

## LOS PROTESTANTES PERSEGUIDOS

*Jael de la Luz García  
César Avendaño Amador*

### ENEMIGOS DEL RELATO Y DE LA LEY

Con la ruptura del modelo de unidad romana de la cristiandad europea en el siglo XVI, los nacientes imperios español y portugués, en alianza con el papado, enfrentaron al protestantismo a través de dos mecanismos abstractos: el relato, que cumplió el encargo de construir una comunidad imaginada que rebasaba las fronteras imperiales; y la ley, que ordenó creencias y prácticas religiosas. El catálogo de términos empleados para eliminar prácticas anteriores a la cristianización medieval, como paganismo, idolatría, herejía, se amplió al son de rumores, alegorías y alusiones implícitas sobre Lutero, para construir imaginativamente un nuevo enemigo. Por su parte, las jóvenes naciones europeas que se ampararon en alguna de las versiones protestantes para edificar su imaginaria unidad e identidad, reaccionaron al empuje contrarreformista y también crearon enemigos, e impusieron políticas de dominio y lealtad a los súbditos.

Los territorios simbólico-religiosos, condensados en los modelos cristianos enfrentados, promovieron sus pretensiones hegemónicas mediante relatos y órdenes legales que facilitaron el reco-

nocimiento del potencial peligro. Los amarres entre relato y ley, derivaron en tensiones que cuestionaron la pertenencia; jugaban con la sospecha de a quién o a qué poderes se debe la lealtad; generaron flujos de insuficiencia que no dieron lugar a la neutralidad o la tolerancia.

La construcción cultural que buscó el dominio de la mentalidad colectiva se trasladó a América y tuvo efecto en los orígenes de las independencias americanas y en los proyectos de Estadonación ensayados. Los primeros pactos políticos no concebían los territorios libres sin el vínculo con su herencia cultural y por lo tanto formadora de identidades, prácticas y modos de vida: el catolicismo. El tono confesional se mantuvo firme hasta que se pusieron en marcha programas políticos orientados a secularizar la vida, y administrar los valores culturales e intelectuales. Si bien los estados liberales permitieron la llegada de cultos que le disputaran al catolicismo su hegemonía, tampoco ocultaron su interés en utilizarlos como artífices del proyecto educativo de modernidad laica: la democracia representativa, la formación de ciudadanía, el combate al fanatismo, la disolución de dogmas y la irrupción de nuevos hombres era una oferta que los liberales no podían rechazar. Así, la disputa entre los nacientes estados nacionales y la Iglesia católica romana es relevante para ubicar la tensión comunidad-inmunidad, fórmula que condensa la idea de amigo-enemigo.

Ya en los albores del siglo XX, a pesar del marcado discurso anticlerical, las jerarquías católicas nacionales aprendieron y adoptaron las modernas herramientas de análisis de relatos a fin de distinguir al enemigo. Y así, en estos relatos de identificación, ciertos enemigos cobraron más importancia que otros: liberales radicalizados eran anticatólicos y anticlericales; protestantes eran aliados del imperialismo norteamericano; socialistas, comunistas y anarquistas eran parte de un complot internacional para acabar con el bienestar de una élite industrial gobernante. Todos estos enemigos, fueron utilizados para dar forma a su relato de identificación del Mal.

La propuesta para develar los mecanismos utilizados en la construcción de una imaginativa comunidad absoluta, en una aparente cultura de laicidad en el siglo XX, fue sugerida por Carlos Monsiváis en su ensayo *De las variedades de la experiencia protestante*. A través de un recorrido por las formas como han sido vistos y entendidos los protestantes mexicanos, Monsiváis sugiere que hay una inclinación innegable al servicio de lo que él llamó “la desnacionalización de la fe protestante”: el desconocimiento general de lo que es ser protestante se tradujo en formas culturales de exclusión e invisibilización, donde los estigmas históricos devenidos del discurso y relato católico de unidad y enemistad, están muy presentes.

Si atendemos a la insinuación de Monsiváis, podremos comprender las guerras que libraron comunidades protestantes en espacios indígenas y campesinos en el siglo XX, acechados por los poderes hegemónicos en franca alianza: poder político-poder religioso, en constante resistencia de ideologías que quieren neutralizar la presencia y trayectorias de las mayorías desfavorecidas por sus pertenencias (color de piel, origen social, identidad religiosa, etnicidad o género). Así, el vínculo entre indígena-campesino-protestante en el siglo XX fue excluido de las luchas e “identidades nacionales” con el propósito de “desnacionalizarlos”: la exclusión a la que se vieron sometidos operó mediante una calificación que colocó a los protestantes como “anomalía extirpable”. Su exclusión de los ritos públicos los arrojó a la “incomprensión de sus semejantes, haciéndoles pagar el abandono de las costumbres católicas con el altísimo costo de la segregación”.<sup>1</sup> Para Monsiváis, los efectos de la segregación se hicieron manifiestos en la producción de una “ciudadanía de tercera”, que, según él, obstaculizó la puesta en práctica de los ideales contenidos en la promesa laica de inclusión porque fueron *mal vistos* en lo político y en lo social. El

<sup>1</sup> Carlos Monsiváis, “De las variedades de la experiencia protestante”, en Roberto Blancarte [coord.], *Culturas e identidades*, México, El Colegio de México, 2010, pp. 65-86.

ejercicio de su libertad religiosa, insistentemente prometida una vez que llegara la república, provocó que los protestantes mexicanos se sintieran “*extranjeros en su tierra* o, si se quiere, sólo arraigados en su credo”.<sup>2</sup>

Una lectura simplista llevaría a considerar que en los casos que a continuación presentamos, los protestantes fueron “víctimas” en el contexto de expresiones fanáticas que aprovecharon las propias instancias republicanas de representación política para esconder (en el caso salvadoreño) o fortalecer (en el caso mexicano) las militancias religiosas, lo que ensombrece las dimensiones, conexiones y sentidos que contiene para la expresión imperial vaticana, como si el fenómeno fuese local o hasta nacional.

Nos atrevemos a pensar que lo sucedido en El Salvador y México, como ejemplos, fueron guerras biopolíticas vinculadas al proceso histórico de reconquista espiritual que el poder papal ensayó en el siglo XX para ganarse hoy, la representación y las voluntades de una izquierda latinoamericana derrotada como proyecto político, pero sosteniendo una visión del mundo, nuevamente de catolicidad (universalidad) operando detrás de las oligarquías nacionales gobernantes, y promoviendo una agenda de la doctrina cristiana acoplada a los discursos y valores de una multiculturalidad neoliberal.

Nuestra propuesta analítica busca ir más allá de ubicar a los protestantes como ese enemigo construido, que a la vez fue víctima de un sistema político al que apostó entre los siglos XIX y XX (el relato republicano), en el entendido que los espacios de violencia exacerbada disimulan los contenidos político-sociales que se juegan, tanto para los fieles y sus estructuras político-administrativas a las que pertenecen, como para las instancias de poder que administran la violencia con criterio militar.

Si las autoridades políticas y religiosas, junto al pueblo que les siguió, en cada lugar donde se escenificaron conflictos religiosos

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 71 y 72.

violentos para exterminar a sus enemigos en la fe, obraron con el fin de provocarlos y resolver las cosas insulto por insulto, golpe por golpe, herido por herido o muerto por muerto, entonces hay algo más que prácticas de enemistad, sometimiento, exclusión y aniquilamiento. Por ello es que urge reformular los analizantes y la complejidad de esas realidades: hemos optado por una lectura que ubique simbólicamente las trincheras ideológicas y materiales desde las cuales se combate al Otro, se le estigmatiza como enemigo y se le despoja de su potencial humano, reduciéndolo a cuerpo sacrificable del cual no hay nada que decir, no hay justicia que buscar porque sus propias pertenencias e identidades marginadas de la nacionalidad, justificaron su exclusión, su invisibilización y su aniquilamiento.

#### “LA MATANZA” DE 1932 EN EL SALVADOR

Corría el año de 1931 cuando, tras ganar las elecciones pero incumplir sus promesas, Arturo Araujo reprimió los sectores bien organizados que le exigían cumplir sus compromisos de campaña: aumento salarial y reforma agraria. Al pedir ayuda al ejército, el general vicepresidente y ministro de guerra, Maximiliano Hernández Martínez, dio un golpe de Estado el 2 de diciembre de 1931, y simuló elecciones los primeros días de 1932. Para su sorpresa, el joven Partido Comunista Socialista obtuvo algunas victorias. Desde una década atrás, cuando las familias oligarcas comenzaban a explotar las plantaciones de café en la zona occidental de El Salvador, también los campesinos e indígenas contaban con firmes formas de organización comunal, siendo el protestantismo y el comunismo las más fuertes opciones de transformación social:

Surgen las primeras organizaciones proletarias como la Sociedad de Obreros de El Salvador, la Sociedad Cooperativa de Zapateros y Sastres, entre otras; y con ello la Federación Regional de Trabajadores

Salvadoreños (FRTS). Además, es justamente en marzo de 1930 cuando se funda el Partido Comunista Salvadoreño (PCS).<sup>3</sup>

El militar no quiso reconocer el logro de los comunistas y alegó un fraude. Como respuesta, el PCS promovió la idea de una insurrección, estableció contacto con grupos campesinos e indígenas en la zona occidental de El Salvador y se enteró que ya algunos líderes tenían planes de levantarse por su propia cuenta contra las autoridades y familias oligarcas en los poblados de Juayúa, Nahuizalco, Izalco, Sonzacate, Tacuba y Ataco, con la idea de llegar hasta los departamentos de la Libertad y San Salvador en el centro del país.

El objetivo del PCS es coordinar una insurrección general en todo el país. Sin embargo, el plan es descubierto y el 18 de enero son capturados Farabundo Martí y los estudiantes universitarios Alfonso Luna y Mario Zapata principales dirigentes del Partido Comunista y conductores del levantamiento. En la noche del 20 se reúne el Comité Central del PCS para discutir la pertinencia de seguir adelante con la insurrección y, aunque hay posiciones en contra porque ya no se tiene la capacidad real de conducirla, la mayoría opta por mantener el plan. El 22 entran simultáneamente en erupción varios volcanes en Guatemala y el Izalco —conocido como el Faro del Pacífico— en El Salvador. Un coro de estruendos acompaña la erupción y la emisión de cenizas que recubre los cielos de América Central. Como si esa fuera la señal que esperan los campesinos e indígenas desde hacía decenios, al momento se desencadena la insurrección. La rebelión comienza en la medianoche del 22-23 de enero y se concentra en seis localidades del occidente del país. Iluminados por el resplandor que generan los volcanes en actividad, miles de hombres y mujeres, empuñando palos, machetes y unas cuantas armas se dirigen hacia los poblados y atacan las estaciones de policía, las oficinas municipales y los puestos de telégrafo, símbolos y sedes del poder político y militar.

<sup>3</sup> Alirio Montoya, “La masacre de 1932 en El Salvador”, en *Rebelión*, 17 de enero, 2010. En <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=98780>.

Atacan las casas de los terratenientes y de los ricos de los pueblos y saquean las tiendas y comercios locales, llamando a la gente del lugar a unirse al movimiento. En su accionar ejecutan a unas setenta personas, grandes propietarios o sus allegados. Algunos grupos de insurrectos gritan consignas favorables al Socorro Rojo y al PCS y proclaman por primera vez en América Latina la implantación de *soviets* rurales.<sup>4</sup>

El triunfo no duró más que una noche: el Estado respondió con una matanza indiscriminada en el occidente del país a lo largo de dos semanas.<sup>5</sup> La masacre de 1932 fue un momento fundante para la política salvadoreña por ser el inicio de un periodo conocido como el Martinato (1931-1944), cuando el dictador Martínez consolidó la presencia de militares en el gobierno, y dejó al descubierto sus estrategias de guerra. Ese momento también permitió al dictador transmitir el mensaje que la violencia armada la ejercía sólo el Estado, y no aquellos que calificó como enemigos “de la democracia salvadoreña”: los comunistas.

El régimen de manera preeminente y con toda la premeditación perversa del caso, tergiversaron la idea del comunismo hasta llegar a satanizarlo. Una vez que la dictadura militar sembró en la opinión pública la vinculación entre comunistas e indígenas, a manera de sínonimo, propició la “legitimación” o “justificación” de la masacre.

<sup>4</sup> Renán Vega Cantor, “Rebelión y masacre en el Pulgarcito de América (1932)”, en *Rebelión*, 15 de agosto, 2012. En <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=154534>.

<sup>5</sup> “El Ejército y las bandas locales de paramilitares se dedicaron a un frenesí de fusilamientos en gran escala. Masacraron de forma indiscriminada a campesinos en toda la región occidental del país [...] Bandas de linchamiento integradas por ciudadanos de la localidad y reservistas del Ejército persiguieron a individuos para fusilarlos o colgarlos”. Luis R. Huevo, “A la espera del reino milenial: misiones de fe, fundamentalismo religioso y su visión de lo social. El Salvador 1893-1932”, en Luis R. Huevo Mixco [comp.], *De las misiones de fe al neopentecostalismo: génesis y evolución del protestantismo salvadoreño, desde el siglo XIX hasta el presente*, San Salvador, Dirección Nacional de Investigaciones en Cultura y Arte-Secretaría de Cultura de la Presidencia, 2013, p. 98.

En esto, como ha sido siempre y hasta la fecha, los medios de comunicación de derecha o conservadores, hicieron su papel de distorsionar los hechos. En los periódicos como *La Prensa* aparecían las siguientes líneas tendientes a favorecer y justificar la masacre propiciada por el régimen: “gracias a la energía del Gobierno del General Martínez ha sido restablecida totalmente la paz”. Es de observar cómo este periódico manejó y ocultó la realidad, porque cuando se menciona el término “energía” lo hace para no mencionar la palabra violencia o genocidio. Los muertos se contaban por centenares en las líneas férreas del occidente del país, y para justificar la desaparición y calcinación de esos cuerpos masacrados el periódico en mención seguía diciendo: “Para evitar las epidemias, la dirección General de Sanidad ha ordenado la incineración de los cadáveres de los comunistas muertos en los diferentes encuentros habidos en la República”. Y a los indígenas los definían como terroristas y personas salvajes.<sup>6</sup>

Si bien la Masacre de 1932, explican algunos analistas marxistas, fue un conflicto entre el PCS y el gobierno militar, en la lucha que se prolongó hasta la década de los noventa con una guerra civil, el Martinato mostró una franca alianza entre tres poderes hegemónicos: el Estado, la oligarquía nacional y la jerarquía católica. Los tres actores coincidían en señalar a los indígenas y comunistas como enemigos del orden público y del destino de la nación. La narración de esa insurrección, tanto desde la perspectiva oficial como comunista, ha pasado por alto un factor determinante en las identidades indígenas que se sublevaron en el occidente salvadoreño; específicamente en la población de Nahuizalco, Sonsonate, de indígenas izalcos: antes del establecimiento de la oligarquía cafetalera, antes de la dictadura y antes de la resistencia comunista, desde 1896 y en el centro y occidente del país, misiones protestantes norteamericanas independientes habían preparado liderazgos locales para responder al Día Final que tendría lugar

<sup>6</sup> Montoya, *op. cit.*

con el advenimiento de Jesús.<sup>7</sup> Mientras los indígenas occidentales esperaban ese reino milenial, respondieron a los modos de colonización económica y estratificación social aquella noche de 1932. Recientemente el historiador Luis R. Huezo Mixco ha destacado que entre los líderes indígenas que se unieron a las revueltas contra los oligarcas, en enero de 1932, había liderazgo protestante:

En 1930 se convirtió al protestantismo el indio Pedro Bonito; su esposa y su familia le acompañaron en su decisión y llegaron a ser pilares del trabajo misionero en Nahuizalco, ciudad donde residían. Pedro Bonito era un joven impetuoso, las fuentes disponibles dan cuenta de que a Pedro Bonito lo metían a la cárcel cada semana; pero era un muchacho difícil de apresar, porque además de ser joven, fuerte y valiente ofrecía mucha resistencia al arresto. Pero cuando se convirtió al evangelio Pedro dejó a su amante y ordenó su vida al lado de su esposa, compró una Biblia y leía materiales evangélicos. Los misioneros consideraban que vidas como la de Pedro hablaban con elocuencia de la efectividad del mensaje de Jesús, cuya capacidad de transformación podría liberar a los indígenas de un estilo de vida inadecuado caracterizado por la idolatría y los vicios [...] Con la llegada de las fuerzas gubernamentales y la liberación de Juayúa [durante la Matanza del 32] llegaron también las noticias de lo acontecido en otras ciudades, se supo que cinco creyentes evangélicos habían sido muertos en Nahuizalco, al menos de dos de ellos era claro que habían participado activamente en el levantamiento. Entre los muertos estaba Pedro Bonito. El reporte afirma no saber la causa exacta de la muerte de Pedro, y abre la posibilidad de que los “enemigos del evangelio hayan tomado ventaja de la revolución para trabajar su enemistad sobre él”.<sup>8</sup>

Según el recorrido histórico que ofrece Huezo Mixco, los primeros misioneros que llegaron eran fundamentalistas sin fines de

<sup>7</sup> Huezo Mixco, *op. cit.*, pp. 113-124.

<sup>8</sup> Luis R. Huezo Mixco, “Los evangélicos y la matanza de 1932”, en *Contracultura. Diario de El Salvador*, 20 de julio, 2012. En <http://www.contracultura.com.sv/los-evangelicos-y-la-matanza-de-1932>.

establecer iglesias, como posteriormente lo harían los bautistas, congregacionalistas y metodistas en el siglo XX. Lo que hicieron aquellos misioneros fue predicar a los nativos, llegando en 1900 a constituir 66 % de protestantes salvadoreños, todos concentrados en la zona central y occidental. Dado que esa oferta misionera no contaba con un proyecto educativo y laboral para insertar a los convertidos a las transformaciones de su país, “la preparación que recibieron los líderes nativos antes de 1932 dependió mucho de las lecturas y explicaciones que los misioneros hacían. La Biblia interpretada por los misioneros era más que un texto religioso, porque su influencia se extendió a la esfera social, política y económica”.<sup>9</sup>

Sobre el asesinato de Pedro Bonito, el historiador Huezo Mixco refiere un posible móvil de venganza que no aclaró. Pero, ¿para quién y por qué era enemigo? Una posible respuesta viene desde la historia que cuentan los protestantes:

Para la época, el ataque a las nacientes iglesias evangélicas era muy fuerte. El Premio Nacional de Cultura, Rafael Lara-Martínez, en su ensayo: “Balsamera bajo la guerra fría”, muestra cómo se produjo un deslizamiento del término “comunista” hacia el de “indio”. Una categoría política se hizo equivalente a otra de carácter étnico. Por su parte, Rodolfo Cardenal en “El poder eclesiástico en El Salvador”, menciona que el arzobispo de San Salvador José Alfonso Beloso, afirmaba que la relación liberalismo-protestantismo-comunismo estaba clara. Así las cosas, las perspectivas no pintaban bien para las nacientes iglesias, que eran tanto indígenas como protestantes. Al estallar el levantamiento de enero de 1932, según Lara, las fuerzas gubernamentales no sólo aplastaron a los dirigentes y estructuras políticas, sino que bajo el pretexto de la sublevación continuaron con un vasto etnocidio. La suerte estaba echada para las iglesias de Nahuizalco. El pastor Pedro Bonito fue fusilado junto a su esposa. Igual suerte corrieron los demás evangélicos de la población y los alrededores. El pastor Eulalio Rivera fue injustamente capturado y llevado al cementerio del pueblo donde fue fusilado frente a su esposa. MacNaught [uno de los

<sup>9</sup> Huezo Mixco, “A la espera del reino...”, p. 126.

misioneros a los que le tocó identificar a los protestantes asesinados] escribió de los acontecimientos: “Estos ladinos han rodeado a todos los creyentes que pueden encontrar y los han fusilado [...] Esta liga ladina entró en nuestra capilla ahí, quemó todas las biblias, sacó todas las bancas, la lámpara de gasolina, la gasolina, una frazada mía, la mesa, todas las pertenencias de Pedro [Bonito], de hecho, limpiaron la capilla. [Ellos dicen que] Los creyentes son comunistas genuinos. [...] Los Nuevos Testamentos son propaganda comunista. [...] Los protestantes habían sido los cabecillas [de la revuelta].”<sup>10</sup>

Si consideramos todos esos elementos, el genocidio que vivieron los indígenas del occidente salvadoreño tuvo como objetivo desmovilizar la resistencia social e implementar un mecanismo de control biopolítico; eso que Giorgio Agamben conceptualiza como los mecanismos de poder estatal y la nuda vida: la legitimidad del poder político que basa su violencia como ley y justicia, radica en el permanente Estado de excepción donde las vidas no cuentan más que como vidas biológicas.<sup>11</sup> Desde esa perspectiva, el dictador Maximiliano Hernández Martínez inició con una violencia impune; fue un Estado de excepción donde la masacre de 1932 no fue ni un asesinato, ni un homicidio, ni un crimen por el cual reclamar justicia. El enemigo indio comunista fue aniquilado, y aunque su memoria fue recuperada, la presencia protestante fue borrada del relato histórico.

Así pues, el estado de excepción despojó a sus “enemigos” de su reconocimiento legal, porque eran indígenas (enemigos del proyecto cultural de mestizaje y colonización ladina), porque eran comunistas (enemigos de la dictadura y de la jerarquía católica) por-

<sup>10</sup> Mario Vaga, “Los mártires olvidados”, en *Elim. Misión cristiana*. En <https://elim.org.sv/los-martires-olvidados>.

<sup>11</sup> Guillermo Damián Pereyra Tissera, “Deconstrucción y biopolítica. El problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 56, núm. 212, México, mayo-agosto de 2011. En [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-19182011000200003](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-19182011000200003).

que eran rebeldes (para la oligarquía), y, agregamos, porque eran protestantes (enemigos del esencialismo católico como elemento cultural e identitario). De tal forma que durante el Martinato una de las estrategias del constante estado de excepción fue convertir a los sobrevivientes en ladinos y despojarlos de otras posibles pertenencias e identidades: “Los sobrevivientes se convierten en ladinos, es decir, son incorporados al proyecto mestizo en forma violenta. El dictador prohíbe que los sectores subalternos estudien porque si lo hacen se vuelven comunistas y, según su fabulosa doctrina, los pobres están destinados a ocuparse de las labores de limpieza”.<sup>12</sup>

“LA PERSECUCIÓN RELIGIOSA”  
EN SAN ANDRÉS TIMILPAN, MÉXICO

Entre 1938 y 1942 una comunidad indígena otomí, que había decidido cambiar de adscripción religiosa y presentarse como metodista en el pueblo de San Andrés Timilpan en el estado de México, fue violentada verbal y físicamente; perseguida y después desplazada por el párroco, con ayuda de vecinos católicos y autoridades civiles del municipio. Católicos y metodistas se acusaron mutuamente sobre las responsabilidades sociales, judiciales, políticas y morales vinculadas a los actos violentos que llegaron a un punto máximo con la dinamitación del templo metodista y la huída del lugar de más de 35 personas de confesión metodista, una noche del año 1940.

El agravio que consumó todos estos actos sucedió en la noche del 24 de mayo. La versión metodista registra que alrededor de las 19 horas un grupo numeroso de católicos, dirigidos por el mayordomo de la Iglesia católica y algunos comisarios, destruyeron los muros del templo metodista.<sup>13</sup> Sobre cómo se dio el acto, un

<sup>12</sup> Vega Cantor, *op. cit.*

<sup>13</sup> Almaza Orozco Francisco, J. y Andrés Castañeda Santiago, *En la sementera de Piedras... Timilpan. Compendio de identidad municipal*, México, El Honorable Ayuntamiento Constitucional de Timilpan, 2000-2003, p. 75.

afectado expresó que un grupo de católicos incitados por el mayordomo de la parroquia, Cayetano Chimal, junto con los comisarios Juan Santiago, Rafael Gonzaga, Camilo Santiago y el síndico Jesús Buitrón, llegaron con barretas, zapapicos y palas frente a la construcción y derrumbaron los muros del templo rematando con dinamita. Acto seguido, aprovechando la ausencia del encargado del grupo evangélico, Ambrosio Martínez, fueron a su casa e hicieron lo mismo, no les importó que dentro de ella estuviera la esposa de Ambrosio con su niña de veinte días de nacida. Ante el estallido, la familia Martínez integrada por nueve hijos —niños y adolescentes—, buscaron seguridad debajo de una mesa y la cama.<sup>14</sup>

Esa noche otras familias evangélicas del lugar corrieron con la misma suerte. La casa de Ángel Reyes también fue dinamitada y saqueada; su esposa Cirila Guzmán de Reyes al correr para no ser atacada, tropezó y murió del golpe no lejos de su hogar. Huyeron Ángel y su hija Catarina. El pánico y las agresiones se extendieron hacia Juan Isidoro y su esposa Juana que se encontraba embarazada; la casa de Maximino Guzmán fue dinamitada y en el incendio perdió sus escrituras y pertenencias. Él y su hija salieron temerosos al igual que Anastasio Lucas, quien ante el ambiente dejó su casa por temor a que se la quemaran; en la huida no supo donde quedó su familia. También fue el caso de Esteban Gonzaga quien huyó con sus hijos Celestino de veinte años e Ignacio de dieciocho años. Al ser saqueada su casa, Sabino Peña junto a su esposa embarazada y sus dos infantes se unieron a sus hermanos. José Tito con su esposa María Vicenta con su bebé de brazos y tres niños pequeños también huyeron. Los agresores entraron de forma violenta a su casa, la saquearon y al igual que en las otras propiedades, los católicos se robaron parte del sustento de la familia Tito: una vaca y granos no percederos. Marciano Chimal, su esposa embarazada

<sup>14</sup> Sixto Ávila, “La persecución a los metodistas de Timilpan, México”, en *El Evangelista Mexicano. Órgano Oficial de la Iglesia Metodista de México*, t. X, núm. 61, 15 de agosto, 1940, p. 20.

y sus cuatro hijos padecieron la misma suerte; al ser amenazados, dejaron su hogar y pertenencias.<sup>15</sup>

Esas familias, al ver sus casas destruidas, sus pertenencias, su herramienta de trabajo, su sustento alimenticio y ganado en manos de extraños, huyeron al monte más cercano para consolarse mutuamente, organizarse y pedir ayuda a sus hermanos metodistas más cercanos. Esos treinta y cinco evangélicos, en su mayoría con pequeños de brazos, dieron a conocer su caso a las autoridades de la Iglesia Metodista de México y éstas a su vez lo hicieron con las autoridades correspondientes.

Tanto la Iglesia Metodista de México desde su cuerpo de obispos y la Iglesia católica romana en México con el obispo al frente, no sólo se enteraron del caso, sino que hicieron suya la defensa tanto de perseguidos como de culpados, lo que generó posiciones religiosas en pugna y formas de actuación y negociación enmarcadas en lógicas de guerra.

Los metodistas desplazados y aquellos pastores y autoridades metodistas que hicieron suya la causa y acompañamiento de sus correligionarios timilpenses, a partir de los hechos ocurridos e interpretados por los sobrevivientes, construyeron una narrativa que oficializaron para sostener la defensa de los recién conversos, cuya intención fue encontrar en las instituciones posrevolucionarias, la justicia de la cual ellos se sentían herederos. Mientras que el párroco del lugar y vecinos católicos vinculados a cargos políticos municipales construyeron un relato en el que señalaron a los metodistas agraviados como los principales culpables. En este escenario, la burocracia encargada de impartir justicia, omitió la impartición de las leyes y se limitó a emitir regaños y solicitar disculpas públicas.

Aprovechando el prestigio político y religioso que le investía, el párroco y los católicos timilpenses mostraron hacia los metodis-

<sup>15</sup> Véase el reporte de familias perseguidas que puntualiza Sixto Ávila en *El Evangelista Mexicano*, pp. 22, 31 y 32; y *Documento Lista de los evangélicos de Timilpan por familias*, Archivo Metodista de México, MMA, caja 10, exp. 78 C.A.C., 1940-1942.

tas un regocijo burlón por su evidente impunidad. Este caso, que nunca fue resuelto por las autoridades responsables,<sup>16</sup> pareciera no representar mayor problema para las autoridades civiles del pueblo ni para el gobierno estatal y federal; se interpretó como un conflicto “pueblerino”. Los actos sucedidos entre 1938 y 1942 fueron calificados por los metodistas como *persecución religiosa*, y por los católicos como *enfrentamiento por motivos políticos* insinuando que los metodistas simpatizaban con el entonces candidato a la presidencia, Juan Andreu Almazán,<sup>17</sup> quien en ese momento representaba un proyecto contrario a la herencia de la Revolución de 1910.

Al revisar las fuentes escritas que se construyeron con los testimonios orales de hombres y mujeres que fueron violentados, se observa que todos coinciden en señalar que la violencia verbal, física, material, moral y espiritual se debió a su filiación protestante, pues no tenían militancias políticas. La reconstrucción de los hechos permite dar cuenta de que lo sucedido en Timilpan no fue un simple *enfrentamiento político* o *persecución religiosa* motivada por lealtades políticas o fanatismos, sino que se ponía en juego un movimiento estratégico de la jerarquía católica para detener y, si fuera posible, destruir la presencia protestante en el pueblo de San Andrés Timilpan como un ejemplo de que era posible “desnacionalizar el protestantismo”, proyecto nacional encabezado por el entonces arzobispo de México, Luis María Martínez que promo-

<sup>16</sup> Después de la persecución y la no resolución legal del caso, la comunidad metodista de San Andrés Timilpan se desintegró. Unas familias se quedaron a radicar en Toluca y en la Ciudad de México. Los que regresaron y vieron crecer a sus hijos, siguieron realizando cultos pequeños hasta que lograron tener contacto con presbiterianos de la zona. Al día de hoy la entonces misión metodista, es parte de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México.

<sup>17</sup> “Carta de Sixto Ávila al gobernador del estado de México y al secretario general de gobierno del mismo estado”, 9 de julio de 1940, en *Archivo Histórico de la Iglesia Metodista de México*, MMA, caja 10, exp. 77, C.A.C., 1940-1941, fojas 45-47. Esta carta fue elaborada a partir de la entrevista y careo que tuvieron los metodistas, católicos y autoridades locales con autoridades del estado de México en Toluca.

vía y presidía la Cruzada en Defensa de la fe católica, que operó entre 1944 y 1954.<sup>18</sup>

En el periodo de estudio encontramos documentación de cómo desde homilías, cartas pastorales, prensa confesional, boletines, facsímiles y hojas sueltas se empleaban para agredir los principios doctrinales del protestantismo y atacar a quienes habían abandonado el catolicismo. Su relato enfatizaba que estaban en un error al haber abandonado los sacramentos y el culto sobrenatural que se rendía en la Iglesia católica; que el protestantismo sólo les había liberado, pero para ir al infierno. Pasando de esa campaña ideológica, ya en el contexto de tolerancia y reconciliación con el Estado posrevolucionario, la jerarquía católica elaboró escritos que de manera anónima decían, por ejemplo, lo siguiente:

Que la más vil de todas las muertes venga sobre ellos [los protestantes] y que desciendan vivos al abismo. Que su descendencia sea destruida de la Tierra y que perezcan por hambre, sed, desnudez y toda aflicción. Que tengan toda miseria y pestilencia y tormento. Que su entierro sea con los lobos y asnos. Que perros hambrientos devoren sus cadáveres. Que el diablo y sus ángeles sean sus compañeros para siempre. Amén, amén, así sea, que así sea.<sup>19</sup>

La relevancia del caso Timilpan radica en que muestra, a través de la vida cotidiana, cómo operó el proyecto católico de recon-

<sup>18</sup> Jael de la Luz García, “Ciudadanía, representación y participación cívico-política de los evangélicos mexicanos”, en *Vetas. Revista de El Colegio de San Luis*, México, El Colegio de San Luis, años VIII y IX, núms. 24 y 25, septiembre de 2006-abril de 2007, pp. 9-36; “Entre el escenario público y privado: la participación cívico-política de los evangélicos mexicanos, 1944-1951”, en *Libela. Boletín trimestral de la Red Iberoamericana de las Libertades Laicas*, año 4, núm. 16, octubre-diciembre de 2008, pp. 19-25; “La cruzada en defensa de la Fe católica: católicos con la patria y contra el protestantismo, 1994”, en Deyssy Jael de la Luz García, *El movimiento pentecostal en México. La Iglesia de Dios, 1926-1948*, México, Manda/La Letra Ausente, 2010, pp. 191-222.

<sup>19</sup> Información aparecida en *Nuevo Día* y transcrita en el semanario *Tiempo*, vol. VI, núm. 144, 2 de febrero, 1945, p. 5.

quista espiritual: de la propaganda antiprotestante pasó a claros intentos de aniquilar la disidencia religiosa. La proscripción religiosa (identificar a los protestantes como enemigos de la identidad nacional) buscó mediante un relato que se inscribía en la lógica criolla-hispanista desnacionalizar de la fe protestante mediante métodos violentos.

Los años en que se dio ese lamentable hecho, coinciden con un periodo de reacomodos político-religiosos en México. A partir de las condiciones que generaron las revueltas revolucionarias y la instauración de regímenes revolucionarios, se insistió en promover un relato laico que fuera coincidente con la modernidad republicana; sus promotores lograron consagrar esta esperanza en la Constitución de 1917, ahí el orden legal y el relato gubernamental marginaron totalmente a la Iglesia en su actuación económica, política, educativa, moral, espiritual y social. Pero la institución católica promovió una guerra contra el relato liberal y contra el orden legal durante el gobierno de Plutarco Elías Calles, cuando éste promulgó leyes en materia religiosa que acotaban la actuación del clero católico e impulsó la creación de la Iglesia apostólica mexicana del patriarca Pérez.<sup>20</sup> El relato callista fue sutilmente

<sup>20</sup> La Constitución de 1917 ratificó en los artículos 3° (Educación libre y laica), 5° (la pérdida o irrevocable sacrificio de la libertad personal), 24° (Libertad religiosa) y 130° (El Estado no podrá dictar leyes y establecer o prohibir religión cualquiera) ya enunciados en la Constitución de 1857 en materia religiosa. En sí la Constitución de 1917 pretendía desconocer la presencia jurídica de la Iglesia católica a través de un nacionalismo de Estado donde los gobiernos revolucionarios tuvieran el protagonismo moral que captara la atención del pueblo mexicano; adquirir el patrimonio económico y material de dicha institución. En 1925 por iniciativa del presidente Calles se creó la Iglesia católica mexicana a cargo del patriarca José Joaquín Pérez como un “contrapeso” a la Iglesia católica romana en México. Aprovechando las leyes impulsadas por Calles en materia religiosa, el fin de la Iglesia cismática era que los católicos mexicanos identificaran al catolicismo con la nacionalidad mexicana. Sobre este proyecto religioso véase Ricardo Pérez Monfort, “La Iglesia cismática mexicana de 1925 o las pugnas del nacionalismo”, en *XIII Jornadas de Historia de Occidente. Religión, Iglesia y Estado*, México,

socavado por la intelectualidad católica después de 1940, lo que permitió al catolicismo mexicano recuperar espacios importantes hasta quedar colocado en un plano de empoderamiento que le permitía disputarle la legitimidad a los gobiernos liberales, a través de intensas campañas de desprestigio.

Tras la Guerra Cristera, se propició un escenario pacificador, trasladando la guerra cuerpo a cuerpo hacia el simbólico territorio del relato (confiable y socializado) para modificar el ordenamiento legal, y así, administrar el trato a los enemigos religiosos. Este traslado de enfrentamientos armados a enfrentamientos verbales, ratificó la continuidad de la narrativa colonial, donde el elemento antiprotestante fue fundamental.<sup>21</sup>

## CONCLUSIONES

Al presentar dos casos sobre comunidades indígenas protestantes paralelas cronológicamente, pero en diferentes espacios geográficos, lo que sugerimos es que tanto el genocidio en el occidente salvadoreño como los eventos en San Andrés Timilpan, corresponden a la continuación de las guerras de conquista iniciadas hace poco más de 500 años. El concepto occidental de enemigo como el “hereje”, en el campo religioso, cobró sentido en las tierras de América Latina desde que el cristianismo católico se impuso en el proceso de evangelización, y con mayor fuerza en el proceso de la construcción de los estados nación cuando la Iglesia como insti-

---

Centro de Estudios de la Revolución Mexicana “Lázaro Cárdenas A. C.”, 1994, pp. 217-232; Mario Ramírez Rancaño, *El patriarca Pérez. La Iglesia Apostólica Mexicana*, México, UNAM, 2006.

<sup>21</sup> La idea colonial de la serpiente en Lutero, trabajada por Alicia Mayer, a lo largo de las primeras décadas del siglo XX fue modificada sin que cambiara la idea y la esencia del mensaje, ahora “La serpiente infernal del protestantismo” se integró como parte de la propaganda de la Iglesia católica para incitar a mexicanos católicos de todos los rincones del país a acabar con los protestantes en una cruzada nacional. Véase Jael García, *El movimiento pentecostal en México*.

tución suprapoderosa y el catolicismo como dispositivo de orden y cohesión, fueron contrarrestados por leyes liberales y la imposición del Estado laico. Sin embargo, en los casos presentados vemos cómo ese sistema de justicia moderno fue súbdito de aquellos poderes vencedores del usufructo de recursos naturales y simbólicos que produjeron narrativas con propósitos orientados a oscurecer acuerdos entre poderes nacionales e internacionales; nos referimos a esa historiografía hispanista que hoy día sigue dominando gran parte de las versiones históricas de los protestantismos y su historia en la región nuestra.

En consecuencia, las narrativas que dan cuenta tanto del genocidio en el occidente de El Salvador, como las de San Andrés Timilpan, tienen un uso dirigido y no pueden ser consideradas como meras descripciones de hechos. A través de ellas se producen contextos y sentidos simbólicos que justifican las modificaciones en un ordenamiento legal que busca acotar la violencia, redirigir sus expresiones, producir efectos y lograr propósitos de usufructo material. No es casualidad que la matanza salvadoreña se realice en una de las zonas productoras de café y con explotación para el mercado internacional desde la Colonia a nuestros días, donde la mano de trabajo era y es indígena. Tampoco lo es que la guerra religiosa en Timilpan se haya generado en un momento de paz pactada, donde se ensayaron en poblaciones indígenas las tácticas clandestinas de encubrimiento, impunidad y complicidad de sacerdotes que nos hacen recordar hoy día las mismas tácticas empleadas por el clero católico y autoridades que encubren a curas pederastas. Tanto en el caso salvadoreño como mexicano, no se puede desvincular esa inclinación bélica. El relato y ley tienen una relación indisoluble, con una consistencia derivada del modo que lo primero ordena y ubica lo segundo, asignándole un lugar predeterminado en las instituciones vinculadas a la legalidad.

Se trata de administrar dentro de una imaginaria comunión moderna los conflictos por los bienes terrenales o simbólicos, y aplicar socialmente los inaprensibles y problemáticos valores del

modelo social triunfador —democracia, libertad, Estado de derecho—. Valores que tienen pretensión universal y que en los casos comentados aquí aparecen con la variación que combina catolicismo, nacionalismo e hispanismo, cuya inmanencia y trascendencia se quiere imponer a toda la sociedad latinoamericana. Por ello, cuando hacen referencia al mundo indígena, los aplica de manera facciosa, permitiéndose acusar a los indígenas que reivindican los mismos valores pero desde una democracia protestante, de elementos extraños vinculados a la cultura norteamericana. La consideración que resta es preguntarnos qué se dice cuando la sociedad “vive en un Estado de derecho”, afirmación que no sólo resulta eufemística, sino seductora y encubridora de la potencia de una violencia que se monta en un relato con claros y oscuros.

Finalmente, habría que señalar que los conflictos y la violencia que hemos condensado en la idea de guerra simbólica, se resuelven a través del arbitraje de los estados nacionales cuyas instituciones de justicia reciben el encargo de resolver, acotar o dirigir la violencia mediante resoluciones del poder judicial, expresión moderna del relato liberal-jurídico. A través de un ejercicio hermenéutico, define, recrea, modifica o anula al conjunto de dispositivos aplicables para resolver los diferendos que son productores de violencia, amparado en un *proceso* el cual, a partir de sus resoluciones, acotan aquello que es calificado como *debido proceso*, el cual queda limitado a cuestiones técnicas procedimentales prescritas en documentales, cuya salida está enmarcada en la palabra que pronuncia el derecho.

En la medida en que el poder judicial tiene el encargo de poner fin a la incertidumbre, a través de la construcción de mecanismos procedimentales, con los cuales se define el acto de juzgar,<sup>22</sup> resulta obligado tener presente que las leyes y sus consecuentes expresiones violentas, son útiles no sólo para alimentar la esperanza de que el Estado con su legalidad, contribuye a la paz social y por ello a la consolidación de la sociedad como empresa de cooperación. Sobre

<sup>22</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Lo Justo*, Madrid, Caparrós, 2003.

todo, abona en beneficio de la imposición de un orden, el del despojo. Y esto, mediante el sostenimiento de un campo de comprensión plegado, cuyas hendiduras ocultan y con frecuencia hacen inaccesible la comprensión de lo que acontece, a todos aquellos que ceden crédito a las narrativas criollas-nacionalistas-católicas e hispanistas, que apuntalan un orden legal que perpetúa las diferencias en el campo del ejercicio de la libertad de creencias, plenamente confirmado por la inexistencia de juicios justos cuando los agraviados han sido pobladores de las comunidades protestantes.

Consecuentes con lo anterior, se trata de poner entre signos de interrogación tanto criterios de orden cronológico como principios interpretativos que organizan la narrativa del Estado nacional, pero al mismo tiempo, interrogar sobre el papel jugado por la ley. En este sentido, las narrativas que ofrecen interpretaciones sobre lo que ocurrió en el occidente salvadoreño y en la región de San Andrés Timilpan, no sólo responden a la cronología y a los criterios hermenéuticos criollos, sino que además ocultan un orden de realidad que sólo puede ser comprendido en el marco de la violencia generada por la guerra misma. No se trata de intentos por desnacionalizar la experiencia protestante, sino de extirpar un orden simbólico que no ha cesado de leerse como la disidencia protestante que es enemigo a eliminar.