

## La Iglesia evangélica de Villa de Cos. Reconfiguración del campo religioso en el noreste zacatecano, 1863–1874

Christian Manuel Barraza Loera\*

crisbalo1984@gmail.com

ORCID ID: 0009-0005-7870-132X

*The Evangelical Church of Villa de Cos.  
Reconfiguration of the Religious Field in  
Northeastern Zacatecas, 1863–1874*

### Resumen:

Este artículo examina la transformación del campo religioso en el noreste zacatecano entre 1863 y 1874, centrado en el surgimiento del protestantismo como una forma de disidencia frente al monopolio católico. A partir de un enfoque cualitativo, que combina el análisis de fuentes históricas como archivos eclesiásticos, correspondencia misionera y documentos legales, se analizan los factores que facilitaron la interacción entre comunidades liberales locales y misioneros protestantes estadounidenses. Se argumenta que la distancia geográfica, la limitada

**Palabras clave:** Campo religioso, disidencia religiosa, Iglesia católica, pluralismo religioso, protestantismo, siglo XIX, Zacatecas.

presencia del clero católico y las leyes liberales, como la Ley de Libertad de Cultos de 1860, fueron determinantes para la difusión de nuevos saberes religiosos. Además, se resalta el papel de las traducciones del Evangelio al español como herramienta clave en la legitimación del protestantismo. El estudio concluye que la incorporación del protestantismo no solo transformó las prácticas religiosas locales, sino que también desafió las estructuras tradicionales de poder, impulsando un incipiente pluralismo religioso en el México del siglo XIX.

### Abstract:

This article examines the transformation of the religious field in northeastern Zacatecas between 1863 and 1874, focusing on the

emergence of Protestantism as a form of religious dissent against Catholic hegemony. Through a qualitative methodological ap-

\* Universidad de Guadalajara. Av. Parres Arias 150, 45132, Zapopan, Jalisco.

proach, including the analysis of historical sources such as ecclesiastical archives, missionary correspondence, and legal documents, the study explores the interactions between local liberal communities and American Protestant missionaries. The central hypothesis argues that geographical isolation, the absence of a consolidated Catholic presence, and the political context of liberal laws facilitated the spread of new

**Keywords:** Catholic Church, Protestantism, religious dissent, religious field, religious pluralism, Zacatecas, 19th century.

religious knowledge. Key premises include the role of the 1860 Freedom of Worship Law and the translation of the Gospel into Spanish as tools to legitimize Protestantism. The findings conclude that the adoption of Protestantism in the region not only reshaped local religious practices but also challenged traditional power structures, paving the way for emerging religious pluralism in 19th-century Mexico.

## Introducción<sup>1</sup>

El municipio de Villa de Cos, Zacatecas, se encuentra sobre el camino que conecta con Saltillo, una ruta que cruza el semidesierto zacatecano y el norte de San Luis Potosí. Inmersos en este espacio se encontraban ranchos y haciendas que compartían características similares como lagunas salinas, o la ganadería y la minería, dependiendo principalmente de la producción de metales. Las distancias extensas provocaron una presencia deficiente de autoridades civiles y eclesiásticas, lo que se tradujo en el desconocimiento de reglamentos y de influencia de moral cristiana. Como bien señala Mijangos (2018), conformaba “una zona donde los párrocos eran una figura poco familiar” (p. 270). Aun así, constituía la ruta más cercana y peligrosa para quien deseara viajar desde esta región al norte del país.

Con el triunfo liberal de Ayutla en 1854 surgieron algunas figuras radicales en el país como Santiago Vidaurri en Nuevo León, o Jesús González Ortega y Juan Amador en Zacatecas, por mencionar algunos. Este último se pronunció en contra del clero católico y sus privilegios a través de un folleto titulado *El Apocalipsis o Revolución de un sansculote*.<sup>2</sup> En

<sup>1</sup> Este trabajo se inscribe en el proyecto posdoctoral titulado: “Las relaciones políticas y sociales de la Iglesia presbiteriana de Zacatecas, 1872–1880”, desarrollado en el Doctorado en Ciencias Sociales del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara.

<sup>2</sup> ‘Sansculote’ es un término utilizado durante la Revolución Francesa para referirse a los sectores populares urbanos, principalmente artesanos y trabajadores, que apoyaban las ideas radicales republicanas. El nombre deriva de su vestimenta, ya que no usaban culottes – i.e., calzones cortos propios de las clases altas –, sino pantalones largos, símbolo de su posición social y política.

él explicó las características del noreste de Zacatecas a la vez que se pronunciaba por la separación de los poderes cívicos y religiosos en un intento por reformar la Iglesia. Señaló simultáneamente la ausencia de clérigos en poblaciones remotas, ubicándolos en donde pudieran ocuparse de negocios profanos y no de los que correspondían a su ministerio, desatendiendo la instrucción moral (Amador, 1856, pp. 41–47).

Desde entonces, Amador y otros liberales comenzaron a señalar las deficiencias de la religión católica, lo que los llevó a buscar medios legales, sociales, morales y espirituales para hacerse del capital religioso que les permitiera crear una interpretación propia de la religión, lo que los haría disentir del catolicismo y convertirse a una congregación evangélica.

Aquellos disidentes zacatecanos que iniciaron hacia el segundo lustro de 1850 una agrupación de lectura evangélica, aprovecharían el respaldo legal que la Ley de Libertad de Cultos (1860) les podría ofrecer; empero, los recursos físicos y morales tardaron unos años más. Entre 1863 y 1864 comenzaron a establecer relaciones con agentes bíblicos también conocidos como ‘colportores’ de la American Bible Society (ABS) o Sociedad Bíblica Americana.<sup>3</sup> Entre sus labores, además de la distribución y venta de textos religiosos, estaba la actividad evangelizadora con apoyo de la lectura bíblica; sin embargo, el alto analfabetismo al que se enfrentaron los orilló a desempeñar otras labores como la instrucción en primeras letras.<sup>4</sup> Cabe resaltar que, aun cuando organizaron pequeñas congregaciones, sus intenciones no fueron denominacionales.

Si bien la presencia de agentes bíblicos se mantuvo en el país por lo menos hasta 1874, fueron las diferentes misiones protestantes de Estados Unidos las que respaldaron y dieron continuidad a las congregaciones formadas por los colportores. Su llegada en 1872 significaba el respaldo denominacional para los grupos disidentes, a los que organizarían e instruirían en los principios administrativos y religiosos de cada agrupación; es decir: bautistas, metodistas, presbiterianos y congregacionalistas.

El tránsito de extranjeros protestantes y la conversión de varios nacionales causó revuelo entre el clero católico; desde entonces, la ruta que

<sup>3</sup> Se refiere a los vendedores o distribuidores de biblias que además se encargaban de pregonar el Evangelio; estos eran enviados por sociedades bíblicas que patrocinaban dicha labor, aunque con pocos recursos, convirtiéndose en una clase de apóstol que viajaba por la fe.

<sup>4</sup> En *Estadística histórica de México* se señala que a finales del siglo XIX solo 17.9% de personas mayores de 10 años sabían leer, quedando 82.1% de mexicanos sin el conocimiento en primeras letras (Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI], 1999, p. 100).

conectaba a Zacatecas con Saltillo elevó su vigilancia por el pueblo que compartía el mismo 'sistema religioso', que, a decir por Masferrer (2009, p. 32), se refiere a aquel donde participan los especialistas en prácticas ritualistas y simbólicas que articulan el sistema cultural. Sin embargo, como se dijo, en este espacio hubo escasez de clérigos que difundieran el conocimiento religioso, por lo que debieron surgir laicos interesados en interpretarlo y propagarlo para finalmente pluralizar un mercado que hasta entonces había permanecido en manos de una sola institución: la católica (Suárez, 2006, p. 21).

Esta lucha de poder por el capital religioso lo encontramos expreso en el concepto de 'campo religioso', donde la religión es entendida como un lenguaje simbólico que posee funciones sociales, de manera que quien se abandera de estos conocimientos podrá administrar el lenguaje, conservar el orden social o transformarlo en una función política (Bourdieu, 2006, p. 35). El monopolio de estos saberes será temporal debido a que la pugna por ellos será constante al igual que los límites entre uno y otro. Dentro de este campo se encuentra el '*habitus* religioso' como "generador de pensamiento, percepción y acción conforme a normas de la representación religiosa" (Suárez, 2006, p. 22), "que llevan a un individuo a actuar de forma reaccionaria o reflexiva" (Grusendorf, 2016, p. 8), desde las suposiciones arraigadas y predisuestas por las reglas del campo. Por ende, lo que está en juego dentro del campo religioso son las actividades pre reflexivas de los individuos, pues al enfrentarse a otras, ponen a los sujetos en una situación de cuestionamiento sobre sus acciones, generando nuevas estructuras de pensamiento.

Con este artículo se pretende analizar la transformación del campo religioso en el noreste zacatecano; conocer los elementos que permitieron la inserción de un nuevo '*habitus* religioso' y saber en qué consistieron estos cambios. De manera específica se identificará al semidesierto zacatecano como una zona en donde la inserción de agentes bíblicos primero y misioneros de iglesias presbiteriana después, se debió a factores internos y externos como la poca presencia de clero católico, el liberalismo radical y la expansión misionera de Estados Unidos. Estos hechos se podrán analizar desde los impresos hechos por Amador y los reportes que el misionero Paul H. Pitkin envió a la Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana.

Por otro lado, hay que señalar la historiografía sobre el protestantismo histórico, tema que se ha trabajado desde diferentes regiones y que ha aportado luces para construir la amalgama de eventos que sucedieron antes, durante y después a la llegada de las diferentes iglesias estadounidenses en 1872. Se debe resaltar que la mayoría de estos estudios se

han centrado en el contexto del triunfo liberal, utilizando la secularización como el proceso de separación entre Iglesia y Estado, y la llegada de misioneros protestantes como un sistema aliado para lograr dicha separación. Cabe mencionar que, aunque la producción histórica sobre este tema va en aumento, solo se retomaron algunos de los trabajos que considero suman, enriquecen y complementan el tema propuesto en esta investigación, aunque habrá algunos otros que aseguro no he mencionado o considerado por premura.

J. P. Bastian es una fuente obligada para abordar la disidencia al catolicismo y la distribución de las diferentes iglesias protestantes por México e Iberoamérica. En su obra de *Los disidentes* (1993), Bastian argumenta que el establecimiento de las misiones protestantes partieron de factores endógenos y exógenos, es decir, que la presencia de iglesias protestantes estadounidenses en México se debieron tanto al triunfo liberal y las condiciones de pobreza de la nación, como al expansionismo norteamericano renovado en 1870. La tesis doctoral de A. Dorantes (2004) nos permite reflexionar sobre el trabajo misionero y su relación con el “Segundo Gran Despertar” que consistió en un pensamiento de superioridad moral y de compromiso social. Por otro lado, la tesis de maestría de D. Kirk (2001) nos ayuda a repensar las primeras intenciones del clero mexicano por reformar la Iglesia, pues si bien consideramos el periodo liberal como un momento de ruptura, observamos en un primer momento a un grupo de eclesiásticos que buscaron mantener la unión entre Iglesia y Estado al intentar recuperar el viejo Patronato que permitiera establecer una Iglesia Nacional. Por último, G. Díaz Patiño (2016) resalta el impacto que tuvo la secularización sobre la población mexicana en la segunda mitad del siglo XIX, para ello se centra en los símbolos que la Iglesia católica utilizó para defenderse del liberalismo y contrarrestar el avance de los protestantes, pues las prácticas y argumentos de estos últimos iban en contra del culto a imágenes.

La estructura de este trabajo se divide en cuatro partes y bajo los siguientes supuestos: a) el vasto territorio del semidesierto zacatecano impidió que hubiera una significativa presencia del clero en el noreste del estado hasta antes de 1864, lo que representó menor vigilancia y por ende mayor libertad a la circulación de ideas liberales y protestantes que, aunque no pasaban por alto, no se contaba con la misma capacidad de control que en zonas con mayor presencia católica como la capital del Estado; b) mientras tanto, la llegada de agentes bíblicos al norte del país facilitó la distribución de biblias y con ello el trabajo evangélico, que consistió en educación de primeras letras y análisis de las biblias, comenzando así una reinterpretación del ‘sistema religioso’ al que se

había pertenecido por mucho tiempo; c) así, el grupo evangélico de Villa de Cos y lugares cercanos fueron creando un nuevo *habitus* que les conformaría en una congregación formal y con respaldo denominacional; d) finalmente, el trabajo de colportaje y con la presencia de la Iglesia Presbiteriana del Norte, se fortaleció a la congregación para que enfrentara el “proceso de sistematización y de moralización de las prácticas y de las representaciones religiosas” (Bourdieu, 2006, p. 40), lo que significaba racionalizar el nuevo sistema simbólico del campo religioso en el noreste zacatecano.<sup>5</sup>

### La Iglesia católica frente al Estado y la diversificación religiosa

Durante las tres décadas que siguieron a la Constitución de 1824, el Estado mexicano se mantuvo unido al catolicismo y en contra de la tolerancia religiosa, según lo establecido en el artículo 3°. Pese a ello, las discusiones en torno al tema se mantuvieron aún después de la Constitución de 1857, pues en su artículo 130 señalaba que correspondía a los poderes federales ocuparse en la materia de cultos, eliminando el tema del Congreso, quien no podría desde entonces dictar leyes que prohibieran cualquier religión. Esto se combinaba con otras acciones de las que se haría cargo el Estado, como el registro civil, dejando el uso de los sacramentos como una práctica del fuero interno (Adame Goddard, 2008, p. 165; Bautista García, 2012, pp. 38–39; Soberanes y Alejos, 2021, p. 545).

Con disposiciones como estas, se pretendía desplazar las prácticas religiosas hacia el espacio privado, en un intento por formar parte de las naciones ‘modernas’, o bien, como asegura Mijangos (2018), la separación de poderes no solo benefició el fortalecimiento del Estado, sino la liberación de la Iglesia católica respecto de las intromisiones que las autoridades civiles podían hacer a esta. De modo que, hasta ese momento el cuerpo eclesiástico recuperaba antiguas atribuciones y ‘libertades’, ya que ejercería “una autoridad pura y simplemente espiritual sobre sus feligreses” (p. 168); sin embargo, las nuevas leyes de corte laico no se ajustarían más a las antiguas relaciones y libertades de la institución católica.

Quizás una de las leyes que tuvo mayor peso en cuestiones religiosas fue la de Libertad de Cultos (1860), pues atentaba contra las prácticas públicas y colectivas – un aspecto de la religiosidad mexicana – que consistían en procesiones, fiestas, advocaciones, etcétera, algo que difícilmente

<sup>5</sup> El colportaje es método de distribución de libros, panfletos y otros impresos, especialmente de carácter religioso o político, mediante vendedores ambulantes que los ofrecían directamente al público.

podría ser desarraigado por la estrecha relación entre el clero, el pueblo y el espacio público. Starck (1996) advierte que la relación entre Dios y la comunidad “tiene una compleja base institucional, que la mayoría de la gente considera necesaria para la satisfacción de sus necesidades e intereses religiosos” (p. 13).

Cuando el Estado se apropió de los espacios y de asuntos que usualmente formaban parte de la vida pública como el nacimiento, el matrimonio y la muerte (Starck, 1996, p. 13), con las Leyes del Registro Civil (1859), los feligreses católicos tomaron estas disposiciones como un atentado a sus prácticas, mientras que el cuerpo eclesiástico lo veía como un golpe al poder simbólico del que disponían y de su monopolio. Con las leyes liberales, el Estado dejó de sostener, respaldar o legitimar las creencias religiosas, más no su vigilancia en el espacio público; a partir de entonces, los actos espirituales quedaron en manos y uso exclusivo de la religión, permitiendo ‘separar’ lo espiritual de lo terrenal, provocando que la Iglesia católica reestructurara sus movimientos en el espacio público.

La Ley de Libertad de Cultos no solo permitió que los habitantes practicaran la religión que quisieran, también permitió que los ciudadanos se organizaran o asociaran de manera individual con algún culto; igualmente, “evitó” que las expresiones públicas se realizaran sin previo aviso y sin permiso de las autoridades civiles (Dublán y Lozano, 1876, p. 552). Para llevar a cabo una festividad era necesario obtener un permiso de las autoridades o de lo contrario, serían acreedores a una sanción.

A partir de entonces se debía tener cuidado de no quebrantar o violentar el reglamento, o de lo contrario el castigo sería severo. Para quienes cometieran faltas o impropiedades dentro de un templo, la pena sería mayor a la aplicada por el delito de desorden en lugares públicos – el castigo aplicaba para una u otra religión establecida en el país –. Como era de esperarse, la Iglesia católica fue la que más resintió las restricciones, pues comenzaban a eliminarse los símbolos religiosos que hasta entonces habían sido de uso público y político; sin embargo, el proceso de eliminación de estos símbolos en el espacio público llegó hasta 1873 con la constitucionalización de las Leyes de Reforma que, aun así, no fue total.

Empero, hubo otros símbolos intangibles que la Iglesia utilizó para manipular o contrarrestar el avance de las normas liberales: el castigo de excomunión permitió mantener las amenazas en contra de quienes juraran la Constitución o comulgaran con las ideas ‘erróneas’ de los protestantes. Esto significaba expulsar al individuo de la fe católica y de todos sus símbolos de salvación, aun cuando perjudicara a todos los que le rodeaban. Masferrer (2013) dice que se trataba de una condena severa que incluía, además de la muerte física “la condena permanente del

alma”, o bien, la muerte social tras “una serie de actividades públicas a las que toda la población estaba obligada a asistir” (p. 51). Su objetivo era el pleno exterminio de las disidencias y que los castigos se mantuvieran en la memoria cultural de los pueblos.

Las razones por las que alguien podía ser excomulgado eran diversas, principalmente por cuestionar las aptitudes “del cuerpo sacerdotal para cumplir su función proclamada” (Bourdieu, 2006, p. 67). También aplicaba a quienes tenían libros o escritos que contuvieran herejías, o “libros de herejes que traten de religión sin autorización de la Santa Sede apostólica” (Delumeau, 2015, p. 180), como algunos que Amador (1856) obtuvo y evidenció en el folleto *El Apocalipsis*, donde criticó y cuestionó el poder de la institución católica. La acción que correspondía a la Iglesia para mantener su poder era suprimir a cualquiera que tuviera intenciones de “profeta o reformador” (Bourdieu, 2006, p. 67).

Aunque no se tienen datos de que algún liberal zacatecano haya sido excomulgado, la amenaza estuvo latente por años. Severo Cosío, otro liberal cercano a Amador, publicó un artículo en *La Antorcha Evangélica*, periódico utilizado por la congregación para difundir sus creencias y defenderse de los ataques católicos; ahí describió el significado de la excomunión para la población católica, pues era considerado como uno de los castigos más significativos. Este funcionaba como amenaza para que evitaran acercarse a la “religión protestante” u obedecer las leyes liberales que buscaban enviar toda expresión de fe hacia el fuero íntimo; de hacerlo, este podía ser el castigo.

Cosío aseguró que la excomunión era la mejor forma de control que tenía Roma sobre los parroquianos. Con esta, no solo se castigaba a la persona que faltaba a sus deberes religiosos, sino que, a través de estas sanciones se pretendía hacer “temblar a las naciones” hasta obligarlas a revelarse a sus soberanos y someterlos a lo que obligara la Santa Sede.<sup>6</sup> Cuando un acto así era dictaminado, un prelado debía presentarse ante la comunidad con la bula de excomunión.

En ese momento se cerrarían todas las iglesias ante la vista del pueblo consternado porque paralizaría sus actividades – e.g., contratos, giros o movimientos –: no habría misas para celebrar matrimonios o bautizos, tampoco confesión para moribundos; ni entierro para los cadáveres. La intención era hacer sentir al pueblo que Dios les había retirado su protección, provocando que los fieles entraran en un estado caótico o de duelo; los hombres se dejaban crecer la barba y el cabello, no había saludos

<sup>6</sup> “Excomuniones: uso que se ha hecho de ellas en diversos tiempos y formula bajo que se han fulminado”, *La Antorcha Evangélica*, 23 de marzo de 1871, p. 1.

públicos entre amigos. La angustia y el despecho se apoderaban de toda la comunidad que concentraba la “irritación y furor contra aquel que era designado como la causa de la calamidad que se sufría: ¿Quién podía escapar a las consecuencias de un Estado tan violento?”.<sup>7</sup>

En caso de excomunión, los sacerdotes del lugar salían en peregrinación por las calles con cirios prendidos e insignias, entonando cantos lúgubres que advertían del destino de aquellos que estuvieran fuera de su protección religiosa: la autoridad civil poco podía hacer en contra del trastorno. En caso de que fuera la misma autoridad quien provocara esta acción, sería la misma que sucumbiría al castigo y al desprecio de sus gobernados.<sup>8</sup>

Por otro lado, e intentando no perder perspectiva, la disidencia y conversión que la Iglesia católica esperaba detener, no se motivó únicamente por el respaldo que obtuvo de las leyes liberales como la de diciembre de 1860, sino también por la poca presencia del cuerpo eclesiástico en el semidesierto, que se traducía en el limitado conocimiento sobre los ritos católicos; hechos que evidenciaron los mismos párrocos de la región. A mediados de esta década, el sacerdote encargado del curato de Villa de Cos, José de Jesús Ruíz pidió al obispado y arzobispado que enviaran otro párroco para que ayudara con los trabajos espirituales, pues la parroquia estaba en ruinas y las capillas de otras haciendas como Sierra Hermosa y Pozo Hondo eran muy pequeñas para darse abasto los domingos, día en que la población de estos sitios y otras rancherías se unía para escuchar misa. Advirtió incluso de la miseria en que se vivía, lo que impedía conseguir más limosnas que ayudaran a la reconstrucción del templo o ampliar otros.<sup>9</sup>

Las necesidades económicas eran muchas y la influencia de “ideas perniciosas” iba en aumento, asegurando que la moralidad en aquella parroquia era media, pues eran pocas las personas que tomaban los sacramentos, y en su mayoría acudían a misa cuando era cantada, mientras que el juego y la embriaguez eran los vicios más notables.<sup>10</sup> Por su parte, Amador (1856) había hecho estas denuncias una década antes en su folleto *El Apocalipsis*, por ejemplo: aseguraban que mientras el clero

<sup>7</sup> “Excomuniones: uso que se ha hecho de ellas en diversos tiempos y formula bajo que se han fulminado”, *La Antorcha Evangélica*, 23 de marzo de 1871, p. 1.

<sup>8</sup> “Excomuniones: uso que se ha hecho de ellas en diversos tiempos y formula bajo que se han fulminado”, *La Antorcha Evangélica*, 23 de marzo de 1871, p. 2.

<sup>9</sup> Archivo Histórico del Obispado de Zacatecas (AHOZ), Curato de Villa de Cos, 1864–1866, fols. 1–49.

<sup>10</sup> AHOZ, Curato de Villa de Cos, 1864–1866, fols. 1–49.

se ausentaba para visitar paseos y ferias había poca vigilancia hacia los feligreses, permitiendo la proliferación de la “embriaguez, el lujo, el juego, la ociosidad y el escándalo”,<sup>11</sup> de manera que se hacía la pregunta: “¿qué hacen los obispos para contener tantos desórdenes y abominaciones, y moralizar e instruir a su rebaño?” (p. 45). También cuestionó a la autoridad religiosa que contaba hasta entonces con el monopolio del capital simbólico que le había permitido legitimar su poder y el del Estado, con lo cual solo habían logrado – decía – enseñar a “rezar novenarios y devociones que muy poco influiría en su moralidad”, mientras que las procesiones públicas servían como muestra de devoción, y a las que dedicaban buena parte del jornal que recibían los mineros, en vez de fundar cajas de ahorro que previnieran negligencias futuras.<sup>12</sup>

En este primer momento, su discusión no buscaba la disidencia sino una reforma religiosa que fuera incluso democrática; por ello, esperaba hacerse de los conocimientos necesarios para acceder a la administración de la fe y de la ‘instrucción moralizante’ que demandaba.

Por otro lado, hay que recordar que la ‘ausencia’ de un clero vigilante en el noreste de Zacatecas se debió posiblemente, además de las características geográficas ya expuestas, a que esta región pertenecía al obispado de Guadalajara, haciendo casi imposible recorrer más allá de la capital zacatecana, logrando tener mayor presencia en esta y zonas colindantes con Jalisco. Así, cuando se creó el obispado de Zacatecas en 1862 el nuevo obispo, Ignacio Mateo Guerra, se enfrentó a necesidades espirituales y morales de antaño.

Finalmente, la correspondencia que circulaba entre los clérigos de Cos y el obispado de Zacatecas mostraban dos cosas: primero, la persistente ausencia de cuerpo eclesiástico que instruyera católicamente a todo el curato, pues uno solo no podía realizar dicha labor; segundo, que la pobreza de la región era poco atractiva para que otros sacerdotes decidieran mudarse hasta allí, lo que se relacionaba con la poca atención que el obispado tenía sobre esta zona, pues en 1864, el padre Ruíz advertía que el cura Romualdo Partida quien era el encargado del curato, tenía más de siete años que no se encargaba de su trabajo. Por su parte, el cura Partida se encontraba en Ahuacatlán y afirmaba que mientras no se le enviara una cuota para su traslado, no podría realizarlo.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> “Causas que influyen en el aumento de los crímenes y detienen la abolición de la pena de muerte”, *El Defensor de la Reforma*, 18 de febrero de 1868, p. 2.

<sup>12</sup> “Aniversario de la Independencia”, *La Antorcha Evangélica*, 16 de septiembre de 1869, p. 2.

<sup>13</sup> AHOZ, Curato de Villa de Cos, 12 de octubre de 1864, fol. 6.

El sistema religioso que se mantuvo hasta mediados del siglo XIX estuvo marcado por las prácticas católicas, pues era la religión de Estado y sus representantes “debían proteger de manera enérgica y efectiva a la institución que custodiaba el depósito de la fe” (Mijangos, 2018, p. 100), lo que no impidió la presencia de extranjeros protestantes, aunque estuviera prohibido “el asentamiento de comunidades que practicasen cualquier culto distinto al católico” (Mijangos, 2018, p. 100).

Igualmente, debía atenderse la producción o circulación de obras ‘impías’ que contrarían las costumbres y amenazaran el lazo con la religión. Aunque existía la Ley de Libertad de Imprenta, se vigilaba que no hubiera publicaciones que tocaran temas religiosos o dogmáticos; es decir, censuraban y castigan a quienes difundieran cualquier opinión adversa a la religión católica. Se condenaban las “obras contrarias a la fe católica romana, escritas por herejes ..., así como textos de Sagrada Escritura y de controversia, escritas en lengua vulgar” (Gómez y Tovar, 2009, p. 18). Dicha ‘censura’ se mantuvo hasta Ley Orgánica de Prensa en 1861, cuando se dejó de considerar delito criticar, difundir o analizar temas de esa índole (Coudart, 2019, p. 221).

Por ejemplo, hacia 1826, James Thomson un inglés que pertenecía a la Sociedad Bíblica Británica se dispuso a repartir biblias por el centro, bajo y norte del país, encontrando una fuerte oposición. Primero, algunos periódicos decían que se trataba de “biblias mutiladas”, y después, en sitios como San Juan de Lagos y Aguascalientes se les examinó y prohibió su venta, además de sufrir persecución de parte de algunos pobladores.<sup>14</sup>

Así como ninguna persona tenía permitido hacerse de textos religiosos, los sacerdotes tampoco tenían permitido profundizar de manera privada en los libros sagrados por temor a que realizaran interpretaciones personales; en caso de hacerlo, se les privaría de llevar a cabo sus predicaciones. Un caso así le sucedió al sacerdote encargado de la capilla mayor en Zacatecas, Ramón Valenzuela, quien para 1854 participó como capellán de brigada en campañas militares por el partido liberal (Amador, 2010, pp. 458–59). Además de difundir sermones que se alejaban de los preceptos católicos del momento.

Por esta razón se le solicitó que hiciera penitencia en el colegio franciscano de Guadalupe y posteriormente se presentara ante el obispo de Guadalajara, ya que, según se decía, tenía el interés de apoderarse de la

<sup>14</sup> American Bible Society (ABS). Annual Report of the American Bible Society, Vol. I. Reporte 12, 1828, p. 435.

parroquia y mantenerla fuera de la autoridad eclesiástica. El obispo esperaba que la voz de Valenzuela fuera silenciada mediante un discurso que convenciera a sus seguidores de lo necesario que eran los sacramentos en la sociedad.<sup>15</sup> Finalmente, Valenzuela dejó el sacerdocio, pero apareció años después (1868) como allegado a Grayson Mallet Prevost y Enrique Westrup, dos extranjeros importantes en la incursión y venta de biblias (Bastian, 1993, p. 43; Vázquez, 1985, pp. 308–9).

Ante este contexto, se entiende que el arribo de los agentes bíblicos sobre territorio mexicano no fue fácil; aun así, ante un panorama incierto, la ABS comenzó a realizar su trabajo en México, teniendo como principal función la difusión de textos evangélicos como libros, cancioneros, revistas y otros impresos que se traducían del inglés. Sin embargo, el material que utilizaban los colportores para la enseñanza evangélica no debía incluir notas o comentarios que favorecieran interpretaciones unilaterales o que se acercaran a alguna denominación religiosa, pues, aunque su intención era transmitir el conocimiento de las escrituras, también era evitar el sectarismo.

El trabajo que consistía en repartir, vender y enseñar el evangelio en zonas “alejadas del cristianismo”, también incluía una serie de “experiencias individuales y privadas” que dejaban plasmadas en los reportes que enviaban a sus agencias. Los viajes que realizaban eran vistos como trabajo apostólico y de fe porque regularmente “se desplazaban con recursos económicos limitados, que sostenían su capacidad en la convicción de que estaban apoyados directamente por Dios” (Escobar y Núñez, 2023, pp. 4–5). Dorantes (2004) advierte en el caso de la American Board of Commissioners for Foreign Mission que, el trabajo misionero también se encontraba influenciado por una ideología nacionalista que no solo implicaba luchar en contra del paganismo y llegar a los pueblos no cristianos, sino también, la de “enseñar los valores que habían hecho posible la nación norteamericana, a saber: la libertad, la igualdad, la justicia y la democracia” (p. 131), lo que incluía una actitud providencialista, elementos que podremos encontrar con mayor precisión tras la llegada de los misioneros con denominación religiosa en 1872.

Mientras tanto, la ABS comenzó a distribuir textos evangélicos en el norte y centro del país poco después de finalizada la guerra entre México y Estados Unidos, aunque su verdadera presencia se hizo visible después de que se dictaminara la Ley de Libertad de Cultos pese a la resistencia del cuerpo eclesiástico. Dicha oposición permitió que los agentes de la

<sup>15</sup> Archivo Parroquial de Zacatecas (APZ), área Disciplinar, 1 y 15 de diciembre de 1856, 11 de marzo de 1861, 8 de marzo de 1864.

ABS perfeccionaran las estrategias de distribución y avance, pues se habían percatado que “sin importar los niveles de alfabetización, una vez que los folletos, hojas de propaganda, evangeliarios o libros de salmos estaban en circulación, las ideas impresas se extendían como tinta derramada” (Díaz Patiño, 2016, p. 200).

La entrada de las biblias protestantes generó gran preocupación en el episcopado nacional que inició una campaña para impedir la circulación del Evangelio y otros libros considerados como corruptores de las costumbres. Mientras tanto, el ministro de Justicia había asegurado por parte del Supremo Gobierno que se tomarían las providencias necesarias para evitar la introducción de todo libro que no se supiera su verdadero objeto, ya que “muchos entraban al país con el nombre de médicos, curanderos o vendedores de pequeñas pacotillas de comercio” (Díaz Patiño, 2016, p. 169).

Se sabe que a inicios de la década de 1860 hubo presencia de ministros de la ABS en el norte de México y que estaban encargados de distribuir y vender biblias. R. P. Thompson, James Hickey y Thomas M. Westrup, fueron los primeros en establecerse cerca de la frontera. El primero trabajó desde Texas y se conectó con diferentes personas liberales en Monterrey, donde años antes se habían distribuido varias biblias con las que trabajaba; sin embargo, la guerra civil que comenzaba a desarrollarse en Estados Unidos a partir de 1861 le obligó a abandonar su labor. No obstante, en sus reportes advirtió de la conversión que varios mexicanos habían hecho tras el estudio de la biblia.<sup>16</sup>

Hickey que pertenecía a la Iglesia bautista, se instaló en Matamoros, Tamaulipas en 1862, desde donde pidió libros a la ABS y sugirió formar parte de esta para realizar trabajos como agente en aquella ciudad. Para lograrlo, pidió cartas de recomendación al cónsul Daniel W. Smith, al señor Pierce y Melinda Rankin. Hacia 1863 se instaló en Monterrey, Nuevo León, donde se dedicó a la distribución y venta de biblias procedentes de la Junta para Misiones Extranjeras establecida en Nueva York y que eran enviadas hasta Brownsville, Texas para que fueran distribuidas en sitios “ceranos” como San Luis Potosí y Zacatecas, aprovechando que contaban con el respaldo liberal que daba mayor oportunidad a los misioneros.<sup>17</sup>

Con lo que no contaban era el alto analfabetismo de la población, obligándoles a favorecer la enseñanza en primeras letras. De esta manera,

<sup>16</sup> ABS, Ensayo histórico núm. 15, parte v-c, distribución en L. A., 1861-1900, p. 69.

<sup>17</sup> ABS, Ensayo histórico núm. 15, parte v-c, distribución en L. A., 1861-1900, p. 85; Reporte 48, 1864, p. 87.

los simpatizantes aprenderían a leer e interpretar el Evangelio con ayuda de los colportores, logrando la conversión para formar nuevos misioneros. Por esta razón, se fundó en la Villa de Santiago, Nuevo León, una escuela que ayudaría a la comprensión de los cuatro evangelios, el Antiguo Testamento y en general, de la Biblia. Hickey señaló en uno de sus reportes que el maestro encargado de una de las escuelas era un mexicano muy inquisitivo, mientras que en la escuela de niñas enseñaba una mexicana ya convertida. La hermana de esta maestra, quien también había obtenido una Biblia, se dedicaba a leerla en Cadereita, Nuevo León, bajo la dirección de la Sociedad Mexicana de Evangelización.<sup>18</sup>

En las aulas de estos misioneros era común encontrar lecturas referentes a la religión, la familia y la sociedad; algo similar a la catequesis católica que los colportores llamaban ‘papista’ por contener y enseñar ‘idolatrías’. Hickey, motivado por su labor misionera, buscó nuevos libros para trabajar y enseñar a los alumnos, pues consideraba que se debían renovar las lecturas que los sacerdotes enseñaban. Mientras tanto, los clérigos prohibían la asistencia a estas escuelas para evitar que los niños y jóvenes estuvieran en contacto con cualquier libro sedicioso y se vieran envueltos en los errores religiosos que tanto les había advertido las autoridades eclesiásticas.<sup>19</sup>

Aunque el trabajo misionero parecía rendir frutos por el apoyo liberal y de la Junta Misionera, la inestabilidad política y nacional que sobrevino en los años de 1863 y 1864, obligó a que la ABS detuviera el trabajo de sus colportores debido al aparente triunfo conservador, lo que provocó incertidumbre entre los evangelizadores que esperaban cualquier movimiento en su contra o sobre el material que distribuían.

No obstante, el Imperio de Maximiliano estableció el control sobre la imprenta para evitar la propagación de textos que excitaran e irrumieran el orden público; por ejemplo, para acatar esta regla se invitó a que Hickey enviara copias de sus libros para que fuera analizado su contenido, de los que obtuvieron como respuesta: no haber “ninguna razón legal para prohibir la venta de dichos libros como consecuencia de la amplia tolerancia que el gobierno actual profesa”.<sup>20</sup> Mientras tanto, las acciones que tuvieron autoridades civiles (conservadoras) y eclesiásticas no fueron fáciles de mitigar, pues se continuaron resistiendo ante cualquier otra creencia que no fuera católica. Por ende, algunos agentes bíblicos se enfrentaron a la presión ejercida por el clero que advertía de los problemas

<sup>18</sup> ABS, Reporte 48, 1864, p. 87.

<sup>19</sup> ABS, Reporte 48, 1864, p. 87.

<sup>20</sup> ABS, Reporte 49, 1864, p. 98.

que acarrearían a la población por si algún feligrés católico simpatizaba, se aceraba o interesaba por los textos que poseían aquellos colportores.

Aun así, Hickey mantuvo un trabajo positivo hasta su muerte en 1866 en Brownsville, Texas. La distribución de biblias continuó en el norte del país, aunque con breves pausas por los altos costos de envío 'seguro' desde Nueva York, además de las condiciones de inseguridad predominante en los caminos que conectaban a Nuevo León con Durango y Zacatecas.<sup>21</sup>

A partir de 1867, Westrup tomó el lugar de Hickey y continuó con la labor de la ABS, distribuyendo misioneros por Nuevo León, Coahuila, Durango, el norte de San Luis Potosí y Zacatecas. Su labor, como ya se ha dicho, consistía en distribuir libros por donde pasaban, lo que alteraba a los sacerdotes que pronto comenzaban a difundir rumores sobre los misioneros y Westrup, a quien le atribuyeron un carácter de obispo que "rodeado de un séquito numeroso" pagaba por que se confesaran con él, además de embriagar a los que se acercaban a escucharle. Estas opiniones fueron constantes en los "púlpitos, confesionarios y las conversaciones".<sup>22</sup>

En Zacatecas, los colportores encontraron el apoyo de liberales como Amador y Cosío que ya se habían acercado a la lectura bíblica por el presbiteriano Prevost, quien había llegado a México desde 1846 junto a las tropas estadounidenses y quien contrajo matrimonio con la hija de Cosío en Brownsville, Texas.

Melinda Rankin, una misionera de la ABS y auspiciada por la Iglesia Presbiteriana del Norte en Filadelfia, se había establecido entre Brownsville y Matamoros, dando continuidad a su labor entre los mexicanos; desde ahí, mantuvo contacto con Prevost, del que dijo era "un caballero atentamente cristiano [que] por algunos años, su influencia sin duda había preparado el camino del que resultarían grandes frutos de la labor de los predicadores nativos",<sup>23</sup> por lo que decidió enviar más colportores para ayudar con el trabajo que este había realizado en Zacatecas.

Dicha labor continuó entre el apoyo de misioneros enviados por Rankin y los establecidos en Monterrey que eran dirigidos por Westrup, quienes por un corto tiempo tuvieron mayor influencia en la congregación zacatecana y la denominaron Bautista Independiente, aunque esta denominación duró muy poco debido a la falta de unidad entre los conversos de Villa de Cos y otras iglesias de la entidad que sí mostraban interés por dicha agrupación.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> ABS, Ensayo histórico núm. 15, parte v–c, distribución en L. A. 1861–1900, p. 85.

<sup>22</sup> "Libertad religiosa", *El Defensor de la Reforma*, 15 de agosto de 1868, pp. 1–2.

<sup>23</sup> ABS, Reporte 51, 1850, p. 117.

<sup>24</sup> Nota sin título, *El Centinela*, 17 de septiembre de 1869, pp. 1–4

Al final de la década de los sesenta, el trabajo realizado por colportores en la ruta Brownsville, Matamoros, Monterrey, Saltillo, Zacatecas, tuvo mayor incidencia en la sociedad por el método que utilizaban: acercarse a los simpatizantes y aceptar frente a ellos los regalos que les ofrecían los ya conversos, generando así empatía entre la comunidad.<sup>25</sup> El avance que iban teniendo esta conversión atrajo la atención del obispo de Zacatecas, por lo que decidió realizar su primer visita a la región en 1869, la que sin duda, atrajo la atención de católicos y la autoridades civiles que encabezaba para entonces Amador, quien, como era de esperarse, prohibió toda festividad pública para 'hacer cumplir las leyes', a la vez que motivó el descontento de los creyentes católicos que generaron una trifulca e intento de motín en contra de los protestantes, sus dirigentes y en especial en contra de Amador.<sup>26</sup>

Pese a estos altercados, a inicios de la siguiente década, Amador siguió desempeñándose como dirigente de la congregación: tenía la capacidad para preparar nuevos colportores que pudieran expandir el Evangelio en diferentes partes del estado y del país. Los elegidos eran personas locales de edad madura y conocidos por tener un aprobado carácter cristiano: don Juan Antonio Casas, don Felipe Moreno y doña Francisca Álvarez de Castillo, recorrieron caminos dentro del estado de Zacatecas y algunas rancherías del norte de San Luis Potosí. Los riesgos de su labor fueron muchos dentro de una sociedad católica. Ellos esperaron recibir el apoyo de la American and Foreign Christian Union que tenía agentes establecidos en el sur de la nación, pero los arreglos no llegaron por la difícil situación política del país.<sup>27</sup>

Aun así, los misioneros continuaron con su labor y recorrieron las fronteras orientales y meridionales del estado, donde recibieron fuertes resistencias y bloqueos ante cualquier intento por distribuir las biblias.<sup>28</sup> Enfrentaron amenazas de las autoridades y dueños de fincas, les negaron hospedaje, les prendieron fuego a los textos que repartían, les pusieron explosivos en sus sillas de montar e incluso, intentaron lincharlos.<sup>29</sup> El trabajo de la ABS se mantuvo hasta 1874, ya que, para entonces, las misiones con denominación religiosa se hicieron cargo del trabajo que comenzaron los agentes bíblicos.

<sup>25</sup> ABS, Reporte 55, 1871, p. 93.

<sup>26</sup> Archivo de la Casa de la Cultura Jurídica Zacatecas (ACCJZ), fondo Zacatecas, subfondo Juzgado de distrito, 1867–1870, caja 4, 21 de mayo de 1869, fols. 1–83.

<sup>27</sup> ABS, Reporte 55, 1871, p. 31.

<sup>28</sup> ABS, Reporte 56, 1872, p. 92; Reporte 57, 1873–1874, pp. 93–94.

<sup>29</sup> "Continúan los Autos de Fe", *La Antorcha Evangélica*, 22 de junio de 1871, p. 4.

## La congregación evangélica de Villa de Cos y la Iglesia Presbiteriana del Norte

Previo a que se establecieran relaciones con la Iglesia Presbiteriana del Norte, la congregación evangélica, con guía de los colportores, fue formando un nuevo *habitus* religioso. Las nuevas interpretaciones bíblicas satisfacían las necesidades morales que tanto habían demandado: lograron implementar sociedades mutualistas y el ‘ascetismo protestante’ que buscaba entre otras cosas, mayor educación y evitar la embriaguez. Por ejemplo, en 1871, *La Antorcha Evangélica* publicó una nota escrita por Westrup titulada “El Tabaco”, en esta advertía cómo el alcohol no hacía más que incitar al vicio y debía ser considerado como pecado por no tener ninguna aportación saludable o beneficio a la gracia de Dios, pues solo servía para el agrado del hombre; entonces, pedía a los cristianos “venced tal inclinación por más que os cueste. Si dudáis solamente de que sea un bien, lo seguro es abandonarle y con esto habréis alcanzado otra victoria más sobre la carne pecaminosa”.<sup>30</sup>

En el mismo año, el derrumbe de una mina motivó a que miembros de la comunidad evangélica crearan una comisión con el fin de recaudar fondos para ayudar a las familias de los mineros,<sup>31</sup> y de la misma manera, ayudarían a damnificados por un huracán en Matamoras.<sup>32</sup>

Mientras tanto, Prevost fungió como intermediario entre la congregación, los agentes bíblicos y las iglesias denominacionales de Estados Unidos, siendo la Bautista una de las primeras en establecer contacto, aunque, como se mencionó, las relaciones no fueron fructíferas. Prevost continuó buscando simpatizantes entre las iglesias estadounidenses, pues escribió una carta a la Iglesia Presbiteriana del Norte ubicada en Filadelfia pidiendo protección para la naciente Iglesia. Obtuvo como respuesta un armónico y una imprenta. El primero lo envió la señora Natie Bradbury (Mrs. Davis) y la segunda fue un obsequio de los miembros de aquella iglesia.<sup>33</sup> Como Amador se encontraba al frente de la congregación y del periódico *La Antorcha Evangélica*, publicó una carta donde aseguró que el donativo sería destinado al único objetivo para el que había sido enviado, “al de alabar a Dios con himnos, salmos y plegarias que todo cristiano debe dirigirle, para implorar su misericordia y su gracia”.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> “El Tabaco”, *La Antorcha Evangélica*, 23 de marzo de 1871, p. 3.

<sup>31</sup> “Donativos”, *La Antorcha Evangélica*, 20 de junio de 1871, p. 4.

<sup>32</sup> “Suscripción a favor de las víctimas del huracán de Matamoras”, *La Antorcha Evangélica*, 28 de diciembre de 1874, p. 1.

<sup>33</sup> Nota sin título, *El Faro*, 15 de junio de 1896, p. 92.

<sup>34</sup> “Juan Amador, ‘Carta’”, *La Antorcha Evangélica*, 27 de abril de 1871, p. 3.

A mediados de 1872 la comunidad religiosa había cambiado su nombre a Congregación Evangélica de Villa de Cos, evidenciando la aún faltante adscripción a una Iglesia cristiana; más no así, la organización interna fue capaz de establecer reglas morales y convenientes para relacionarse con otras congregaciones. En el “Pacto, confesión de Fe y Constitución religiosa de la congregación evangélica de Villa de Cos” (Cervantes-Ortiz, 2015, p. 113), quedó establecida una organización interna con bases cristianas y morales que respaldaba un nuevo *habitus* religioso iniciado por los colportores. En este caso, se establecían nuevas reglas y formas de llevar a cabo un sistema propio que, hasta entonces, se había respaldado con las leyes liberales que les permitían llevar a cabo sus servicios, utilizando las herramientas necesarias para tener un reconocimiento mutuo entre las autoridades civiles y conversos cristianos.

Así, a partir de la publicación del pacto de fe, la comunidad contaba con una denominación o identidad propia que reglamentaba el comportamiento interno y externo; por ejemplo, en sus primeros artículos señalaron a “las Santas Escrituras del antiguo y nuevo testamento” como el elemento central que recibían sin alteración para examinarlas y obedecerlas como regla de fe y prácticas religiosas (Cervantes-Ortiz, 2015, p. 113), adoptando la lectura como elemento de conversión, pues, si no se entendía el evangelio no existía la conversión de fe.

Otra característica importante en la Constitución religiosa de la congregación fue la organización interna. En esta resaltó la afinidad con las ideas forjadas por Amador (1856, pp. 37–40) en *El Apocalipsis*, donde sugería una reforma que guiara a la Iglesia a sus tiempos primitivos para que derrumbaran las jerarquías; de este modo, en la Constitución quedó plasmado que los representantes de la congregación serían elegidos mediante el voto de los congregados (Cervantes-Ortiz, 2015, p. 116), muy similar – o igual – a lo dicho en la Constitución de la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos.

Este Pacto de fe se retomó del de Andrew Park, ministro independiente y primer evangelista en Nuevo León en la década de 1860, quien también laboró con Rankin (Cervantes-Ortiz, 2015, p. 73). Hasta entonces la comunidad evangélica había construido su identidad con los recursos que contaba: el capital político y el religioso, aunque les faltaba fortalecer y unificar otras pequeñas comunidades evangélicas que carecían al igual que esta del capital económico.

Como se mencionó, la correspondencia que Prevost inició con los presbiterianos de Filadelfia tuvo respuesta casi inmediata. Para la década de 1870 la Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana – al igual que otras denominaciones – proyectaron su expansión evangélica hacia

México. Una mejor estabilidad política en Estados Unidos permitió organizar y preparar a los agentes bíblicos – además de ese Segundo Gran Despertar en el que buscaban llevar conocimiento moral y democrático al estilo estadounidense – mientras que en México se formalizó el respaldo normativo que permitía a nacionales y extranjeros profesar cualquier religión.<sup>35</sup> Aunque la situación política del país no fuera del todo estable, había liberales que apoyaban y favorecían la incursión de protestantes estadounidenses, sin dejar de mencionar que el número de seguidores cristianos había crecido en diferentes partes de la república.

Teniendo estas consideraciones, en noviembre de 1871, Franck F. Ellinwood, secretario de la Junta en Filadelfia, se puso en contacto hasta Colombia con el misionero Paul H. Pitkin para informarle de su traslado a México. Esta decisión ocasionó inconformidad entre los agentes que se encontraban en aquel país, pues hacía tiempo que pedían más misioneros para fortalecer el trabajo realizado; sin embargo, la Junta “privilegió” a la nación mexicana para “invertir sus recursos” evangélicos (Rodríguez, 2019, p. 59; Ordóñez, 1946, p. 43).

A principios de octubre de 1872, el reverendo Maxwell Phillips informó de su llegada al país vía Veracruz. Le acompañaban Paul H. Pitkin y Henry C. Thomson, más las esposas de cada uno. Los tres se dirigieron primero a la ciudad de México para después tomar rutas distintas. Como se había advertido, Pitkin se dirigiría a Villa de Cos, Zacatecas, donde se encontraría con Amador y Cosío; Thomson, a San Luis Potosí, atraído por la abierta actitud que el general Juan Bustamante, exgobernador juarista que había mostrado aceptación por la distribución de la Biblia y el liberalismo religioso en la entidad. Por su parte, Phillips aguardaría en la capital para estudiar la situación de la Iglesia Mexicana de Jesús encabezada por el reverendo Riley<sup>36</sup> (Bastian, 1993, p. 55).

Mientras los misioneros programaban sus salidas, Prevost se había puesto en contacto con Ellinwood de la Junta Misionera para pedir refe-

<sup>35</sup> El Segundo Gran Despertar fue un movimiento religioso desarrollado desde finales del siglo XVIII hasta la primera mitad del siglo XIX, caracterizado por un esfuerzo por reavivar el fervor cristiano a través de grandes congregaciones. Durante este periodo surgió un nuevo estilo de predicadores que, además de transmitir sus mensajes de fe, se dedicaron a formar misioneros para difundir el evangelio en diferentes regiones. Se esperaba que los individuos adquirieran cualidades necesarias para la salvación, pues el interés central era rescatar “la moral y el compromiso con la problemática social” (Dorantes, 2004, p. 123)

<sup>36</sup> Colección de Microfilms de la Presbyterian Historical Society, Presbyterian Church Board Foreign Missions (PHS-MICROFILM), 1 de octubre de 1872, vol. 51, núm. 23.

rencias sobre Pitkin. Le preguntó sobre la preparación del misionero y si era este el apropiado para la formación del ministerio en la entidad. Por su cuenta, Pitkin escribió al reverendo John C. Lowrie que se encontraba en la Casa de Misiones en Nueva York, mencionando una posible entrevista que tendría con Prevost. Quería asegurarse de que la labor misionera en Zacatecas se hiciera como él propusiera.<sup>37</sup>

Al paso de los días en Zacatecas, Prevost se encontraba desesperado por no tener conocimiento del paradero de Pitkin, quien debía haberse puesto en contacto desde su arribo a la capital. El retraso del misionero se había hecho sentir entre los cristianos que, desde la primavera anterior, tenían expectativas más entusiastas. Llegaron a creer que Prevost les había hecho promesas falsas.<sup>38</sup>

Por su parte, el clero aun mantenía esfuerzos para recuperar su influencia entre la población; de manera que, junto a los jesuitas, había llevado a cabo grandes advertencias, además de extender la llamada ‘Sociedad católica’ que planteaba nuevas escuelas bajo control sacerdotal. Por esta razón, Prevost buscó retomar las labores evangélicas que habían sido casi suspendidas a causa de la inestabilidad política, asegurando que la llegada de Pitkin significaba para los pobladores un interés por dar continuidad a la obra<sup>39</sup> que habían iniciado hacía poco más de una década.

Entretanto, el trabajo que realizaban los dirigentes de la congregación: Amador, Prevost y Cosío, a través del periódico, les permitió llegar a nuevos espacios además de difundir su moralidad cristiana. Señalaron algunas diferencias entre estos y lo que consideraban “falsa moral católica”, pues, cuando algún integrante se salía de los preceptos cristianos, lo referían como parte de la “tradición mexicana”. Tal fue el caso de un diácono de la comunidad evangélica de Fresnillo que abandonó a su familia por una mujer de Chalchihuites. Este hecho se convirtió en un caso provechoso para los consejos pastorales porque consideraban que “la gente estaba hundida en grupos de inmoralidad”.<sup>40</sup> Se unieron para tratar el tema de ese hermano y acordaron enviarle una carta que señalara el abandono que había hecho a su esposa y familia, mostrándole el mal que había causado, esperando que se presentara ante el ministro en el lapso de tres semanas.<sup>41</sup> La labor que tenían diáconos, ministros y presbiterios

<sup>37</sup> PHS-MICROFILM, 2 de mayo de 1872, vol. 51, núm. 11; 15 de junio de 1872, vol. 51, núm. 13.

<sup>38</sup> PHS-MICROFILM, 5 de octubre de 1872, vol. 51, núm. 24.

<sup>39</sup> PHS-MICROFILM, 5 de octubre de 1872, vol. 51, núm. 24.

<sup>40</sup> PHS-MICROFILM, 19 de marzo de 1873, vol. 51, núm. 73.

<sup>41</sup> PHS-MICROFILM, 3 de noviembre de 1874, vol. 51, núm. 184.

debía ser un ejemplo para todos los feligreses; quienes se dedicaran a la predicación debían contar con “la más esmerada cultura”,<sup>42</sup> además de lograr la conversión de las almas, rescatando “un espíritu inmoral de la ceguera de la codicia de las cosas mundanas, y transformarlo de gloria en gloria hasta asemejarlo a la imagen de Cristo”.<sup>43</sup>

### Trabajo misionero de Paul H. Pitkin y la construcción de un nuevo campo religioso

Pitkin llegó a Zacatecas en noviembre de 1872 tras un mes de retraso. Aun con la evidente desesperación de Prevost, el arribo de Pitkin alentaba a la comunidad de conversos en Villa de Cos porque daría continuidad y respaldo al trabajo evangélico de los pobladores. Por ello, 30 personas de la congregación que solían reunirse jueves y sábados fueron a recibirlo en la capital de Estado.<sup>44</sup>

El traslado de Pitkin desde México hasta Zacatecas estuvo lleno de dificultades: primero, perdió la diligencia que lo trasladaría de Querétaro a Zacatecas; después, Cosío envió a sus hombres para que lo recogieran, pero en el camino sufrieron un asalto resultando tres muertos y uno desaparecido. A su llegada, el misionero notó el apoyo brindado por sus amigos que insistieron conseguir un ejército de soldados para que lo acompañaran hasta Villa de Cos, resaltando, además, que la mayoría de la población estaba bien armada.<sup>45</sup>

Cuando los representantes de la Junta se enteraron de lo acontecido, le escribieron a Pitkin a través del señor Palmer. Este último lamentó los eventos desafortunados de la gente de Cosío y aseguró que la inseguridad era culpa del gobierno que tenía a la población en la miseria. El mismo señor advirtió al misionero Pitkin del aburrimiento que encontraría en San Cosme (Villa de Cos), asegurándole por otro lado que hallaría una gran satisfacción por los resultados de la labor evangélica, cuidando de que no cayeran en la doctrina errónea.<sup>46</sup>

A su llegada, después de haber estado en Colombia, el paisaje de Villa de Cos debió impresionarle; lo describió como un pueblo con una paz que no había visto antes,

<sup>42</sup> “El púlpito, o sea, la predicación”, *La Antorcha Evangélica*, 28 de octubre de 1869, p. 3.

<sup>43</sup> “El púlpito, o sea, la predicación”, *La Antorcha Evangélica*, 28 de octubre de 1869, p. 3.

<sup>44</sup> PHS-MICROFILM, 3 de diciembre de 1872, vol. 51, núm. 39.

<sup>45</sup> PHS-MICROFILM, 3 de diciembre de 1872, vol. 51, núm. 39; 20 de noviembre de 1872, vol. 51, núm. 34.

<sup>46</sup> PHS-MICROFILM, 6 de diciembre de 1872, vol. 51, núm. 42.

sin césped ni arbustos. Todas las casas están construidas con barro y piedras y suelen quedarse con el color que la naturaleza les dio. No hay lujos posibles como dice el Sr. Cosío; no hay adornos, y cuando caminas por las calles parece caminar a través de cenizas.<sup>47</sup>

En su reporte señaló que la asistencia con que había comenzado el trabajo evangélico en Villa de Cos había sido entre 100 y 250 personas. Aun así, observó la intolerancia y resistencia de la población católica hacia los conversos e invitados, quienes había sido golpeados por otros.<sup>48</sup>

Además de Cos, lugares como Fresnillo y el Salado, que no estaban lejos, contaban con una congregación que temía desaparecieran por no contar con un dirigente. La primera propuesta que hizo Pitkin fue iniciar con clases teológicas y entrenamiento para que los cristianos del lugar pudieran desempeñar una labor evangélica; con ello se lograba la distribución del capital religioso entre los simpatizantes, el medio idóneo para que la Iglesia católica perdiera injerencia sobre ellos. Esto permitía que los conversos tuvieran una mejor intervención entre los pobladores.<sup>49</sup> Bourdieu (2016) asegura que la posesión del capital religioso “determina tanto la naturaleza, la forma y la fuerza de las estrategias que estas instancias pueden colocar al servicio de ... sus intereses religiosos” (p. 62), entendiendo pues, que los recién conversos; es decir, los cristianos locales podían realizar un mejor trabajo de colportaje por ser quienes conocían mejor las formas de trabajar y moverse entre los habitantes de la región.

En una de sus cartas, el misionero puntualizó las necesidades que padecía la población de la Villa: los conversos eran los más pobres. Esta situación le llevó a pensar que hablar con ellos sobre asuntos monetarios era mala idea y, en caso de hacerlo con los que tenían la posibilidad pondría en mal las manifestaciones de fe. Por este motivo, decidió inaugurar una colecta en la Iglesia que permitiera llevar a cabo el trabajo evangélico, al que además puso de su propio sueldo sin poder hacer tanto como este hubiera querido.<sup>50</sup>

Las dificultades económicas que Pitkin enfrentó al llegar a Zacatecas le permitieron comparar la situación que tenían otras congregaciones, como la de Bogotá. Aseguró que en la ciudad sudamericana recibía 5 000 dólares al año por parte de la congregación, mientras que, en Zacatecas,

<sup>47</sup> PHS-MICROFILM, 31 de diciembre de 1872, vol. 51, núm. 49.

<sup>48</sup> PHS-MICROFILM, 3 de diciembre de 1872, vol. 51, núm. 39.

<sup>49</sup> PHS-MICROFILM, 3 de diciembre de 1872, vol. 51, núm. 39.

<sup>50</sup> PHS-MICROFILM, 31 de diciembre de 1872, vol. 51, núm. 51.

donde ya había cuatro pequeñas iglesias, era difícil obtener un apoyo. Sin embargo, aclaraba que se podían hacer solicitudes a la Junta en Nueva York de manera directa y en cualquier momento, ya que contaba con la amistad de Rankin, quien le ayudaba a duplicar sus cartas, llevar sus cuentas y enviar su correspondencia vía Matamoros, pues, si las enviaba por Veracruz, pensaba, llegarían cuando la misión hubiera fracasado.<sup>51</sup>

Debido a las grandes necesidades que el misionero observó en la Villa y en la congregación, se dio a la tarea de hacer algunas peticiones a la Junta de Nueva York; por ejemplo, una campana que tuviera alcance de uno o dos kilómetros y que pudiera sincronizar con un reloj para que, cuando el ministro tocara la primera, los conversos supieran que era la hora de asistir al servicio religioso, ya fuera los sábados por la mañana o cuando este considerara llamarles; de manera tal que la congregación aprendiera a respetar los tiempos. Las reuniones daban comienzo hasta que había suficientes asistentes, ocasionando molestias a los que sí habían sido puntuales.<sup>52</sup>

Pitkin advertía que, si se contaba con una campana y reloj se podría ayudar a que la asistencia fuera mayor y con puntualidad los sábados a las 11:00 y los domingos por la tarde, siendo el mismo caso para las reuniones semanales.<sup>53</sup> El uso de estos elementos comenzaban a dar estructura a la congregación, aunque parece simple el uso de herramientas para marcar el tiempo, era también una forma simbólica de marcar orden y presencia sobre los católicos.

En febrero de 1873, Pitkin buscó viajar a la Ciudad de México para definir la política que habría de llevarse en la labor y obra mexicana, petición que hizo a Ellinwood puntualizando la inconformidad que tenía con el trato recibido por parte de la Junta, de la que decía, no valoraba el trabajo que se realizaba en la entidad zacatecana, testificando que, era “difícil pelear siempre la batalla del Señor en la armadura de otro”,<sup>54</sup> refiriéndose a lo hecho sin el respaldo económico de la Junta.

Tanto Pitkin como Thomson propusieron a la Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana, generar una ‘política general’ que definiera bien cuál era el trabajo de la Junta en la República Mexicana, además de tener comunes acuerdos entre los demás integrantes. A partir de esta, buscaban hacer frente a los sentimientos públicos de carácter re-

<sup>51</sup> PHS-MICROFILM, 31 de diciembre de 1872, vol. 51, núm. 51; 14 de febrero de 1872, vol. 51, núm. 63.

<sup>52</sup> PHS-MICROFILM, 31 de diciembre de 1872, vol. 51, núm. 51.

<sup>53</sup> PHS-MICROFILM, 31 de diciembre de 1872, vol. 51, núm. 51.

<sup>54</sup> PHS-MICROFILM, 14 de febrero de 1873, vol. 51, núm. 63.

ligioso, esperando que pudiera darse mayor fuerza y seguridad al trabajo de los misioneros presbiterianos y demás denominaciones cristianas.<sup>55</sup> Proponían un concilio capaz de reunirse en los años próximos a 1873, donde se tomarían puntos de interés para los misioneros y cristianos mexicanos. Lo acordado en el concilio tendría impacto directo en el desarrollo evangélico de cada congregación.

Este punto favorecía la labor de Amador en Zacatecas y la del señor Vivero en San Luis Potosí; en caso de que fuera aceptado dicho consejo, podría realizárseles un pago, aun cuando el método de trabajo de la Junta no consideraba dar mayor reconocimiento y libertad a congregaciones locales y sus ministros, al contrario, creaban una mayor dependencia de estos a través de los ‘recursos económicos’ que pudieran recibir (*A Historical Sketch*, 1888, pp. 17–18; Mendoza, 2003, 1221–25).<sup>56</sup>

Dentro de este primer punto, también debía acordarse el nombre de la Iglesia mexicana naciente; a consideración de Pitkin, se debía permitir que estas iglesias cristianas tomaran un nombre basado en su propio credo, como el surgido libremente desde la convicción de sus integrantes.<sup>57</sup> El nombre que se pronunciaba entre los cristianos de Cos era el de Iglesia evangélica. No obstante, el nombre parecía perjudicial para los lugareños por asumir el compuesto exclusivamente de iglesias, es decir: la Biblia, que era el objeto central de la congregación y de la cual estaban encargados los misioneros para la educación de sus seguidores.<sup>58</sup>

La propuesta no solo implicaba la libertad para escoger el nombre de la Iglesia cristiana, sino también permitir un carácter nacional independiente sin colocarse formal y oficialmente bajo el control de ninguna denominación; sin embargo, la incursión de la Junta en México tenía como objetivo dar denominación a las congregaciones evangélicas, lo que significaba estructura, sistematización y moralización en sus prácticas; así que, la propuesta de Pitkin parecía mantenerlas en la independencia que la congregación había mantenido desde su fundación.

Pitkin y Thomson insistieron en mantener lo que la congregación había establecido en su ‘pacto de fe’: los principios generales de la representación laica, o sea, en la organización a partir de ancianos o de una junta directiva, además de la unión entre las congregaciones y gobierno (concilio o presbiterio). Otras cuestiones como el modo de bautizar lo dejaban para la sabiduría del consejo.

<sup>55</sup> PHS-MICROFILM, 14 de febrero de 1873, vol. 51, núm. 146.

<sup>56</sup> Véase también PHS-MICROFILM, 14 de febrero de 1873, vol. 51, núm. 63.

<sup>57</sup> PHS-MICROFILM, 14 de febrero de 1873, vol. 51, núm. 146.

<sup>58</sup> PHS-MICROFILM, 14 de febrero de 1873, vol. 51, núm. 63; 10 de marzo de 1873, vol. 51, núm. 70.

La intención de Pitkin era ‘cuidar’ las formas al realizar el cambio denominacional, lo que significaba no demeritar la labor hecha por los nuevos conversos. Imaginaba la unión de una gran Iglesia mexicana tal y como lo habían expresado los cristianos locales: “marchando con calma y armoniosamente hacia adelante en una defensa de nuestra comunión y cristiandad protestante”.<sup>59</sup> No obstante, aun cuando se adoptaran las políticas propuestas no había garantía de tal unión: advirtiéndolo incluso que era probable la división, aunque esperaba que la población no viera como innecesaria a la Junta y sus ministros.<sup>60</sup>

Para Pitkin era importante, en caso de establecer un consejero o informante, que fuera alguien que entendiera a fondo al pueblo mexicano y su idioma: un hombre ‘lleno de fe y del espíritu santo’. Para este misionero, Prevost tenía todas esas características, además de ser respetado por todos y muy querido por muchos en la región. A él se debía que las congregaciones de Zacatecas no estuvieran en manos de la comunión Bautista, pese a que sus misioneros fueron los primeros en tener contacto con la congregación de Cos. Entonces, la sugerencia era que Prevost fuera considerado como consejero.

No obstante, la falta de apoyo y respuestas tardías que recibía Pitkin sobre la situación financiera hicieron que lo tomara de manera personal. Señaló a Ellinwood como responsable de no respaldar sus propuestas económicas que, además, iban firmadas por Prevost y Cosío, así que decidió renunciar al trabajo misionero pese al buen desarrollo que este iba teniendo.<sup>61</sup> Los planes de establecer una congregación en la capital del Estado continuaban, aunque el Cosío temía por las dificultades que el misionero encontraría en la capital: los sacerdotes se habían recuperado y tenían mayor influencia entre la sociedad.<sup>62</sup>

En abril de 1873, Pitkin escribió desde Fresnillo una carta a la Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana anunciando la inevitable renuncia. Los motivos ya se habían expuesto, aunque sumó otros más como: el desgaste físico y mental del cual aseguraba, de continuar así, pronto se vería incapacitado para llevar a cabo el trabajo. También advirtió sobre los riesgos que corrían las congregaciones de no haber un apoyo real, como la disolución y la posibilidad de no ver materializadas otras, el probable cierre de dos escuelas en Cos y la incapacidad de continuar con las publicaciones religiosas. Asimismo, cabía la posibilidad de no poder pagar los salarios de otros misioneros.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> PHS-MICROFILM, 10 de marzo de 1873, vol. 51, núm. 70.

<sup>60</sup> PHS-MICROFILM, 10 de marzo de 1873, vol. 51, núm. 70.

<sup>61</sup> PHS-MICROFILM, 19 de marzo de 1873, vol. 51, núm. 73.

<sup>62</sup> PHS-MICROFILM, 28 de abril de 1873, vol. 51, núm. 78.

<sup>63</sup> PHS-MICROFILM, 28 de abril de 1873, vol. 51, núm. 86.

Previo a que Pitkin terminara con su trabajo misional en el semidesierto zacatecano, reportó los trabajos realizados en Fresnillo y se dedicó a pensar en los posibles candidatos para ocupar la plaza, entre ellos estaba: Phillips quien al igual que Ellinwood estaba de acuerdo con la visión denominacional y otro posible era el reverendo A. P. Parks que había pasado ya un tiempo en Monterrey.<sup>64</sup>

En resumen, Pitkin dijo haber encontrado una gran congregación en Cos que ya se había relacionado con otras poblaciones al noreste y pertenecientes a San Luis Potosí. Otra fue la de Fresnillo, que era la población más importante del distrito al que pertenecía Cos y donde había una tercera congregación, aunque con un sentimiento anticristiano ya que era difícil designar quien dirigiera los servicios y solucionara las diferencias entre los creyentes.<sup>65</sup>

Finalmente, el nuevo misionero encargado de las congregaciones en Zacatecas fue Phillips; su principal interés además de unificar las diferentes agrupaciones era la de fortalecer la congregación de la capital, aunque era consciente de las complicaciones económicas que ya había expuesto Pitkin.

A finales de 1873 estableció una congregación en la ciudad de Zacatecas: el primer día que iniciaron los servicios religiosos, acudieron por la mañana alrededor de 200 personas y por la noche 230. Entre los asistentes estuvo el reverendo Thomson y su esposa, el general “Ierdista” y gobernador Sóstenes Rocha y el cónsul americano Antonio Kimball. La intención que estos tuvieron al asistir fue meramente política, ya que, con su presencia mostraron la autoridad de los liberales y su defensa a la libertad de culto (Bastian, 1993, p. 62). Pese a la presencia de autoridades políticas, los fieles católicos lanzaron piedras al salón en donde se habían congregado. Por la mañana, una turba se presentó a las puertas del lugar provocando que dos guardias desenvainaran sus espadas para mantener a la gente replegada, mientras que los congregados intentaron quitar algunos cristales de las ventanas para evitar que las rompieran; aun así, algunos católicos lograron entrar al salón e hirieron a varias personas, ocurriendo lo mismo cuando iban saliendo.<sup>66</sup> Por la tarde, el general Rocha envió dos compañías y las colocó cerca.

Catorce policías fueron puestos en la puerta para vigilar a quienes provocaban la violencia y tenían por intención sacar a los asistentes del culto religioso. Según Phillips, los gritos que escuchó fuera de aquel lu-

<sup>64</sup> PHS-MICROFILM, 17 de junio de 1873, vol. 51, núm. 104.

<sup>65</sup> PHS-MICROFILM, 16 de agosto de 1873, vol. 51, núm. 143.

<sup>66</sup> PHS-MICROFILM, 26 de diciembre de 1873, vol. 51, núm. 141.

gar expresaban lo que les hubiera gustado hacerles en caso de que se les hubiera permitido; sin embargo, solo fueron algunas piedras las que cruzaron las ventanas.<sup>67</sup>

Los extranjeros protestantes y conversos que habitaban en la nación esperaban la ejecución correcta de las leyes, buscaban seguridad para todos los misioneros que iban evangelizando por el país, pero la libertad con que actuaban los católicos en contra de los protestantes ponía en duda el respaldo general de las leyes. La ejecución en 1874 del misionero congregacionista Stevens en Ahualulco, Jalisco, expuso la fuerte resistencia católica, aunque en Zacatecas también se registraron algunos atentados y en Villa de Cos continuaron pronunciándose sermones en contra de los misioneros y conversos; estos decían sentir el respaldo de la congregación.<sup>68</sup>

## Conclusiones

Como liberal, Juan Amador pugnó por hacerse de herramientas que le permitieran acceder a los símbolos religiosos que le ayudarían a moralizar al pueblo de San Cosme (Villa de Cos), además de señalar la ausencia de un clero que sirviera de ejemplo en los saberes católicos. Como se dijo, su principal interés no era disentir del catolicismo, si no la reforma del mismo; sin embargo, ante la falta de atención a sus demandas, algunos liberales aprovecharon la presencia de los agentes bíblicos que recorrían el norte del país, desde la frontera norte entre Brownsville, Texas y Matamoros, Tamaulipas, hasta Villa de Cos, Zacatecas, pasando por diferentes ciudades norteañas, ranchos y haciendas en donde pudieron distribuir e instruir en el conocimiento evangélico.

El buen recibimiento de estos agentes no se comparó con las resistencias que enfrentaron, aun así, su labor evangelizadora fue construyendo nuevos símbolos identitarios que transformaron el antiguo sistema religioso a través de nuevos *habitus*: enseñanza en primeras letras para la lectura e interpretación del evangelio, el ascetismo protestante y en general la moralización de los conversos, fueron elementos de un nuevo esquema de comportamiento entre la población.

El campo religioso que había sido dominado por la Iglesia católica a través de la administración de símbolos que legitimaban los poderes civiles y religioso, debieron modificarse a partir de leyes como las de Registro Civil y Libertad de Cultos, además de enfrentar una reinterpretación por

<sup>67</sup> PHS-MICROFILM, 26 de diciembre de 1873, vol. 51, núm. 141.

<sup>68</sup> PHS-MICROFILM, 9 de abril de 1874, vol. 51, núm. 167.

la nueva moralidad cristiana que también influyó en el espacio público, pero a través de los impresos. La organización interna de las congregaciones permitió igualmente una reinterpretación del campo religioso, pues la estructura jerárquica y vertical del catolicismo se enfrentaba a la 'democrática' y horizontal Iglesia evangélica primero y la presbiteriana después, donde el consejo dictaba las reglas que debía seguir la congregación.

Así como la Iglesia católica y sus símbolos habían servido para legitimar el poder civil, las congregaciones evangélicas validaron el poder liberal a través del cumplimiento de la ley. Al llevar su culto al espacio privado, hicieron uso del registro civil y desacralizaron la figura del clero, sin dejar de mencionar que se valieron de la Ley Orgánica de Prensa al imprimir y difundir el evangelio, punto central para la instrucción moral.

Por último, la presencia de misioneros como Paul H. Pitkin evitó que los conversos se unieran a otras denominaciones, y aunque su labor les mantuvo con cierta independencia, pudo contener, instruir y unificar las congregaciones de otros pueblos, mientras que Maxwell Phillips dio el siguiente paso denominacional. El respaldo que dieron a la Iglesia evangélica de Cos y zonas aledañas reconfiguró las relaciones que existían entre la autoridad eclesiástica y el pueblo, pues la presencia de las misiones logró incluso que el obispo pusiera atención en la región, cuando la influencia y educación protestante parecía ya inevitable.

Si bien la conversión religiosa no fue apabullante en el resto del país, si fue significativa para esta región, pues, se pluralizó el campo y símbolos religiosos que dejaron de tener una interpretación heterogénea para ser reinterpretados por quienes se enfrentaron a la lectura del evangelio.

## Lista de referencias

### Archivos

- ABS – American Bible Society. Philadelphia.
- ACCJZ – Archivo de la Casa de la Cultura Jurídica Zacatecas. Zacatecas.
- AHOZ – Archivo Histórico del Obispado de Zacatecas. Zacatecas.
- APZ – Archivo Parroquial de Zacatecas. Zacatecas.
- BEJML – Biblioteca Especial "José María Lafragua". Ciudad de México.
- PHS-MICROFILM – Presbyterian Historical Society, Presbyterian Church Board Foreign Missions. Colección de de Microfilms. Louisville.

## Hemerografía

*Diario Oficial del Gobierno del Estado*  
*El Centinela. Periódico religioso social de literatura y verdad*  
*El Defensor de la Reforma*  
*El Faro*  
*La Antorcha Evangélica*

## Fuentes primarias

*A Historical Sketch of the Board of Foreign Ministers of the Presbyterian Church, 1837–1888.* (1888). Nueva York: C. H. Jones & Co.  
Amador, J. (1856). *El Apocalipsis o Revolución de un sansculote*. México: Imprenta de Vicente G. Torres.  
Dublán, M. y Lozano, J. M. (1876). *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas desde la independencia de la República*. (Vol. 2). México: Imprenta del Comercio a cargo de Dublán y Lozano.

## Literatura secundaria

Adame Goddard, J. (2008). *Estudios sobre política y religión*. Universidad Nacional Autónoma de México.  
Amador, E. (2010). *El bosquejo histórico de Zacatecas* (Vol. 2). Ayuntamiento de Villa de Cos.  
Balandier, G. (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Paidós.  
Bautista García, C. A. (2012). *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal. México 1856–1910*. El Colegio de México.  
Bastian, J. P. (1993). *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872– 1911*. Fondo de Cultura Económica.  
Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones*, 27(108), 29–83.  
Cervantes-Ortiz, L. (2015). *Juan Amador, pionero del protestantismo mexicano*. Ayuntamiento de Villa de Cos.  
Coudart, L. (2019). La libertad de imprenta en los informes ministeriales: comunicación gubernativa, dinámicas legales y periodísticas (1821–1867), *Historia México*, 69(1), 205–55.  
Delumeau, J. (2015). *El miedo en occidente (siglos XIV–XVIII). Una ciudad sitiada*. Taurus.

- Díaz Patiño, G. (2016). *Católicos, liberales y protestantes. El debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848–1908)*. El Colegio de México.
- Dorantes González, A. (2004). *Protestantes de ayer y de hoy en una sociedad católica: el caso jalisciense* [Tesis de doctorado no publicada, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social].
- Dorantes González, A. (2002). Las misiones evangélicas: una encrucijada de la historia mexicana y estadounidense. *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, 68, 18–25
- Escobar, S. (2005). Orígenes del movimiento de Sociedades Bíblicas y su contexto misionológico. *Revista Lusófana de Ciencia das Religiões*, 7(8), 21–30.
- Escobar Sepúlveda, D. y Núñez, P. G. (2023). Caminar por tierras oscuras. Emilios Olsson y el colportaje como experiencia de viaje. *Diálogos. Revista Electrónica de Historia*, 24(1). DOI: 10.15517/dre.v24i1.51523
- Espinoza Meléndez, P. (2019). Imágenes, secularización y campo religioso. Hacia una historia cultural de lo religioso en México. *Historia y Grafía*, 53, 193–200.
- Gómez Álvarez, C. y Tovar de Teresa, G. (2009). *Censura y revolución. Libros prohibidos por la Inquisición de México (1790–1819)*. Trama Editorial.
- Grusendorf, S. (2016). Bourdieu's field, capital, and habitus in religion. *Journal for the Sociological Integration of Religion and Society*, 6(1), 1–13.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía-INEGI. (1999). *Estadística histórica de México*. [https://www.inegi.org.mx/contenido/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/pais/historicas/EHM%202.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenido/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/pais/historicas/EHM%202.pdf)
- Kirk Crane, D. (2001). *La formación de una Iglesia Nacional Mexicana 1859–1872*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez García, C. (2015). Albores del protestantismo mexicano en el XIX. *Protestante Digital*. <https://protestantedigital.com/kairos-y-cronos/37692/albores-del-protestantismo-mexicano-en-el-xix>
- Masferrer Kan, E. (2009). *Religión, poder y cultura. Ensayo sobre la política y la diversidad de creencias*. Libros de la Araucaria.
- Masferrer Kan, E. (2013). *Religión, política y metodología. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Libros de la Araucaria.
- Mendoza García, L. (2003). Las Iglesias Protestantes Nacionales en el contexto de las relaciones México-Estados Unidos (1881–1919). *Historia México*, 62(3). DOI:10.24201/hm.v72i3.4580

- Mijangos y González, P. (2018). *Entre Dios y la República. La separación Iglesia-Estado en México*. Tirant lo Blanch.
- Ordóñez, F. (1955). *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Tipografía Unión.
- Rodríguez Sanín, J. A. (2019). *Hacia una historia del protestantismo en Colombia*. Universidad Pontifica Bolivariana.
- Soberanes Fernández, J. L. y Alejos Grau, C. (2021). *Las Leyes de Reforma y su aplicación en México*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Starck, C. (1996). The development of the idea of religious freedom in modern times. *La Libertad religiosa. Memoria de IX Congreso Internacional de Derecho Canónico* (pp. 3–17). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Suárez, H. J. (2006). Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria. *Relaciones*, 27(108), 19–27.
- Vázquez, A. C. (1985). *Los que sembraron con lágrimas. Apuntes históricos del presbiterianismo en México*. El Faro.
- Weber, M. (2016). *La ética protestante y el espíritu capitalista*. Colofón.