas M., Francisco, “Introducción del editor”, en: Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, 2011

Gonzales y Gonzales, Luis, “El liberalismo triunfante”, en: Daniel Cosío Villegas (Coord.), *Historia general de México*, 3ª edición, México, El Colegio de México, 1981, tomo 2, pp. 898- 1015

Guerra, François- Javier, *México: del antiguo régimen a la revolución*, 2ª edición, Tomo I y II, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Guzmán Pérez, Moisés, “François- Xavier Guerra (1942- 2002), en: *Tzintzun*, julio-diciembre 2002, no. 36, pp. 73- 78.

Hernández Hernández, Alberto, “Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas”, en: *Frontera Norte*, México, vol. 8, núm. 15, enero-junio 1996, pp. 107- 132

_____, “Transformaciones sociales y cambio religioso en la frontera norte de México”, Tesis de Doctorado, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2005

Hobsbawm, Eric, *Un tiempo de rupturas. Sociedad y cultura en el siglo XX*, México, Editorial Crítica, 2013.

_____, *Historia del siglo XX. 1914- 1991*, México, Editorial Crítica, 2014

_____, *La era de la revolución, 1789- 1848*, México, Booket, 2015.

Huerta, Mona, “Breve retrospectiva del medio siglo del Instituto de Altos Estudios de América Latina de París”, en: *Revista del Cesla*, Varsovia-Polonia, núm. 7, 2005, pp. 413- 424.

INEGI, *La diversidad religiosa en México*, México, INEGI, 2005.

Jaimes Martínez, Ramiro, “El metodismo ante la Revolución: El Abogado Cristiano y el levantamiento maderista”, en: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, México, no. 43, enero- junio 2012^a, pp. 69- 103.

_____, “El neo-pentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, México, 74, núm. 4, octubre- diciembre 2012b, pp. 649- 678.

_____, “La institucionalización de los movimientos carismáticos y las transformaciones del campo religioso en Tijuana”, en: *Universidad y Sociedad*, No. 11 (1), 2019, pp. 402- 409.

_____ y Alethia Alejandra Montalvo González, “Neo-pentecostalismo difuso: movimientos evangélicos en Tijuana”, en: *Estudios sociológicos de El Colegio de México*, 37 (109), 2018, pp. 133- 164.

Juárez Cerdi, Elizabeth, *¿De la secta a la denominación? El caso presbiterianos en Yajalón*, Chiapas, INAH, México, 1995

Jouhaud, Christian, “Camisards! We Were Camisards! Remembrance and the Ruining of Remembrance through the Production of Historical Absences”, en: *History and Memory*, Indiana University Press, Vol. 21, no. 1, primavera/verano 2009, pp. 5-24

Knight, Alan, "El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución: una interpretación", en: *Historia Mexicana*, México, D.F., vol. 35, no. 1 (137), (jul.- sept. 1985), pp. 59- 91.

_____ y María Urquidí, "Los intelectuales en la Revolución mexicana", en: *Revista Mexicana de Sociología*, México, vol. 5. No. 2, Visiones de México, abril- junio 1989a, pp. 25-65.

_____, "Interpretaciones recientes de la Revolución Mexicana", en: *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, México, núm. 13, enero- abril 1989b, p. 23.

Laborie, L. "Who Were the Camisards?", en: *French Studies Buletin*, vol. 32, Issue 120, otoño 2011, pp. 54-57

Lida, Clara E., "Recuerdos plurales de una breve dirección", en: *Historia Mexicana*, México, Vol. 71, Núm. 1 (281), julio-septiembre 2021.

López Fernández, María del Pilar, "El concepto de anomia de Durkheim y las aportaciones teóricas posteriores", en: *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales*, México, vol. IV, núm. 8, julio-diciembre 2009, pp. 130-147.

Matute, Álvaro, *Aproximaciones a la historiografía de la Revolución Mexicana*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2005.

Martin, David, *Tongues of Fire. The explosion of Protestantism in Latin America*, U.S, Blackwell, 1990.

Mayer, Alicia, *Lutero en el paraíso. La nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008

Medina Pineda, Medófilo, "En el Bicentenario: consideraciones en torno al paradigma de Francois- Xavier Guerra sobre las revoluciones hispánicas", en: *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, Bogotá- Colombia, vol. 37, no. 1, enero- junio 2010, pp.149-188.

Mendiola Mejía, Alfonso, "El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado", en: *Historia y grafía*, UIA, núm. 15, 2000, pp. 182- 203.

Meyer, Jean, "Una historia política de la religión en el México Contemporáneo", en: *Historia mexicana*, México, vol. 42, no. 3, enero- marzo 1993, pp. 711- 744.

Monahan, W. Gregory, *Let God Arise. The War and Rebellion of the Camisards*, United Kindom, Oxford University Press, 2014

Monsiváis, Carlos, *El estado laico y sus malquerientes (crónica/antología)*, México, Universidad Autónoma de México, 2008.

Ortega y Medina, Juan A., *Reforma y modernidad*, México, UNAM, 1999.

Pettinà Vanni, *Historia mínima de la Guerra Fría en América Latina*, México, Colmex, 2018.

Revueltas, Andrea, “1968: la Revolución de Mayo en Francia”, en: *Sociológica*, UAM, vol. 13, núm. 38, septiembre-diciembre 1998, pp. 119-162.

Ruiz Guerra, Rubén, *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873- 1940)*, México, CUPSA, 1992.

Ruiz Martínez, Herlinda, “Corsarios franceses juzgados como herejes luteranos por la Inquisición en Iberoamérica”, México, Tesis de Maestría, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2011.

Salmerón Sanginés, Pedro y Pablo Serrano Álvarez, “El auge de la historiografía política regionalista en México, 1968-2000. Revisionismo y análisis político”, en: *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, México, Núm. 57, septiembre-diciembre 2003, pp. 185- 187.

Solís Bello Ortiz, N.L., Zúñiga, J., Galindo, M.S., González Melchor, M.A., “La filosofía de la liberación”, en: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “latino” (1300- 2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI- CREFAL, 2009, pp. 399-417.

Scheuzger, Stephan, “La historia contemporánea de México y la historia global: reflexiones acerca de los «sesenta globales»”, en: *Historia Mexicana*, México, vol. 68, núm. 1(269), julio-septiembre 2018, p. 320

Stoll, David, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Estados Unidos, Berkeley, University of California Press, 1990.

Tuscher, Jean-Pierre, “Le pasteur Paul Bastian (1920-2011)”, en: *La Nation*, Francia, no.1926, [en línea] 21 de octubre de 2011. https://www.ligue-vaudoise.ch/?nation_id=2022

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Ediciones Península, 1969

Willems, Emilio, “Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile”, en: *Hispanic American Historical Review*, no. 1, noviembre 1968.

Zolov, Eric, “Los 60 fueron globales”, en: *Lento*, núm. 62, 2018, p. 11

