



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLAN (FESA)**

**EL MOVIMIENTO PENTECOSTAL EN MÉXICO.  
EL CASO DE LA IGLESIA DE DIOS, 1926-1948**

**T E S I S**  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADA EN HISTORIA  
P R E S E N T A :  
DEYSSY Jael DE LA LUZ GARCIA

ASESOR:  
DR. CARLOS MARTÍNEZ ASSAD



NAUCALPAN ESTADO DE MÉXICO

2008



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **AGRADECIMIENTOS**

La lista de agradecimientos es muy grande, pues fueron muchas las personas, instituciones y espacios que intervinieron en el desarrollo de este trabajo. Todas fueron importantes y me acompañaron en diferentes etapas de mi travesía por la Historia.

Agradezco a mis padres y mis hermanos que siempre han estado a mi lado y creyeron en mí. Gracias por su amor, cariño, inversión, comprensión y paciencia. Agradezco al obispo Gustavo Monroy por sus constantes pláticas, consejos y amistad incondicional. Fue con él con quien comencé a externar mi interés por estudiar la Iglesia de Dios e hizo suya esta inquietud. Sé que hizo todo lo posible por proporcionarme fuentes e información de primera mano para ir planteando la investigación. Por él pude contactar al pastor José Luis Montecillos Chipres, y éste a su vez, me fue dando referencias de otras personas que podrían proporcionarme archivos personales e información, tanto documental como oral para reconstruir la historia de la Denominación.

Gracias a la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de mi *alma mater*, la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM. De manera especial agradezco a mis maestros y amigos entrañables Dra. Rebeca López Mora, Mtra. Rosalía Velázquez y Mtro. Carlos David Vargas Ocaña, quienes tuvieron la paciencia de escuchar mis inquietudes y comentarios en cada una de sus clases, mostrando un interés por mi trabajo. En repetidas ocasiones revisaron los primeros borradores de mi proyecto e hicieron valiosas críticas para afinarlo.

La intervención del Mtro. Rubén Ruiz Guerra fue fundamental para ampliar mis horizontes sobre el pentecostalismo y el complejo mundo religioso en México y América Latina no sólo desde la perspectiva de la Historia, sino desde la multidisciplinaria. Por cerca de dos años tuvo a bien asesorarme y contratarme como asistente de investigación, acercándome así a la bibliografía sobre lo religioso, a la discusión de conceptos y a la forma en que iba a insertar mi objeto de estudio en la historia de México. Gracias a sus gestiones pude acceder a diferentes archivos públicos y privados. En sus constantes pláticas dentro y fuera de su oficina, me mostró su amistad incondicional. En su momento mostró interés en este trabajo. Gracias por su grata “complicidad” y por su honestidad.

El Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, CCyDEL, de la UNAM a través del proyecto *Historia de las ideas en América Latina: Conceptos, Redes y Personajes* (DGAPA-PAPIIT IN401702-3) bajo la dirección del Dr. Mario Magallón Anaya, me abrió un espacio por tres años (2003-2005) para presentar los avances de mi tesis. Allí conocí a mis amigos y colegas Roberto, Isaías, Priscila, Carmina, Nubia, Eusebio, Osmán, Juan, Diego, Carolina, Malpica, José Luis, Alfonso, Lorena. El Dr. Axel Ramírez también fue parte de este proceso al leer un primer borrador. Saben cuanto disfrute con ustedes pláticas exquisitas de mil temas, todos los miércoles por la tarde después del seminario en algún rincón de Copilco.

El conocer gente vinculada a mi tema de investigación, bibliografía en diferentes acervos e ir a lugares para eventos académicos en los que participe como ponente y asistente, hubiera sido imposible sin el apoyo económico que por tres años obtuve como becaria. Por dos años (2003-2004), DGAPA-PAPIIT-CCyDEL-UNAM tuvo a bien darme una beca en el seminario del Dr. Magallón. Con ello pude estructurar el proyecto, hacer primeros borradores e ir a los encuentros nacionales y regionales de estudiantes de Historia a presentar mis escritos. En el 2005 mi proyecto ganó una de las diez becas que otorga anualmente el Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana (INEHRM- Segob) a través del *Programa de Becas para Estudiantes Distinguidos 2005*. Con ese aliciente pude ir a eventos internacionales, reestructurar el Capítulo I y redactar los Capítulos II y III. De esta institución agradezco la atención personalizada de la Mtra. Patricia Irigoyen, Mtro. Jesús Reyes Méndez y del Dr. Pablo Serrano.

Las pláticas con mi asesor, el Dr. Carlos Martínez Assad, fueron de gran utilidad a lo largo de la escritura de esta tesis pues hizo comentarios y correcciones muy puntuales a mi trabajo. Más allá de plantearme cuestiones sobre el pentecostalismo, puso mucho énfasis al abordaje e importancia de esta tesis al campo de la Historia de las Iglesias. Muchas gracias.

Dedico este trabajo a dos hombres que han venido a llenar mi vida de fe, esperanza y amor en cada una de las actividades que hago. Estos son mi esposo y mi hijo. Alexander y Thawale, los amo; gracias por ser parte de mi.

marzo de 2008

## ÍNDICE

|  |     |
|--|-----|
| DE CÓMO LLEGUE AL TEMA<br>(A MODO DE JUSTIFICACIÓN PERSONAL)   | 4   |
| INTRODUCCIÓN   | 8   |
| ESTADO DE LA CUESTIÓN  | 14  |
| <b>I. INTEGRACIÓN DEL MOVIMIENTO PENTECOSTAL EN MÉXICO</b>   |     |
| a) Mexicanos y su contacto con el pentecostalismo  | 36  |
| b) Personajes que impulsaron el movimiento pentecostal<br>en México (1905- 1921)   | 43  |
| c) La Revolución hecha gobierno, sus efectos en materia religiosa<br>e inicios de la expansión pentecostal en México (1921-1926) | 53  |
| d) Conversos en suelo mexicano y los primeros resultados.  | 66  |
| <b>II. ESENCIA Y RAZÓN DE SER DE LA FE PENTECOSTAL</b>   |     |
| a) El mensaje pentecostal (recuento histórico-teológico)   | 78  |
| b) La retórica pentecostal   | 85  |
| c) Expresiones del mensaje pentecostal (medios de difusión)  | 93  |
| d) El culto pentecostal  | 99  |
| e) Ocasiones de prédica  | 102 |
| <b>III. INSTITUCIONALIZACIÓN DEL MOVIMIENTO PENTECOSTAL<br/>EN MEXICO, 1926-1940</b>   |     |
| a) Presencia de la Convención Latinoamericana de las<br>Asambleas de Dios en México, CLAD, 1926-1929                             | 105 |
| b) La Convención de las Asambleas de Dios en México,<br>(CADM) 1929-193.   | 121 |
| c) Un movimiento fragmentado, 1931-1935  | 129 |
| d) De la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios a la<br>Iglesia de Dios, 1935-1940                                  | 145 |
| <b>IV. LA IGLESIA DE DIOS ANTE LA REALIDAD NACIONAL, 1943-1948</b>   |     |
| a) Bajo la sombra del <i>modus vivendi</i> , el comunismo<br>y la Segunda Guerra Mundial   | 159 |
| b) “La cruzada en defensa de la fe”: católicos con la patria<br>y contra el protestantismo, 1944                                 | 161 |
| c) La persecución protestante y la participación de la Iglesia de Dios   | 167 |
| d) Vínculos de la Iglesia de Dios con otras iglesias e instancias protestantes   | 173 |
| <b>CONCLUSIONES: La Iglesia de Dios ¿Una Iglesia nacional o nacionalista?</b>  | 185 |
| <b>APÉNDICES</b>   | 197 |
| <b>FUENTES</b>   | 202 |

## **DE CÓMO LLEGUE AL TEMA (A MODO DE JUSTIFICACIÓN PERSONAL)**

Recuerdo de mi niñez, que cuando tenía entre cinco y ocho años, todos los fines de semana muy temprano, mi mamá se ponía su mejor traje, me despertaba con apuro y me vestía con ropa cómoda para encontrarnos en un templo evangélico pentecostal llamado “El Divino Redentor”, como a cinco cuadras de mi casa, con un grupo de “hermanos” para ir a evangelizar a colonias cercanas. Era la única niña en un grupo de adultos que después de hacer una oración colectiva pidiendo que “el Espíritu Santo tocara los corazones de la personas para que aceptaran a Jesucristo como su salvador”, se repartían entre parejas e iban a tocar casa por casa con una Biblia bajo el brazo, y en la mano llevaban folletos con porciones cortas del evangelio de San Juan. En varias ocasiones me tocó ver como la gente rechazaba la propaganda, insultaba y se negaba salir cuando mamá y sus compañeros hacían su labor evangelizadora. Con ese tipo de actitudes, yo no entendía porque mamá reincidía en salir cada sábado, cuando lo que yo quería era jugar y no caminar por varias horas.

También recuerdo que a mi hermano Erick y a mi, mi madre nos llevaba a veladas de oración al templo casi cada fin de mes. Esas reuniones vespertinas comenzaban, por lo regular, a las 9:00 p.m. y terminaban a las 6:00 a.m. En ese transcurso de tiempo, el templo se llenaba de familias enteras que se dedicaban a cantar y orar con mucho sentimiento: alzaban las manos, aplaudían al cantar, lloraban sin temor a ser vistos, emitían expresiones de ¡Gloria a Dios!, ¡Aleluya!, ¡Amén!, ¡Cristo viene!, y ya entradas las horas, cuando los niños de mi edad ya hacían dormidos sobre las bancas de madera, el pastor de la iglesia o algún predicador invitado, con una retórica impresionante, nos hablaba sobre la Segunda Venida de Cristo, la importancia de “hablar en otras lenguas” y de ser “salvo” y no “mundano”. Con ese tipo de temas, la mayoría de los asistentes eran sensibilizados a pasar frente al altar y de rodillas con la cara llena de lágrimas, algunos comenzaban a confesar en voz alta sus fallas morales y otros hablaban en “lenguas”. Todo ese espectáculo me generaba curiosidad y temor a la vez, porque cuando todos estos elementos se juntaban, yo le preguntaba a mamá qué era lo que yo tenía que hacer. Ella, con voz muy baja, me decía al oído:

—Debes orar, y si te da miedo escuchar a los que hablan en lenguas, debes reprender en el nombre de Cristo Jesús.

Durante mi adolescencia, en la secundaria, cuando mis padres se enteraban que me iba de pinta o a algún baile escolar, constantemente en sus regaños me decían:

—Imagínate si en el momento en que estés bailando, llegara Cristo, te quedarías; debes tener cuidado de tu salvación, debes cuidarla con temor y temblor.

El simple hecho de imaginar que los cielos se abrirían con muchos truenos en donde aparecerían ángeles gigantes tocando trompetas rodeando a Cristo como juez en un trono, provocando un colapso en el mundo material, asentó más mis miedos y angustias hacia la institución religiosa a la que pertenezco, la cual hacía mucho énfasis en el retorno de Cristo a la tierra de forma muy apocalíptica y fatalista, según mi entendimiento de puberta.

Fue así como el temor y la angustia, me llevaron externar a mis padres que yo no quería ser “evangélica” y ya no me sentía a gusto yendo todos los domingos a la iglesia, pues había cosas del “mundo” que me llamaban la atención: yo quería estar en fiestas, tener novio, estar con mis amigos y no en la iglesia... Al pasar algunos años cuando tuve algunos problemas de juventud, me di cuenta de que no todo en la iglesia era desagradable y comencé a experimentar cosas agradables al ser parte de una comunidad pentecostal.

Sin duda alguna, ese tipo de experiencias y que por falta de espacio no contaré, marcaron mi vida. Esas vivencias de hace no muchos años, hoy día, como estudiosa social, me han llevado a tener una conciencia histórica llena de “encuentros y desencuentros” con la forma de concebir mi realidad, sus cambios, sus contradicciones y sus permanencias, ya que como dijera Peter Burke:

Para orientarse en un periodo de cambios sociales rápidos, a muchas personas les resulta cada vez más necesario hallar sus raíces y renovar sus vínculos con el pasado, en particular con el pasado de su propia comunidad: su familia, su ciudad o pueblo, su profesión, su grupo étnico o religioso.<sup>1</sup>

También Eric Hobsbawm me hacer recordar que tengo “ [...] una historia del pasado incoherente, percibida de forma incompleta, a veces más vaga, otras veces aparentemente

---

<sup>1</sup>Peter Burke, *Historia y Teoría social*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2000, p. 30.

precisa, siempre transmitida por una mezcla de conocimiento y de recuerdo de segunda mano forjado por la tradición pública y privada.”<sup>2</sup>

Al estar investigando me percaté que la sentencia de que “un pueblo que no conoce su historia, es un pueblo condenado a repetir los errores del pasado”, no sólo se aplica a las naciones, países o imperios, sino también a todas las colectividades humanas, incluyendo a las Iglesias. Éstas antes de ser una mera estructura material o santuario, en la concepción evangélica tienen la función de integrar a “todos los creyentes en Jesucristo en todos los lugares del mundo, incluyendo en su seno a todos sus escogidos, hombres y mujeres en sus diferentes edades, convertidos y regenerados por el poder del Espíritu Santo, quienes se reúnen y viven bajo el dominio y autoridad de Cristo.”<sup>3</sup> En el lenguaje no religioso, se podría decir que las instituciones religiosas tienen la función de dar a los individuos un sentido de pertenencia, de cohesión e identidad propia.

Así pues, las Iglesias que no tienen presente en su memoria colectiva lo ya mencionado, que no conocen sus orígenes, su trasfondo doctrinal, litúrgico, su capacidad de crear identidades, de responder a las necesidades más inmediatas y cotidianas de la gente (seguridad en esta vida y después de ella, salud, esperanza, dignidad, falta de afecto, respuesta a vicios y adicciones), pueden llegar en determinado momento a perder parte de su esencia y particularidades que las hacen únicas y distintas a las demás. Lo más grave es que pueden caer en un activismo conversionista denominacional, practicar una liturgia convencional, aburrida y a realizar evangelización sin pasión; a una burocratización del poder concentrado en unos cuantos “elegidos” y las divisiones o fricciones entre creyentes, será un hecho inevitable.

Quizá hoy en día cuando las Iglesias evangélicas se enfrentan a un mundo muy pluralizado en ideas, creencias y formas de concebir “el encuentro con lo Divino”, no estaría de más revisar su pasado y aprender de él, de los errores, de los triunfos, de las metas no logradas y los límites superados. Quizá sea el tiempo de cambiar la frase inicial por otra más esperanzadora.

---

<sup>2</sup> Eric Hobsbawm, *La era del imperio, 1975-1914*, Barcelona, Editorial Crítica-Grijalbo Mondadori, 1998, p. 13.

<sup>3</sup> “La Iglesia, su naturaleza y su misión” en, *Capítulo I de la Constitución de la Iglesia de Dios en la República Mexicana, A. R.*, 1997, p. 7.

Revisar el pasado con una mirada histórica para aprender de él y cuestionar constantemente el mundo en que vivimos, la sociedad a la que pertenecemos y los actos humanos, es una necesidad personal y social por explicarnos y comprendernos a nosotros mismos en el presente. Quizá, por esa curiosidad y en la búsqueda de encontrar respuestas más allá de las advertencias de mis padres y del discurso religioso dominical, decidí estudiar Historia y escoger al final de la carrera un tema de investigación muy cercano: mi tradición religiosa, el pentecostalismo y la Denominación que me formó por cerca de 24 años. De esto trata el escrito que a continuación les comparto.

## INTRODUCCIÓN

### a). Antecedentes

El movimiento pentecostal es un fenómeno religioso que hizo “boom” a principios del siglo XX bajo un período de *despertar evangélico* en iglesias y seminarios bíblicos de tradición protestante<sup>1</sup>, principalmente en los Estados Unidos.<sup>2</sup> Impulsado por algunos ministros que deseaban revitalizar el cristianismo y su relación con la Divinidad, simultáneamente Europa del norte, Asia y América, fueron escenario de esta expresión del protestantismo contemporáneo.

Caracterizado en sus inicios por la glosolalia (hablar en otro idioma), la sanidad divina y los preceptos de “Cristo Salva, Sana, Bautiza con Espíritu Santo y viene otra vez”<sup>3</sup>, hoy día el pentecostalismo se encuentra difundido bajo numerosas Denominaciones o Iglesias<sup>4</sup> no sólo en México sino también en América Latina.<sup>5</sup> Por lo tanto, es importante su estudio en todos los ámbitos —religioso, sociológico, antropológico, político, teológico e histórico— ya que desde los inicios de su propagación, primeras décadas del siglo XX, aumentó considerablemente el número de protestantes que poco después empezaron a ser llamados por católicos y sociedad en general, “aleluyas”. Tal calificativo, de carga peyorativa, puede interpretarse como parte del proceso histórico del protestantismo en donde los pentecostales no pasaron desapercibidos en la sociedad de su momento; tal vez se dieron a conocer por acciones o valores que les caracterizaron como un grupo religioso diferente. En realidad no lo sabremos hasta investigar dicha suposición *a priori*.

Lo cierto es que es necesario dentro del campo de la Historia, conocer las causas y procesos históricos que permitieron la llegada, desarrollo y aceptación del pentecostalismo en la sociedad mexicana. Para entenderlo, es necesario tomar en cuenta que la prédica pentecostal tenía no sólo un mensaje individual de cambio de vida sino también, una

---

<sup>1</sup>Véase el Estado de la Cuestión en donde explico el término “protestante”, “protestantismo” y “evangélico”.

<sup>2</sup>El primer país latinoamericano en tener una experiencia pentecostal fue en Chile en la Iglesia Metodista de Valparaíso bajo la dirección del Rev. Hoover entre 1906-1909. Desde ese momento se llamó Iglesia Metodista Pentecostés.

<sup>3</sup>Puntos doctrinales-teológicos fundamentales de la tradición pentecostal. Para una explicación más detallada cfr. José Míguez Bonino, “El rostro pentecostal del protestantismo latinoamericano”, en *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires, Nueva Creación, 1995, pp. 64-65.

<sup>4</sup>Utilizo el término Denominación(es) como sinónimo de Iglesia(s) para referirme a las confesiones evangélicas, que bajo diferentes nombres, estructura interna, doctrina, cuerpo ministerial y liderazgo, tienen presencia en diferentes lugares, incluso fuera de sus fronteras nacionales.

<sup>5</sup>Tan sólo en suelo latinoamericano el 70% de evangélicos (o protestantes) son pentecostales.

propuesta de transformación social y moral. Por ello al interiorizar ese mensaje y ponerlo en práctica, la gente decidió organizarse en pequeños grupos de creyentes y después, al construir sus templos, se establecieron como Iglesias o Denominaciones, con un objetivo que es necesario descubrir.

El pentecostalismo arribó en la República Mexicana por la frontera norte con ex migrantes mexicanos, “braceros”, y con misioneros norteamericanos cuando las luchas armadas revolucionarias estaban en su apogeo. Éstos comenzaron a predicar en los estados fronterizos norteros a partir de la primera década del siglo XX. El trabajo inicial tuvo poca notoriedad; no obstante, ya en la década de los veinte, algunos personajes se referían a su fe como una oferta espiritual acorde a las transformaciones gestadas y heredadas por la Revolución Mexicana que reflejaba aspectos sociales e individuales moralizadores. Poco a poco esos grupos marginales de creyentes empezaron a manifestarse en casi toda la República Mexicana, tanto en territorio rural como urbano, por tener sus propios espacios de encuentro y culto —templos, casas de oración—, por su incesante trabajo de evangelización y por los comportamientos individuales de conducirse en sociedad, que les identificaron como protestantes.

A partir de los treinta y cuarenta, la presencia nacional de los pentecostales comenzó a ser evidente: por un lado, la adaptación que mexicanos hicieron del mensaje inicial a las necesidades y recursos nacionales, permitió una diversificación de Iglesias logrando así definir su propia particularidad, y por el otro, por ser objeto de intolerancia religiosa con fuertes acusaciones de distintos sectores religiosos y políticos quienes en un contexto internacional de Guerra, atacaban todo lo que a sus ojos atentará contra el país. Es así como se vio en el protestantismo en general, donde se encontraba el pentecostalismo, una religión externa y extranjerizante.

Ante esa situación, las iglesias evangélicas y pentecostales comenzaron expresarse ante la sociedad y las autoridades como parte de la diversidad religiosa mexicana que no intentaba favorecer la intromisión de extranjeros para mediar o aconsejar sobre la política y cultura mexicana; todo lo contrario: en su prédica y práctica de fe no vieron la “americanización” de su cultura y valores —pues se les acusaba de ser aliados de la política externa norteamericana—, sino un sentido a lo que hacían, a lo que creían y a lo que eran como resultado de una experiencia religiosa personal con la Divinidad.

Los pentecostales mexicanos creían que podían ayudar a transformar su sociedad a través de prácticas y valores que generarían comportamientos distintos a los que otras instituciones colectivas y creencias ofrecían, en particular el catolicismo. Además, socialmente, las Iglesias pentecostales se consideraban así mismas, como asociaciones de fe voluntarias y “opciones” de cambio moral individual.

### **b). Justificación**

*El movimiento pentecostal en México. El caso de la Iglesia de Dios, 1926-1948*, título de éste trabajo, hace referencia a una oferta religiosa en el campo social mexicano de la primera mitad del siglo XX, que se abrió camino con sus conversos, los cuales echaron mano de sus propios medios y recursos para propagar su creencia en todo lugar y momento posible; lo de *pentecostal* alude a la premisa máxima de su fe: las manifestaciones del Espíritu Santo que en el Pentecostés bíblico es representado simbólicamente como lenguas de fuego.<sup>6</sup>

Hago mención al movimiento pentecostal en general porque fueron varias las Denominaciones que le dieron forma y expresión en nuestro país; entre ellas se encuentran: El Concilio General de las Asambleas de Dios, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, Iglesia de Saron, la Iglesia de Dios<sup>7</sup>, el Movimiento Nacional Evangélico de la Iglesia Bethel, Iglesia Congregacional Pentecostés, Iglesia Interdenominacional, Movimiento de Iglesias Evangélicas Pentecostales Independientes (MIEPI), entre las más importantes. Escogí girar mi investigación en la hoy Iglesia de Dios en la República Mexicana (IDRM), por dos razones:

1). Considero que esta Iglesia, en sus inicios bajo el sello del Concilio General de las Asambleas de Dios, fue y es significativa por ser una de las dos Iglesias pioneras del pentecostalismo en México —la otra es la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús—. Con tres nombres diferentes antes de llamarse Iglesia de Dios en la República Mexicana —misión de “La Conchita”, Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios, Iglesia de

---

<sup>6</sup> Hechos 2:1-4, Santa Biblia, revisión 1960.

<sup>7</sup> Actualmente tiene dos vertientes: La Iglesia de Dios en la República Mexicana (IDRM) e Iglesia de Dios del Evangelio Cuadrangular. De ambas se desprenden otras más.

Dios—, dicha Denominación supo aprovechar los procesos sociales del momento (la migración, el parentesco, la urbanización, los oficios seculares, las políticas religiosas de los gobiernos revolucionarios, y el conocimiento de los elementos constitutivos de la sociedad mexicana) preparando un fuerte cuerpo de ministros ordenados y laicos nacionales para extenderse rápidamente en suelo mexicano, dando pie a partir de la década de los treinta, a la formación de algunas de las iglesias arriba mencionadas.

Asimismo, porque se perfila como un paradigma que permite penetrar dentro de los mecanismos, formas de negociación y relaciones de poder entre Iglesias pentecostales mexicanas y norteamericanas, ya que en sus años formativos estuvo unida a dos muy importantes: La Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios ((Springfield, Missouri), 1925, y con la Iglesia de Dios (Cleveland, Tennessee) en 1940. Ambas son importantes para conocer la razón de ser de la Iglesia a investigar.

2). También interesa porque su fundador, David Genaro Ruesga, fue un personaje clave en la historia del protestantismo en el México revolucionario. Su paternalismo y autoritarismo espiritual tuvieron efectos en la Iglesia que lideró, pues como dijera Luis Scott, “la Iglesia de Dios en la República Mexicana, más que otras denominaciones mexicanas, fue moldeada en gran manera por un individuo: David Genaro Ruesga<sup>8</sup>, y no sólo eso, sino que su fuerte carisma y liderazgo le llevó a tener una gran influencia en diferentes espacios tanto políticos como religiosos porque también era masón y con una marcada ideología liberal juarista-revolucionaria constitucionalista. A su muerte, en 1960, la Iglesia de Dios sufrió un declive: numéricamente no ha crecido mucho y sus líderes se han alejado de la escena social y política.<sup>9</sup>

En este trabajo, se hace el intento de rescatarle como un sujeto constructor de una historia colectiva en la Historia de los evangélicos mexicanos. Es importante entender hasta que punto fue un hombre marcado por los signos del tiempo y el espacio que le tocó vivir como creyente y ciudadano.

---

<sup>8</sup>Luis, Scott, *La sal de la tierra. Una historia sociopolítica de los evangélicos en la Ciudad de México (1964-1991)*, México, Kyrios, 1991, p. 140.

<sup>9</sup>De hecho, hoy día la IDRM tiene cerca de 400 templos registrados ante la Secretaría de Gobernación y su crecimiento es prácticamente nulo, pues enfrenta una etapa de “reacomodo” a nivel nacional en la cual los líderes están más interesados en evitar divisiones internas en algunos de sus Distritos. La forma en que participan en espacios públicos algunos pastores locales y obispos es en alianzas de pastores locales o estatales, conferencias en seminarios y otras Iglesias, y de vez en cuando se interesan en salir en algún programa de radio e ir a eventos de SEDESOL o SEGOB. Sobre la relación con ambas instancias estatales, no me comentaron nada, sólo lo mencionaron.

### **c). Preguntas iniciales**

Las inquietudes arriba expresadas, me llevaron a considerar la necesidad de conocer el valor histórico del movimiento pentecostal dentro de los múltiples hilos que tejen nuestra historia nacional en lo referente a las prácticas religiosas contemporáneas y en específico, en la historia del protestantismo. Uno de esos hilos lo constituye la Iglesia investigada. Considero que la Iglesia de Dios, logró tener una fuerte influencia no sólo en el aspecto religioso del México revolucionario sino, también, en el ámbito social. ¿Cómo comprobarlo? Encontrar una posible o posibles respuestas, da pie a plantear las siguientes preguntas:

¿A qué se debió la aceptación de la prédica pentecostal en la sociedad mexicana durante la primera mitad del siglo XX? A diferencia de las iglesias protestantes que incursionaron en México a mediados y finales del siglo XIX, en donde los portadores de su prédica fueron misioneros extranjeros, la pentecostal, en esencia, fue transmitida por braceros mexicanos que regresaron del país vecino con el sólo deseo de compartir “su experiencia personal con Dios” a familiares, amigos y sociedad en general no importando clase social o credo. Éstos no tenían mucha preparación acerca de la fe que habían adoptado durante su estancia en los Estados Unidos, pero estaban convencidos que algo nuevo habían experimentado y que la gente que les rodeaba, debía pasar por lo mismo; así se constituyeron como predicadores independientes y no como misioneros.

Además, aunado al fenómeno de la migración, se sumó la incipiente urbanización de las principales ciudades del país y con ella el surgimiento y establecimiento de las clases sociales trabajadoras. Estas buscaban mejores condiciones de vida no sólo en lo político y económico sino, también, en lo espiritual, pues el panorama conflictivo entre los gobiernos revolucionarios y la Iglesia Católica al desatarse la Guerra Cristera, entre 1926 y 1929, afectaron no sólo los intereses de poder de ambas instituciones, sino a la sociedad en general e iglesias protestantes.

En tales circunstancias, se propone que tanto la Iglesia Católica como las Iglesias protestantes ya establecidas, no estaban del todo en condiciones para afrontar un reto como la prédica y la práctica pentecostal: sanidad sin ir al médico, cambio radical de hábitos y valores éticos entre personas pertenecientes a los sectores sociales más marginados, participación activa de las mujeres y laicos en la propagación de su mensaje, y sobre todo, el fuerte sentido de comunidad y emotividad en los cultos que se realizaban en casas

particulares y después en sus templos. Estos elementos permiten ver en el pentecostalismo una oferta espiritual muy atractiva para personas y grupos sociales que buscan respuestas religiosas, sociales y emotivas que ayuden a solucionar o sobrellevar las necesidades más básicas que la realidad no les responde, como el acceso a los servicios de salud, sentirse en “familia” en un contexto de migración, etcétera.

Teniendo en cuenta que todo cambio religioso responde a condiciones de su momento, ¿cuál fue la importancia de la Iglesia de Dios en relación al movimiento pentecostal y su vínculo con la vida social mexicana?

La Iglesia de Dios a lo largo de su desarrollo en nuestro país, tuvo que institucionalizar un liderazgo nacional, prácticas y valores sociales para tener cierta legitimidad ante la sociedad e instancias gubernamentales; es decir, crear las condiciones materiales, sociales y humanas, para que, con los recursos creados, se pudiera extender el mensaje pentecostal, y así tener un crecimiento numérico y territorial para pasar de ser una Iglesia local a una Iglesia nacional. Ese sería como uno de los resultados esperados, donde se varía reflejado el éxito del pentecostalismo. En este sentido, es importante señalar que todo cambio o transformación social crea la necesidad de que las personas, grupos e instituciones, incluso valores y conductas, se adapten al cambio y que influyan o sean influidas por otros factores, tanto internos como externos. Esta Iglesia tuvo la capacidad de adaptarse a las nuevas condiciones revolucionarias para no perecer. Por ello, entre mis inquietudes, pretendo comprender los medios que ayudaron a lograr tal fin.

#### **d). Objetivo general**

A través del estudio de la Iglesia de Dios se intenta comprender el impacto social de la oferta doctrinal del pentecostalismo a partir de sus liderazgos, medios de difusión, prácticas e institucionalización en México de 1926 a 1948.

#### **e). Objetivos particulares**

1. Conocer los antecedentes del pentecostalismo en los Estados Unidos y sus nexos con mexicanos durante las primeras cuatro décadas del siglo XX.

2. Identificar a los individuos que impulsaron el pentecostalismo en México, así como su ideario social, moral, espiritual y ético.
3. Explicar la inserción, el surgimiento y desarrollo del movimiento pentecostal como parte del protestantismo en México, a través del estudio de la Iglesia de Dios en función del sentido y práctica social de su prédica.
4. Analizar el proceso de desarrollo institucional del movimiento pentecostal en México, sus logros, sus obstáculos y los medios que lograron consolidarlo.

#### **f). Hipótesis de trabajo**

Durante su desarrollo y consolidación en México, la Iglesia de Dios buscó el espacio social y creó sus mecanismos para difundir la prédica pentecostal; también exigió el reconocimiento social, el cumplimiento y el respeto a las garantías constitucionales que versaban sobre lo religioso, al Estado, la sociedad e Iglesias, tanto católica, protestantes, mexicanas y extranjeras. Para lograr su objetivo, la Iglesia de Dios, mediante su líder, David Genaro Ruesga, tuvo que asumir una postura evangélica nacionalista en discurso y actitud, considerándose como una oferta espiritual acorde a los cambios sociales e individuales propuestos e identificados como parte del legado ideológico-social de la Revolución Mexicana. Al conocer las leyes en materia religiosa, la Iglesia de Dios encontró los elementos necesarios para verse a sí misma como una vía u opción de concebir y hacer el cambio que México, a su concepción, necesitaba: una regeneración moral.

#### **ESTADO DE LA CUESTIÓN**

El interés de hacer un trabajo histórico del movimiento pentecostal en México, no se limita a la mera reconstrucción en el tiempo de los factores internos y externos que permitieron el desarrollo y consolidación del pentecostalismo en diversas Iglesias. Ante todo, implica tener un punto de referencia de lo escrito sobre religión en nuestro país y más específicamente, de lo hecho sobre el protestantismo, sus temas, enfoques, aportaciones, alcances y limitaciones, pues es en esta línea religiosa en la que se inserta mi trabajo.

Antes que nada *protestante*, *protestantismo* son categorías genéricas para estudiar la pluralidad de iglesias cristianas identificadas históricamente con los principios doctrinales-

teológicos, prácticos y eclesiásticos de la reforma religiosa europea del siglo XVI, tanto de la reforma magisterial —la representada por Martín Lutero, Juan Calvino, Zwinglio y otros reformadores—, como de la reforma radical —la que pregonaban los hugonotes en Francia y los anabaptistas en Alemania, principalmente—. Hoy día, los que practican este tipo de cristianismo son identificados como protestantes que sería sinónimo de evangélicos porque, en esencia, tienden a retomar de la Biblia las enseñanzas de los evangelios de Jesús y toda la tradición del Nuevo Testamento; de allí lo de evangélicos. Al respecto, Rubén Ruiz Guerra propone una definición que me parece adecuada para tener un primer acercamiento, y les define así:

[...] aquellos actores religiosos que debido a una serie de características doctrinales y organizativas se identifican entre sí. Los evangélicos tienen una práctica religiosa que se fundamenta en tres principios básicos: sólo la gracia de Dios da salvación, sólo la fe en Cristo la hace accesible al hombre y sólo existe la Escritura como camino de comunicación entre el hombre y la divinidad. Socialmente, al menos en discurso, su práctica es igualitaria y basada en una moral que se podría calificar de “puritana”.<sup>10</sup>

Puritana porque el protestantismo latinoamericano, incluyendo el de México, fue heredero de los grandes despertares y movimientos misioneros pietistas norteamericanos del siglo XVIII y XIX, en los cuales, se hizo un fuerte énfasis en la experiencia religiosa vivencial —que debía conducir a un verdadero arrepentimiento del alma y por consiguiente, a una conversión a Jesús—, la temperancia y el cambio moral individual que dejara de lado ciertas prácticas como el alcoholismo, las malas palabras, el machismo, el despilfarro económico, las fiestas donde se promoviera el baile sensual y exhaustivo, etc., siendo la doctrina de la santidad, en sus diferentes interpretaciones, la médula de esa propuesta de comportamiento cristiano.

El día de hoy existe una gran diversidad de grupos e Iglesias que se identifican como protestantes o evangélicas con sus particularidades teológicas, litúrgicas, jerárquicas y medios de evangelización que les diferencian entre sí; no obstante, y a pesar de ello, la mayoría comparte los tres principios básicos enfatizados por Ruiz Guerra.

---

<sup>10</sup> Véase del autor “Los evangélicos mexicanos y lo político”, en *Religiones y sociedad. Expediente Los evangelismos en México*, Secretaría de Gobernación- Subsecretaría de Asuntos Religiosos, año 2, núm. 3, mayo-agosto 1998, p. 73; también “Identidades sociales y cambio religioso en Chiapas”, en Diana Guillén, coord., *Chiapas: Rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, México, Instituto Mora, Colección Sociología contemporánea, 2003, p. 165.

Ahora bien, los evangélicos no aparecieron de la noche a la mañana en nuestro país, ni tampoco entraron silenciosamente sin dificultades y al mismo tiempo. Los primeros “rastros” de “herejes portadores de las ideas luteranas” se cuentan y registran desde el periodo de la Colonia, en los archivos inquisitoriales. Su presencia más notoria fue con las inmigraciones de grupos pequeños de europeos a inicios del siglo XIX: ingleses anglicanos, puritanos norteamericanos, presbiterianos, cuáqueros y comunidades de menonitas, son un claro ejemplo de ello (Algunos de esos extranjeros desarrollaron en suelo mexicanos trabajo de colportores, es decir, vendedores de biblias, como fue el caso del bautista Diego Thompson en 1827).

Ya con el triunfo de las ideas liberales plasmadas en la Constitución de 1857 y con la Ley de Libertad de Cultos promulgada por Benito Juárez en 1860, se puso en marcha el marco legal, no sin dificultades, para dar oportunidad a los mexicanos de conocer y practicar otras creencias diferentes al catolicismo. Es entonces, cuando misioneros independientes en calidad de vendedores de biblias y sociedades misioneras norteamericanas, mandaron a sus representantes a fundar en suelo mexicano la Iglesia Bautista, Congregacionista, Presbiteriana, Metodista y Discípulos de Cristo, principalmente; a su vez ofrecieron apoyo a la disidencia religiosa (padres constitucionalistas) y cismas católicos.<sup>11</sup> A todos los afiliados a las mencionadas Iglesias, en el mundo y lenguaje evangélico, se les conocen como metodistas, bautistas, anglicanos, etc. por pertenecer a las instituciones mencionadas; en círculos seculares y académicos para estudiar su particularidad, les suelen nombrar protestantes históricos y más recientemente evangélicos; ellos mismos se autodenominan cristianos evangélicos.

Dentro de este crisol religioso, con cien años de presencia, se encuentran los pentecostales clásicos, a los cuales me referiré en este trabajo, quienes también se autodenominan pentecostales o cristianos evangélicos. Pocas veces se utiliza para referirse

---

<sup>11</sup> Para saber a grandes rasgos de la presencia de las iglesias protestantes mencionadas consultar los trabajos de Ruiz Guerra, *Hombres Nuevos. Metodismo y Modernización en México (1873-1930)*, México, CUPSA, 1992; Jean-Pierre, Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica- El Colegio de México, 1993; y Carlos Mondragón, *Historia de las ideas protestantes en América Latina, 1920-1950*, Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2000.

a ellos, tanto en el ambiente confesional como secular, el término protestante. Las iglesias pentecostales clásicas comenzaron a surgir en nuestro país entre 1905 y 1914.

En décadas recientes han comenzado a surgir mega-iglesias que se alejan un poco del modelo eclesial y litúrgico tradicional del protestantismo histórico y pentecostal, tal es el caso de los Centros de Fe, Esperanza y Amor, Centros Cristianos, Amistad Cristiana, Vino Nuevo, Vida Nueva, Iglesia Universal de Jesucristo (“Pare de sufrir”), sólo por mencionar las más importantes. Sus miembros se reconocen cristianos; los observadores y evangélicos rigurosos les llaman carismáticos o neo-pentecostales.<sup>12</sup>

Esta fue una breve clasificación histórica de los grupos o iglesias a los que me estaré refiriendo en las siguientes líneas.

### **1. Los primeros acercamientos**

La historiografía nacional producida sobre temas religiosos durante casi todo el siglo XX, se vio muy limitada en cuanto a apoyo gubernativo, difusión e interés académico. La posición oficial anticlerical del Estado no ayudó a sustentar proyectos de este tipo, y los que se abordaron y patrocinaron desde la academia, fueron vistos con recelo estatal<sup>13</sup> hasta muy entrados los años sesenta.<sup>14</sup> Pese a tal situación, el estudio inicial de lo religioso-eclesial se relacionó con la Iglesia Católica en México y fue resultado de posiciones ideológicas de escritores conservadores, que más allá de comprender el pasado, escribieron combatiendo los principios del Estado liberal-revolucionario y denunciando el avance “sectario del protestantismo” como arma de penetración norteamericana desintegradora de la nacionalidad mexicana.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Este trabajo no explora ni discute el neo-pentecostalismo.

<sup>13</sup> Álvaro Matute, (comp.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México*, México, UNAM-Porrúa, Colección Las Ciencias Sociales, 1995, p. 11.

<sup>14</sup> En esos años, norteamericanos estudian el protestantismo en México y utilizan fuentes de primera mano de archivos y publicaciones no mexicanos. Sus obras son referencias importantes, sobre todo para la investigación de las iglesias protestantes históricas. Véase James Ervin Helms, *Origins and growth of protestantism in Mexico to 1920*, Texas ( Tesis doctoral Austin University of Texas), 1955; Mary A. Cassaretto, *El movimiento protestante en México, 1940-1955*, Guadalajara, Jalisco, ( Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, UNAM), 1960; James Marvin, *Mexico's reformation: a History of Mexican Protestantism from its inception to the present*, Iowa, ( Tesis doctoral State University of Iowa), 1965.

<sup>15</sup> Jaime del Arenal Fenochio, “La historiografía conservadora mexicana del siglo XX”, en *Metapolítica, Dossier La tradición: memoria desterrada*, núm. 22, vol. VI, marzo-abril 2002, pp. 47-55. El autor hace un análisis de quiénes, cómo y de qué se escribió dentro de la tradición conservadora católica en el siglo XX, valorando diez de las obras más representativas.

Fue a mediados de la década de los sesenta e inicios de los setenta, con el Concilio Vaticano II y la 2da. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, que la historiografía católica se renovó al permitir el cuestionamiento desde sus mismas filas con el objetivo de analizar la realidad del catolicismo en América Latina.<sup>16</sup> Centros extranjeros como la Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Socio-religiosas (FERES) dieron un primer paso por comprender el cambio social y religioso imperante en la región y sobre todo por estudiar, desde sus mismas fuentes e instituciones, al protestantismo. Fundamentales en este momento fueron los trabajos de Prudencio Damboriena *El protestantismo en América Latina*<sup>17</sup> y las obras del jesuita Pedro Rivera, *Protestantismo Mexicano. Su desarrollo y estado actual* e *Instituciones protestantes en México*.<sup>18</sup> Tal apertura se debió, en parte, al impulso de la sociología de la religión francesa en católicos progresistas quienes dejando de lado el partidismo ideológico, se comprometieron con la academia y la difusión editorial de sus trabajos. En nuestro país, algunos artículos de Enrique Dussell, Martín de la Rosa y Miguel Concha Malo fueron publicados en la *Revista Mexicana de Sociología*.<sup>19</sup>

En esta misma época, investigaciones etnográficas y antropológicas comenzaron a recibir financiamiento estatal cuando al Estado le interesó conocer los usos y costumbres de los diversos grupos étnicos e integrarlos al proyecto de identidad nacional.<sup>20</sup> Las prácticas religiosas, su importancia como elemento identitario y la introducción de nuevas religiones, como el protestantismo, fueron de los elementos que más se destacaron y despertaron polémica entre los antropólogos.

---

<sup>16</sup>Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense, 1992, pp. 12-13.

<sup>17</sup>Prudencio, S.J. Damboriena, *Protestantismo en América Latina*, Madrid, Feres, Tomo I y II, 1962.

<sup>18</sup>Pedro Rivera, *Protestantismo mexicano. Su desarrollo y estado actual*, México, Editorial Jus, 1961; *Instituciones protestantes en México*, México, Editorial Jus, 1962.

<sup>19</sup>Armando García Chiang, "Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión" en, *Geo Crítica / Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de julio de 2004, vol. VIII, núm.168. <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-168.htm>> [ISSN: 1138-9788]. Consultado en abril del 2005.

<sup>20</sup>García Chiang, *op. cit.*

## 2. El debate sobre el protestantismo

El impacto que tuvo el Instituto Lingüístico de Verano<sup>21</sup> en la construcción del estudio de la religión dejó de lado interpretaciones como la del antropólogo mexicano Manuel Gamio, quien desde 1931 destacó que el cambio de religión —su estudio se basó en inmigrantes mexicanos en los Estados Unidos— no implicaba la ruptura de la identidad mexicana del converso y que las prácticas curativas de una vertiente protestante, la pentecostal, podría ser uno de los puntos para entender esa realidad.<sup>22</sup> En 1979, después de analizar someramente la historia del ILV en América Latina y los documentos de difusión en comunidades rurales, el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales de México A. C. con su declaración “José Mariátegui”, pidió al gobierno federal la cancelación de los convenios con dicha institución y la expulsión de los misioneros lingüistas, pues decían que los grupos protestantes sólo provocaban una posición sumisa contraria a la protesta política entre los indígenas.<sup>23</sup>

Si hasta entonces la academia en una posición muy secularizadora no había marginado del todo estudios de este tipo, la teoría de la conspiración norteamericana alentó foros, revisiones y publicaciones de trabajos simplistas e ideológicos sobre este fenómeno religioso.<sup>24</sup> En tal contexto, el término “protestante” se usó como adjetivo más no como sustantivo; es decir, se empleó para englobar a todas las confesiones tanto cristianas como no cristianas —Testigos de Jehová, Espiritistas, Adventistas, Sabáticos, Mormones, sólo por mencionar algunas— que se identificaban no católicas, llamándoles peyorativamente

---

<sup>21</sup> El polémico Instituto Lingüístico de Verano inició labores en México durante la administración de Lázaro Cárdenas y gracias al apoyo del entonces subsecretario de la Secretaría de Educación Pública, Moisés Sáenz. El lingüista Cameron Townsend, junto a otros colegas norteamericanos desarrollaron un proyecto de traducción de las Escrituras a lenguas indígenas, fundamentalmente en Chiapas y Oaxaca.

<sup>22</sup> *Cit. pos.* Carlos Garma Navarro, “Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México”, en *Cristianismo y Sociedad. Religión y sociedad en México*, vol. XXVII/3, núm. 101, 1989, pp. 91-93. En este artículo, el autor coteja los estudios de Manuel Gamio con los de Robert Redfield y Oscar Lewis, antropólogos que en el mismo periodo estudiaron casos de protestantismo en el sureste de México. La conclusión a la que llegaron es que la conversión genera un cambio cultural y social en los individuos sin desfavorecer su identidad nacional o étnica.

<sup>23</sup> *Cit. pos.* Garma, *op. cit.*, p. 95.

<sup>24</sup> En el foro “La política del lenguaje en México” realizado en junio de 1979 en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, el tema fundamental de las ponencias fue el ILV. A esa actividad le siguieron una serie de publicaciones en torno a la misma problemática, todavía muy prejuiciadas, hasta que la obra del antropólogo norteamericano David Stoll, *Pescadores de hombres o fundadores del imperio*, ofreció una interpretación diferente. Para una mayor explicación, Garma *op. cit.*, pp. 95-97.

“sectas”.<sup>25</sup> Dicha categoría evidenció lo prematuro del tratamiento del tema y la urgencia de estudiarlo.

Sin duda, los ochenta marcaron el hito en la investigación, la publicación y el debate sobre lo religioso en temas de grupos no católicos en medios académicos, gubernamentales y confesionales en toda América Latina debido a una serie de circunstancias internas y externas. Por un lado, las crisis a nivel político, social, económico y cultural experimentadas en suelo latinoamericano por la globalización, por las dictaduras en el Cono Sur y las guerras civiles centroamericanas, evidenciaron sociedades fragmentadas, pluralizadas no sólo en opciones políticas, culturales, sino también religiosas. México no fue ajeno a tal situación. La diversidad religiosa en nuestro país se hizo evidente de manera oficial en los censos, pues tan sólo en ésta década, 1980, el INEGI reportó que dos millones y medio de mexicanos habían abandonado el catolicismo para profesar otra creencia, como el protestantismo<sup>26</sup>; de allí el aumento del interés por explicar la importancia de las prácticas religiosas desde distintas disciplinas sociales y construir o utilizar una terminología adecuada para su estudio.

En 1983 el sociólogo suizo Jean Pierre Bastian publicó *Protestantismo y sociedad en México*, explicando la presencia del protestantismo en nuestro país desde la Colonia hasta los gobiernos revolucionarios. Ante todo propuso que el fenómeno protestante —Iglesias históricas, sin incluir al pentecostalismo— es heterodoxo y que ha sido parte de la historia de México como un movimiento generador de cultura política contestaria, por su conexión con el liberalismo y la mentalidad moderna. Esa tesis la desarrolló con más profundidad

---

<sup>25</sup>La historiografía católica inicial y empirista al estudiar el fenómeno protestante se refirió a él como “sectas” para defender sus argumentos sobre los grupos religiosos no católicos. Ahora el concepto y su discusión ha sido superada por una terminología más adecuada a estudios particulares. En el caso de México ver la crítica al respecto de Rodolfo Casillas, “Una nueva aurora para las utopías religiosas: líneas de análisis de sus contenidos sociales”, en *Frontera Norte*, México, vol. 1, enero-junio, 1989, pp. 175-195, y las reflexiones ofrecidas por Elio Masferrer Kan (comp.), “La configuración del campo religioso latinoamericano. El caso de México” en, *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, ALER-Plaza y Valdes Editores, 1998, pp. 63-74.

<sup>26</sup> Para entender cómo fue dándose ese proceso de cambio religioso consultar Carlos Martínez Assad “¿Existe diversidad religiosa en México?”, y Jean Pierre Bastian “Los efectos sociales y políticos de la desregulación religiosa en México” en, *Revista Eslabones. Especial de Diversidad Religiosa*, México, núm. 14, julio-diciembre, 1997, p. 4 y pp. 16-27, respectivamente.

diez años después en su obra culmen *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*.<sup>27</sup>

Quizá la importancia del primer trabajo de Bastian, y sus múltiples artículos publicados sobre la misma temática, no sólo radica en tal aportación a nuestra historia e historiografía nacional sino que, partiendo de una terminología marxista y un enfoque de lucha de clases e información de obras recientes sobre protestantismo latinoamericano, aplicó supuestos teóricos y metodológicos al estudio del protestantismo mexicano. Al tomar en cuenta la pluralidad de grupos e iglesias protestantes, fue necesario clasificarlos para una mejor explicación y con ello apuntar que el protestantismo, el identificado con el pensamiento liberal de mediados del siglo XIX, es un fenómeno religioso complejo, contradictorio lleno de rupturas y continuidades que sólo se pueden entender desde una perspectiva socio-histórica para comprenderle en tanto elemento promotor de conformismo pasivo o formador de un nuevo liderazgo opuesto al poder tradicional, ya sea rural o urbano.<sup>28</sup>

En este mismo sentido, en 1985 la tesis de maestría de Rubén Ruiz Guerra que se publicó en 1992 bajo el título de *Hombres nuevos. Metodismo y Modernización en México (1873-1930)* aportó nuevos elementos a la comprensión del protestantismo a partir de un estudio de caso: el Metodismo. Desde una perspectiva histórica con apoyo de metodologías como la de Historia de las Mentalidades, Historia oral y social, Ruiz Guerra conectó la mentalidad misionera norteamericana metodista con el liberalismo político, la modernidad y sus efectos en la sociedad mexicana de finales del siglo XIX e inicios del XX.<sup>29</sup> Su reconstrucción histórica, basada en fuentes primarias, no descarta la idea que hubo algo de “penetración norteamericana” en los misioneros como parte de su bagaje cultural, sin embargo, no fue lo que determinó su presencia en México. De allí que el autor prestará atención a su ofrecimiento doctrinal, la recepción y manifestación que tuvo éste entre los mexicanos a través de la educación, los valores éticos, morales y sociales que se insertaron a los cambios políticos del momento. Ante todo, *Hombres nuevos* rescató un elemento que había sido soslayado en debate académico sobre el protestantismo: su esencia religiosa, sus

---

<sup>27</sup>Bastian, *Protestantismo y Sociedad en México*, México, CUPSA, 1983, y *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica- El Colegio de México, 1993.

<sup>28</sup>Bastian, *Protestantismo y Sociedad en México...* p.220.

<sup>29</sup>Ruiz Guerra, *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México*, México, CUPSA, 1992.

expresiones, tanto individuales como colectivas y sus manifestaciones en el plano social desde una mirada histórica.

El mérito de ambos autores fue la consulta de archivos protestantes y la apertura de éstos a un público más allá del ámbito confesional evangélico.

Cuatro años después, en 1989, investigadores del CIESAS, El Colegio de la Frontera Norte y del CONAFE se dieron a la tarea de aprovechar términos y supuestos teóricos clásicos de la sociología y antropología de la religión para “clasificar, ordenar y ubicar a las asociaciones religiosas; evaluar su efecto cultural; establecer su función social o ideológica y analizar qué es lo que favorece la conversión religiosa.”<sup>30</sup> Resultado de ese esfuerzo fue la publicación, con apoyo estatal, de la serie *Religión y Sociedad en el Sureste de México* en siete volúmenes, bajo la dirección del antropólogo Gilberto Jiménez.<sup>31</sup> De encuestas realizadas en veinte estados de la República, salió a la luz que, tanto la Iglesia Católica como las Iglesias protestantes, estaban siendo desplazadas en el campo religioso por las Iglesias pentecostales, Testigos de Jehová, Mormones y nuevos movimientos religiosos, incrementándose también el alto índice de no creyentes.<sup>32</sup> Ese panorama de la diversidad religiosa contemporánea no encajaba con la teoría de la conspiración yanqui, por lo que dichas obras se concentraron en deducir que en conflictos sociales y económicos rurales la influencia religiosa extranjera era mínima. Percibieron más el cambio religioso en el plano individual que en lo colectivo. Pese a ese gran aporte antropológico, el concepto “secta” siguió como categoría genérica usada en sus investigaciones para denominar a las creencias no católicas.

En este mismo debate, el historiador y antropólogo argentino Elio Masferrer Kan a través del Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, dirigía proyectos y prácticas de campo en la sierra norte de Puebla en el intento de establecer particularidades entre los grupos protestantes de allí y entrar así a la discusión del ILV.<sup>33</sup> Carlos Garma fue uno de sus

---

<sup>30</sup>García Chiang, *Ibidem*. Para ampliar las diferencias y semejanzas de los trabajos de las instituciones mencionadas, consultar Casillas “La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes” en, Gilberto Jiménez, coord., *Identidades religiosas y sociales en México*, Instituto Francés de América Latina—Instituto de Investigaciones Sociales—Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 75-87.

<sup>31</sup> El trabajo del CIESAS a cargo de Gilberto Jiménez, *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*, pertenece a la serie “Religión y Sociedad en el Sureste de México”, México, CIESAS del SURESTE, SEP-CONAFE, Cuadernos de Casa Chata Vol. I. Véanse también los volúmenes II, III, IV, V, VI, VII, 1989.

<sup>32</sup> García Chiang, *Ibidem*.

<sup>33</sup> Comentario personal de Elio Masferrer a la autora, 8 diciembre 2005. Plática informal.

tesistas que comenzó a percibir una visión diferente de los grupos evangélicos rurales, y en 1984 con su artículo “Liderazgo protestante en una lucha campesina en México”, demostró en un estudio de caso que de los grupos protestantes pueden surgir movimientos contestatarios opuestos a las intenciones originales de los misioneros fundadores en su deseo por cambiar las condiciones existentes de opresión económica o política.<sup>34</sup> Tres años más adelante en *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, Garma expuso que el protestantismo pentecostal como práctica de fe, va más allá de la simple emotividad y de ser una expresión sincrética popular, porque puede ofrecer nuevas posibilidades de expresión política a grupos oprimidos y en especial a grupos indígenas.<sup>35</sup> Esta visión antropológica, muy similar a la de Bastian, Rodolfo Casillas y Ruiz Guerra, aportó elementos en la comprensión de la conversión religiosa y todo lo que conlleva en el plano interno y externo del creyente y sus efectos políticos, económicos y sociales.

Ello nos habla que desde diferentes tradiciones de construir el conocimiento y espacios de producción y difusión intelectual y eclesiástica, investigaciones muy específicas sobre el protestantismo estaban consumadas o en proceso antes y después de la coyuntura de 1992.<sup>36</sup> Las reformas en materia religiosa de ese año marcaron una nueva etapa de negociación entre el Estado mexicano y las Iglesias, trayendo consigo una serie de ambigüedades en el terreno político y social. Asimismo, el caso del levantamiento zapatista muy asociado al desplazamiento de población indígena de credo protestante en los municipios de Las Margaritas y Chamula, por ejemplo, en el estado de Chiapas en 1994, constituyeron referencias insoslayables para repensar y entender el papel de las prácticas religiosas en nuestro país, en las cuales, la diversidad evangélica —dentro de ella el pentecostalismo— forma parte del mapa religioso de México.

De allí que hoy en día trabajos de temas religiosos desde diferentes disciplinas, interpretaciones y metodologías alienten seminarios de tesistas en la mayoría de universidades del país, congresos, coloquios, encuentros académicos y publicaciones serias

---

<sup>34</sup>Garma, “Liderazgo protestante en una lucha campesina en México”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, núm. 1, vol. XLIV, 1984, enero-marzo, 127-141pp.

<sup>35</sup>Garma, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México, México, Instituto Nacional Indigenista, Serie de Antropología Social, 1987.

<sup>36</sup>En esa producción los antropólogos y etnohistoriadores ya tenían mucho camino recorrido. Para saber sobre las instituciones académicas, eclesiásticas, temas, espacios creados sobre lo religioso y autores más destacados, consultar Masferrer Kan, “La antropología de las religiones en México. Problemas y perspectivas” en, *Mirada Antropológica. Dossier: Antropología y religión*, Nueva época, núm. 2, 2004, pp.17-40. También véase el artículo de Casillas de la cita 30.

en el intento de explicar científicamente el por qué del giro e importancia del aspecto religioso y los valores sociales y políticos surgidos a raíz de la conversión. También el interés por entender el papel que están jugando las Iglesias ante los cambios políticos del país está teniendo una fuerte recepción entre los medios académicos.<sup>37</sup>

### **3. El pentecostalismo**

Las tesis secularistas fueron las primeras en intentar esclarecer la dinámica del pentecostalismo en América Latina. De hecho, su estudio y problematización sociológica comenzó a partir de los sesenta del siglo XX con los trabajos pioneros de Christian Lalive d'Épinay y Emilio Willems en Chile y Brasil, respectivamente. En un contexto de marcada secularización a escala mundial que anunciaba “la muerte de Dios”, ambos sociólogos basados en un modelo de comprensión weberiano y estructuralista, demostraron que tal augurio era contrario a la realidad latinoamericana. Sus investigaciones aportaron que en una sociedad de transición rural a urbana, industrial y capitalista —como lo fueron las latinoamericanas durante las primeras décadas del siglo XX— se produjeron crisis colectivas e individuales que buscaron una salida en el elemento religioso. Para Willems, el pentecostalismo ofreció a los individuos una nueva identidad, modos de vida y estructura social para integrarse a las nuevas condiciones y enfrentar sus desafíos.<sup>38</sup> Por su parte, Lalive señaló que el pentecostalismo había funcionado como un refugio de masas en el cual las personas desarraigadas de sus usos y costumbres tradicionales, encontraron en la comunidad pentecostal una similitud a la que pertenecían.<sup>39</sup> Con ello, señalaron que el pentecostalismo, como práctica religiosa, puede dotar al individuo de una nueva identidad social basada en el sentido de pertenencia por ser parte de una comunidad religiosa en la que se podía ascender fácilmente.

---

<sup>37</sup> Tan sólo en cada año se realizan de tres a cuatro congresos nacionales, coloquios, simposios y seminarios internos sobre religión en alguna universidad de México, y en la mayoría de ellos el tema sobre evangélicos, protestantes y pentecostalismo es una referencia insoslayable.

<sup>38</sup> Análisis que sintetiza los aportes de Emilio Willems, *Followers of the New Faith*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1967 y “Religious Mass Movements and Social Change in Brazil”, E.N. Baklanoff (edit.), *New Perspectives on Brazil*, 1966, en José, Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires, Nueva Creación, 1995.p.62

<sup>39</sup> Christian de Lalive D'Épinay, *El refugio de las masas*, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, 1968. Véase una interpretación de su propuesta en, Míguez Bonino, *op. cit.*, pp.261-278

Estas interpretaciones fueron el punto de partida y referencia obligada para los estudios del pentecostalismo dentro del contexto latinoamericano, y que a partir de los noventa han proliferado con otro tipo de cuestionamientos.

En México su estudio comenzó con antropólogos a partir de los ochenta, y sus trabajos no se alejaban mucho de la teoría de la conspiración —insertada en la polémica del ILV—, las propuestas marxistas y los trabajos de Williems y Lalive D'Épinay.

Una de las propuestas a tener en cuenta, y que en las obras consultadas para este trabajo no se le dio importancia para entrar en diálogo o discusión escrita, es la de Jean Pierre Bastian.<sup>40</sup> En los noventa, Bastian en algunos de sus artículos publicados en la revista *Cristianismo y Sociedad* y en su libro *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina* intentó explicar el comportamiento socio-político pentecostal en América Latina.<sup>41</sup> Para ello, sus referentes históricos fueron la dictadura del general Efraín Ríos Montt en Guatemala, la Revolución Sandinista en Nicaragua y el golpe de estado del general Augusto Pinochet en Chile, y apuntó que las iglesias y grupos de esta vertiente religiosa, han sido “clientela política”, conformistas y defensores del *status quo* al prestar su apoyo en este tipo de casos.<sup>42</sup> Precisamente esos comportamientos sociales de algunos grupos pentecostales, son el punto sobre el cual Bastian inició su discusión.

Él propuso que el pentecostalismo había roto con la tradición protestante identificada con el liberalismo decimonónico por no proponer, según él, ninguna reforma religiosa, intelectual y moral, reduciéndose a ser sólo una religión oral, semianalfabeta y efervescente, cayendo por lo tanto en ser activismo religioso conversionista nada más, y lo define así:

[...] porque esos movimientos religiosos [pentecostalismo] *no aportan a la cultura política latinoamericana nuevos valores religiosos y políticos democráticos*. Por lo contrario, parecen portadores de una religiosidad de parche y de un comportamiento político y social cuyo modelo proviene de estilos de poder

---

<sup>40</sup>Carlos Garma y Elio Masferrer, por ejemplo, me han comentado que no están de acuerdo con la propuesta del pentecostalismo de Bastian. Aunque lo externan oralmente, en ninguno de sus escritos he visto una crítica a dicho autor.

<sup>41</sup> Bastian, *Cristianismo y Sociedad, Pentecostalismo y milenarismo*, México, 1990, XXVIII/3, núm. 105, pp.5-6 y *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp.222-300.

<sup>42</sup>Bastian, *Protestantismos... op. cit.*, pp. 261-273.

autoritarios y de mecanismos de dominación corporativa, propios de las sociedades globales<sup>43</sup>

Para Bastian, entonces, el pentecostalismo no es una expresión del protestantismo ya que se repiten, en aquél, ciertos comportamientos, prácticas y creencias de las estructuras a las que se desarraigaron los creyentes pentecostales: hacienda, campo, prácticas religiosas católicas populares, caciquismo. Por ello argumenta que las iglesias pentecostales en la América Latina moderna, capitalista e industrial se vinculan con la cultura política y religiosa dominante [autoritarismo, populismo, cacicazgos locales] “impulsadas por factores simbólicos corporativos, autoritarios y antidemocráticos”<sup>44</sup>, aspectos que no identifican a los protestantes históricos, según su apreciación.

Sin embargo contrariamente a lo dicho por Bastian, trabajos recientes —sobre todo de la década de 1990— como el texto del sociólogo pentecostal chileno Bernardo Campos *De la reforma protestante a la pentecostalidad de la Iglesia*<sup>45</sup> donde el autor vincula el legado reformador radical religioso del siglo XV con el pentecostalismo latinoamericano, haciendo hincapié en la afinidad de éste movimiento religioso con las iglesias protestantes históricas; el artículo del antropólogo nicaragüense Luis Samandú *El pentecostalismo en Nicaragua y sus raíces religiosas populares*<sup>46</sup>, que extrae la esencia del imaginario colectivo pentecostal y de cómo repercute en ciertos procesos políticos; las apreciaciones del teólogo Juan Sepúlveda<sup>47</sup> sobre el crecimiento del movimiento pentecostal en un contexto de modernidad y globalización como una vía de esperanza; los artículos del mexicano Rodolfo Casillas, quien considera que los grupos cristianos evangélicos y paracristianos suplen ausencias institucionales o llegan a cubrir actividades que el Estado ha soslayado<sup>48</sup>, y la

---

<sup>43</sup>*Ibidem*, p.278. Las cursivas son mías.

<sup>44</sup>*Ibidem*, p.293.

<sup>45</sup>Bernardo Campos, *De la reforma protestante a la pentecostalidad de la Iglesia. Debate sobre el Pentecostalismo en América Latina*, Quito, Ecuador, Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), 1997. Del mismo autor “El pentecostalismo, en la fuerza del Espíritu”, <<http://www.pctii.org/cyberj/campos.html>>, consultado en abril del 2005.

<sup>46</sup>Luis Samandú “El pentecostalismo en Nicaragua y sus raíces populares”,

<<http://www.dei-cr.org/EDITORIAL/REVISTAS/PASOS/17/1.html>>, consultado el 21 de octubre de 2005.

<sup>47</sup>Juan Sepúlveda, “Un puerto para los naufragos de la modernidad. Los motivos del crecimiento pentecostal” en, *Evangélicos en América Latina*, Varios, Quito, Ecuador, Abya-Yala, Colección Iglesias, Pueblos y Culturas, núm. 37-38, abril-septiembre, 1995, pp. 51-58.

<sup>48</sup>Véanse en la bibliografía sus artículos. En especial consultar los ya citados en líneas atrás.

obra reciente de Garma *Buscando el Espíritu*<sup>49</sup>, en donde estudia la relación de la dinámica interna pentecostal y su proyección exterior en la sociedad, e incluso con las instituciones políticas, ofrecen una visión diferente. En esta misma línea de investigación los trabajos del sociólogo inglés David Martin<sup>50</sup> y del antropólogo norteamericano David Stoll<sup>51</sup> nos dan otro tipo de elementos para una interpretación diferente a la de Bastian.

Todos los autores mencionados apuntan que los conversos al pentecostalismo en la región (América Latina) han sido y son, por lo regular, gente que constantemente se moviliza de un espacio a otro (del campo a la ciudad y viceversa, la migración, por ejemplo), y que por esa movilidad social, se tiende a abrir nuevos espacios de acción, entre ellos recepción de un nuevo mensaje religioso como el pentecostalismo, y por consecuencia, se da la implantación de iglesias. Debido a tal situación, los conversos pueden fácilmente adaptarse a las condiciones que no necesariamente son de pobreza o “refugio de masas”, sino más bien, de profundos cambios sociales con nuevos referentes de comportamiento y sociabilización, resultado de su cambio religioso<sup>52</sup> y por lo consiguiente, sí aportan valores religiosos, sociales, cívicos y políticos democráticos, aunque éstos valores pueden ser modificados por las circunstancias coyunturales del momento.<sup>53</sup>

Estos estudiosos han tomado en cuenta no sólo los aspectos externos que se conectan a dicho movimiento —transformación de la sociedad, el impacto de la migración-urbanización para los grupos marginados, en pocas palabras, movilidad social—, sino que han abordado los componentes internos y el papel que juega la práctica pentecostal íntima en la vida individual y colectiva de los creyentes: la conversión, la importancia de ser parte de una comunidad, el culto y las experiencias sobrenaturales, las posiciones de liderazgo, tanto de las mujeres como de los hombres, y los intereses de las generaciones que se afilian

---

<sup>49</sup>Garma, *Buscando el espíritu: pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México* (tesis doctoral en Antropología, UAM-Iztapalapa), México, 1999.

<sup>50</sup>Martin, *Tongues of fire. The explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell, 1990.

<sup>51</sup>David Stoll, *Is latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, USA, University of California Press, 1990.

<sup>52</sup>Véase mi trabajo “Migración y mensaje religioso en México. Un acercamiento histórico”, en Mario Magallón Anaya y Roberto Mora (coordes.), *Historia de las ideas: repensar la América Latina*, CCyDEL-UNAM, 2006, pp. 136-148.

<sup>53</sup>En el tema de participación política de los pentecostales, el etnohistoriador Gilberto Alvarado López realizó un excelente trabajo cualitativo. Consultar del autor *El poder desde el Espíritu. La visión política del Pentecostalismo en el México contemporáneo*, Buenos Aires argentina, Publicaciones Científicas para el Estudio de las Religiones, 2006.

al pentecostalismo. La intención ha sido acercarse al fenómeno de adentro hacia fuera y viceversa.

Todo ello, permite ver al creyente pentecostal como constructor de su propio mundo, agente de cambio en su tiempo y espacio en donde su comportamiento no está predeterminado o forzado para estar a favor o en contra de determinado régimen de gobierno. Sólo se es alguien que ha encontrado en el pentecostalismo un soporte a su identidad, a su vida; aspectos que no pudo encontrar en otras opciones religiosas o en las instituciones emanadas de la sociedad, y en este sentido, las Iglesias han sido los lugares que han generado los sentimientos religiosos mediante los sermones, los cultos, las actividades religiosas y la sociabilización con los “iguales” que dan cohesión, soporte y seguridad a una colectividad frente a otras alternativas religiosas.

Con tales argumentaciones se refuta la tesis sobre el pentecostalismo sostenida por Bastian —aunque en un texto colectivo (2004) que él coordina, titulado *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, refiriéndose al pentecostalismo habla de “redes y despliegues” incluyendo algunos factores como la migración, la movilidad social, la conquista del espacio público y la latinización del pentecostalismo desestabilizando a la Iglesia Católica<sup>54</sup>, aspectos que ya fueron retomados y comprobados—.

De tal forma que mi propuesta es la siguiente: el pentecostalismo es parte del protestantismo porque ambos comparten las mismas premisas doctrinales y normas de conducta (valores morales) ante la sociedad, y aunque el pentecostalismo es mucho más radical que su generador, por el entendimiento y práctica de las verdades bíblicas, formas organizativas y medios de difusión de su evangelio, sí hay una apropiación de ellas para transformar su sociedad no quedándose sólo en el plano conversionista o de “huelga social”.

De hecho, aunque los pentecostales en sus inicios no tuvieron un proyecto social material —escuelas, hospitales—, como en su momento gozaron las misiones protestantes decimonónicas, no dejaron de tenerlo. Sus acciones dentro de la sociedad, fueron las que les dieron a conocer, lo que les legitimó socialmente y entre ellos mismos, y por lo tanto, lo

---

<sup>54</sup>Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 11-12.

que les permitió entrar dentro del campo religioso, abriéndose la oportunidad de ofrecer su oferta doctrinal: lo que creen, lo que predicán y aceptan fuera y dentro de sus iglesias. De aquí la importancia de hacer estudios de caso, de Iglesias y países para tener una mejor comprensión del pentecostalismo. Por ello, me inserto en la discusión con este trabajo histórico, intentando esclarecer hasta qué punto los pentecostales se vinculan con su sociedad, con los problemas emanados en ésta, y si existe una propuesta de cambio más allá de lo “conversionista”.

Para concluir este apartado resta mencionar los trabajos de corte histórico que se han escrito sobre el pentecostalismo en México y que me han proporcionado datos sobre la Iglesia estudiada.

Aquí los trabajos de Manuel Gaxiola merecen un lugar especial por ser pioneros. Desde 1970 con su obra *La serpiente y la paloma. Análisis de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México* ha seguido trabajando esa Iglesia y escribiendo artículos interesantes que proporcionan datos para la historia del pentecostalismo en México.<sup>55</sup> En esa misma línea, el alemán Walter Hollenweger en 1976 publicó bajo el sello de La Aurora *El Pentecostalismo. Historia y doctrinas* en donde también aporta datos de suma importancia sobre algunas de las iglesias pentecostales en nuestro país, incluyendo un apartado a la iglesia que aquí estudio. Otro artículo importante es el de Carlos Sánchez “La penetración Pentecostal en México” publicado en 1979 en *Taller de Teología*, donde hace un rastreo histórico desde el Porfiriato hasta la Revolución. Otro texto breve y muy aportativo es el “La Iglesia pentecostal en la Ciudad de México” de Samuel Lascari Ramos<sup>56</sup>. Estos últimos escritos proporcionan cronológicamente fechas, nombres e iglesias que impulsaron el pentecostalismo en suelo mexicano. Aquí también hay datos de la iglesia estudiada y de David Ruesga, sobre todo en el escrito de Lascari.

Lo que tienen en común las obras mencionadas es que son escritas por creyentes ya sea pentecostales y no pentecostales, con un cierto grado académico. Sus comentarios y referentes abrieron una primera veta muy general sobre dicho fenómeno religioso, a

---

<sup>55</sup>Manuel Gaxiola, *La serpiente y la paloma. Análisis de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México*, California, William Carey Library, 1970; y del mismo autor “Inicios del pentecostalismo en México: datos para la historia” en, *Spiritus. Estudios sobre pentecostalismo*, México, año 1, núm. 3, septiembrediciembre 1985, pp. 25-48.

<sup>56</sup>Samuel Lascari Ramos, “La Iglesia pentecostal en la Ciudad de México”, en Varios, *Reseña Histórica, Visión evangélica al comienzo del siglo XXI. La gran Ciudad de México*, documento 4, México, Liga del Sembrador-Sociedad Bíblica Internacional-Visión Evangelizadora Latinoamericana, 1993, pp. 36-39.

excepción del libro de Gaxiola que sí trata a una Iglesia en particular, porque se auxiliaron de bibliografía producida por las Iglesias a las que se refieren, las mencionan y dan algunas opiniones del avance, obstáculos y retos del pentecostalismo en nuestro país.

Otro tipo de textos que estarían entre la “crónica” o historia oficial de bronce —donde se mencionan los nombres de los “grandes personajes” y sus hechos “heroicos”— son los realizados por autores pentecostales militantes. Tal es el caso de Luisa Jeter de Walter y Alfonso de los Reyes Valdez que escribieron sobre Las Asambleas de Dios en México.<sup>57</sup> Como mi trabajo contempla el estudio de esta Denominación me percate que las obras de ambos autores son interesantes porque tuvieron acceso a fuentes de primera mano, tanto escritas como orales. Sus textos, armados cronológicamente, van detallando cómo surge el pentecostalismo en EE UU, sus principales debates y representantes para llegar a la formación del Concilio General de las Asambleas de Dios y de allí narrar cómo fue penetrando en México con algunos personajes.

El trabajo de Jeter de Walter es más objetivo que el de los Reyes, en el sentido de contextualizar *grosso modo* el desarrollo de las Asambleas en el periodo revolucionario, mientras que el de los Reyes sólo menciona aquellos personajes y acontecimientos que él considera importantes; para ello se auxilia de la historia oral. Ambos autores al referirse a los inicios del pentecostalismo representado por las Asambleas de Dios, que en un inicio fue la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios, soslayan la participación de David Ruesga como un personaje fundamental y se refieren a Ana Sanders como la fundadora de dicha Denominación en México. Un intento más serio para hablar del origen de las Asambleas de Dios en territorio nacional y el papel de Sanders fue el de Ricardo Hernández<sup>58</sup> con su tesis *La vida y ministerio de Anna Sanders*, quien sí toma en cuenta las actividades que realizaron juntos Sanders y los Ruesga, aunque no se aparta mucho de la línea de los Reyes y Jeter de Walter.

Entonces, haciendo una lectura de sus obras, se podría decir que muestran una versión oficial de acuerdo a los intereses fundacionales de las Asambleas, una historia de buenos y malos que es necesario revisar y cotejar con la versión que nos ofrecen las fuentes que se

---

<sup>57</sup>Luisa Jeter de Walter, *Siembra y Cosecha (Reseña histórica de las Asambleas de Dios de México y Centroamérica)*, Tomo I, Florida, Vida, 1990, y Alfonso de los Reyes Valdez, *Historia de las Asambleas de Dios en México. Los pioneros*, Tomo I, México, 1990; *La consolidación, 1930-1960*, Tomo II, México, 1997.

<sup>58</sup>Ricardo Hernández Gómez, *La vida y ministerio de Anna Sanders*, México, Instituto Bíblico Anna Sanders, Tesina bachillerato en Biblia y Teología (inérita), 2003, p. 98.

centran en la figura de Ruesga, su participación en el pentecostalismo mexicano y la iglesia que fundó.

Sobre este último punto, Luis Scott en su libro *La sal de la tierra. Una historia sociopolítica de los evangélicos en la Ciudad de México (1964-1991)*, dedicó un capítulo a narrar de forma general la historia de la Iglesia de Dios. Su objetivo académico no fue en sí la historia, sino hacer un análisis sobre la postura política y de acción social de los afiliados a dicha institución religiosa. Es el primer libro de corte académico que presta atención a la Iglesia de Dios en la República Mexicana, a su institucionalización, formación de liderazgo y postura teológico-social. Aunque difiero de la metodología y conclusiones de Scott —concluyó que todos los pentecostales mexicanos son, o fueron en su momento, priistas—, considero que gracias a este trabajo, estudiosos del pentecostalismo en México interesados en saber sobre la postura política y social de este sector evangélico, han puesto atención a dicha Iglesia, siendo un paradigma que puede ser aplicado a otras iglesias pentecostales.

#### **4. Metodología propuesta**

Después de haber leído sobre mi tema de estudio, el pentecostalismo, me percaté que faltan estudios históricos y de caso que den más luz sobre este tema, y que a su vez se auxilien de la multidisciplinaria. La antropología y la sociología de la religión han hecho su tarea aportando trabajos comparativos, empíricos y conceptos que a los historiadores nos han servido para construir y deconstruir modelos teóricos y conceptuales. Pero muchos de esos escritos tienen mucho de empirismo, de información inmediata —ello no quiere decir que no sea digna de confianza—, y por lo tanto sus conclusiones suelen ser muy generalizadoras, entusiastas o fatalistas.

Aunque este trabajo está fuertemente influenciado por la antropología, ello no quiere decir que no cuestione y tome distancia de algunas propuestas. Es por ello que hice un Estado de la Cuestión. Lo que aquí propongo es abordar el pentecostalismo desde la historia revisionista, la historia social, la historia de las mentalidades, la historia biográfica e historia de las instituciones religiosas, auxiliándome de la multidisciplinaria. Así que tomando en cuenta mis objetivos, la hipótesis propuesta y todo lo que he planteado en líneas atrás, este estudio se basa en varios tipos de fuentes:

- *Documentales*: los que se refieren estrictamente a la Iglesia de Dios en la República Mexicana en el periodo estudiado. Estos son archivos particulares en los cuales hay testimonios personales del itinerario de conversión al pentecostalismo y actividad de sus principales líderes y dirigentes. Entre estos testimonios se encuentran actas, cartas, crónicas y memorias importantes de la Iglesia, revistas, boletines y fotografías. Todos estos documentos me permitirán reconstruir la historia interna de la Iglesia y penetrar en su “mundo”, a través de historias de vida personal e ir entretejiendo una historia colectiva.
- Esa reconstrucción del pasado se confrontará con *fuentes orales*: he entrevistado a algunos “protagonistas” del movimiento pentecostal que me han proporcionado información valiosa la cual no se limita a aspectos de la Iglesia a estudiar, sino del protestantismo en general en el periodo estudiado.
- Por otro lado, algunos documentos oficiales que se encuentran en el Ramo de Generalidades de Culto Público del Archivo General de la Nación y otros que se encuentran en el Archivo del Comité Nacional Evangélico de Defensa, me sirvieron para tener una versión “oficial” de las relaciones que existieron entre la Iglesia de Dios en la República Mexicana con otras instituciones, tanto religiosas como políticas, y bajo qué mecanismos se sustentaron.
- Las crónicas y biografías de otras iglesias que tuvieron que ver con ésta, y algunos artículos que hacen mención del protestantismo en revistas del momento, como lo fue el semanario *Tiempo*, dirigido por Martín Luis Guzmán me ayudaron a sondear el cómo era vista y entendida la Iglesia estudiada ante observadores.
- El apoyo en bibliografía académica, libros, artículos y ensayos sobre el periodo a estudiar fue indispensable para insertar mi objeto de estudio en los procesos sociales y políticos de la década de los veinte, treinta y cuarenta.

Toda la información se entrecruzaré y se utilizarán algunas propuestas como el análisis del discurso, la hermenéutica y otras metodologías que me permitan comprender, explicar, valorar y contextualizar las ideas pentecostales que, al ser llevadas a la práctica, dieron a los creyentes un sentido de pertenencia, de identidad para lograr sus objetivos. La intención es tener una visión de cómo vivieron su momento y el espacio histórico en el cual se

desarrollaron los pentecostales. Para entender estos cambios es importante tomar en cuenta el análisis generacional, el cual nos ayudará a comprender hasta que punto las primeras generaciones de conversos fueron receptivos al pentecostalismo.

Además es necesario reconstruir el pentecostalismo desde su propia producción. Los recuerdos guardados en imágenes mentales, las fotografías, los libros, textos, folletos y demás escritos o manifestaciones orales como las predicaciones, los cantos y música grabada, son fuentes por las cuales construimos y hacemos Historia; historia individual o historia colectiva. Es así como se fija un puente entre el pasado y el presente; entre una vida y muchas vidas, todas entrelazadas por una misma realidad.

### **5. De la estructura del escrito**

Aunque la cronología propuesta para este trabajo fue a partir de 1926, se consideró necesario partir del impacto social que tuvo el periodo armado de la Revolución Mexicana (1910-1920), pues fue en este tiempo que mexicanos emigraron temporalmente a los EE UU y entraron en contacto con el pentecostalismo representado, en este caso, por la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios, CLAD. Así que el capítulo I titulado *Integración del movimiento pentecostal en México* trata sobre ello.

En este se mencionan algunas de las causas del porqué mexicanos se convirtieron en pentecostales, las causas de su retorno a su patria y los esfuerzos que hicieron por compartir su fe en suelo nacional. Se hace referencia a los personajes que impulsaron el pentecostalismo desde la frontera norte hasta el centro de la República mexicana en un contexto donde los gobiernos revolucionarios, y en especial el gobierno de Plutarco Elías Calles, ponían en marcha reglamentaciones en materia religiosa que modificaron en gran manera el panorama religioso mexicano, siendo uno de los resultados inmediatos la Guerra Cristera. Así que se analizan las formas y mecanismos en que las nacientes congregaciones pentecostales lograron sobrevivir en un momento adverso. En especial, en el apartado C doy un panorama más general del cambio de política de los gobiernos revolucionarios, sus acercamientos y distancias con el modelo político liberal decimonónico, para entender las leyes en materia religiosa con Calles y su impacto en el curso del pentecostalismo en México. En este apartado retomó la propuesta de Roberto Blancarte de la relación secularización-laicidad del Estado.

El capítulo II *Esencia y razón de ser de la fe pentecostal* hace un recuento histórico teológico del surgimiento del pentecostalismo en los EE UU, la asimilación que hicieron de él mexicanos y los medios por los cuales dieron a conocer su evangelio a la sociedad mexicana. Aquí se analizan y describen algunos episodios y medios más efectivos de predicar (su oferta doctrinal): la himología, los testimonios de conversión, sanidad divina, etc.

Éste capítulo me fue un poco difícil de elaborar porque la propuesta teórica metodológica de la que partí tiene elementos de interpretación y explicación históricos-teológicos; además tuve que auxiliarme de la antropología de la religión, en especial de los trabajos de Carlos Garma<sup>59</sup> y Luis Samandú<sup>60</sup> para explicar las diferentes causas que propician la conversión, la identidad religiosa y el imaginario pentecostal, tanto individual como colectivo. En este sentido, el tener presente los comentarios de Ruiz Guerra de que hay que buscar aquellos elementos que dan sentido de pertenencia e identidad a los grupos religiosos en toda su producción testimonial y de fuentes, va en la misma línea de los historiadores de las mentalidades y los sentimientos colectivos como Jacques Le Joff<sup>61</sup> y Jean Delumeau<sup>62</sup>. Estos autores proponen que el estudio de las mentalidades religiosas el historiador debe penetrar al mundo de las ideas, actitudes, conductas, sentimientos y costumbres cotidianas para percibir que elementos y referentes se modifican sustancialmente o no a lo largo del tiempo. Así que esta metodología me ha permitido moverme en el tiempo pasado-presente, porque hay patrones en el pentecostalismo que hoy día siguen muy actuales. A lo largo de la lectura, el lector podrá darse cuenta de ello.

El tercer apartado *Institucionalización del movimiento pentecostal en la República Mexicana, 1926-1943* se centra en analizar como fue la relación entre ministros mexicanos y sus congregaciones con las autoridades ministeriales de la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios, CLAD. Se destacan los eventos que fueron definiendo y dando

---

<sup>59</sup>Véase en la bibliografía final los textos de este autor.

<sup>60</sup>Me parece excelente el ensayo de este antropólogo nicaragüense “El pentecostalismo en Nicaragua y sus raíces religiosas populares” en, <http://www.dei-cr.org/EDITORIAL/REVISTAS/PASOS/17/1.html>

<sup>61</sup>Jacques Le Goff, “Las mentalidades. Una historia ambigua” en, *Hacer la historia: Objetos nuevos*, Barcelona, Edit. Laia, Vol. III, 1980.

<sup>62</sup>Jean Delumeau, “La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño” en, *Historiografía francesa. Corrientes temáticas y metodologías recientes*, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM-Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora-Universidad Iberoamericana, 1997, 17-35pp. También su texto culmen *El miedo en occidente*, México, Edit. Taurus, 2005.

autoridad a los líderes mexicanos entre 1926 y 1929, cuando el gobierno mexicano negocia con la Iglesia Católica el término de la Cristiada. Esta fecha es coyuntural para el pentecostalismo mexicano pues la CLAD desaparece para ser una Convención mexicana. En 1931 la facción liderada por David Ruesga rompe relaciones con las Asambleas de Dios y busca las formas que le permitan sobrevivir al margen de las leyes federales en materia religiosa. A partir de ese año hasta la década de los cuarenta, dicho sector pentecostal llevó el nombre de Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios en México.

En esos años, al entrar en contacto con la Iglesia de Dios del Evangelio Completo o Cuadrangular con sede en Cleveland, Tennessee, a través de María Atkinson, predicadora pentecostal en Sonora, en 1943 Ruesga decidió afiliarse a dicha denominación. En ese lapso de tiempo surgieron otras iglesias pentecostales que aquí se mencionan.

El capítulo IV *La Iglesia de Dios ante la realidad nacional, 1943-1948* trata a grandes rasgos la participación de la Iglesia estudiada en el mundo evangélico del momento. El acontecimiento que marcó este acercamiento fue la Cruzada en Defensa de la Fe Católica, impulsada oficialmente en 1944 por el arzobispo de México, Mon. Luis María Martínez. Como respuesta a ese llamado, algunos grupos católicos (cristeros y sinarquistas) atacaron a evangélicos —anteriormente ya se habían agredido a judíos— en distintas partes de la República, y muchos cristianos afiliados a la Iglesia de Dios, fueron muertos.

Bajo este contexto de violencia, David Ruesga junto a otros ministros evangélicos mexicanos se unieron y crearon en 1948 el Comité Nacional Evangélico de Defensa con el objetivo de ser portavoces de la causa evangélica y acercarse al Estado mexicano para exigir el cumplimiento de las leyes en materia religiosa. A partir de ese momento la Iglesia de Dios por su intensa movilización y apoyo a los agredidos, fue respetada y reconocida como una de las iglesias más importantes de nuestro país, tanto por el gobierno federal, la iglesia católica e iglesias evangélicas.

Como el lector se dará cuenta, la periodización de este trabajo y el tema trabajado proponen una lectura dentro del contexto de la Cristiada, del conflicto político religioso del México revolucionario. Aunque en este escenario se muestran dos protagonistas, La Iglesia católica y el Estado mexicano, otros actores hicieron lo suyo, como la Iglesia que aquí se estudia.

## CAPÍTULO I. INTEGRACIÓN DEL MOVIMIENTO PENTECOSTAL EN MÉXICO

### a) Mexicanos y su contacto con el pentecostalismo

Antes de que se me olvide, te quiero decir que el señor cura ha venido algunas veces a preguntar por ti, y luego nos encerramos a rezar para que te valla bien y, sobre todo, para que no te vallas a volver protestante, pues dice el señor cura que allá está la mera mata de ellos y que a todos los que van allá los engaratzan y les quitan la religión de sus padres. De modo que tú no te dejes engaratzar y te vallas a protestantear, y si esto te pasa, mejor no vuelvas, pues dice el señor cura que entonces estarás condenado.

*Las Aventuras de don Chipote, Daniel Venegas.*

Al término de las luchas armadas revolucionarias, México se encontraba devastado, en un gran caos económico, social, de salubridad y con una política interior y exterior frágil. Pese a que la restauración constitucional tuvo la intención de crear un Estado nacionalista fortaleciendo la figura del ejecutivo como artífice de toda reforma, la sociedad en general se encontraba en hambre, miseria, desempleo, malas cosechas y escasez de vivienda. Los más afectados fueron obreros y campesinos que no vieron sus demandas sociales y políticas satisfechas, ni con las revueltas armadas ni con la aplicación de la Constitución de 1917.

Y si la mayoría de pactos y planes que alimentaron la Revolución Mexicana se sustentaron en un fuerte espíritu social por hacer cumplir los ideales de Tierra, Reforma, Justicia y Libertad<sup>1</sup>, lo cierto fue que los dos reclamos fundamentales, la tenencia de la tierra y mejoras en el sector laboral, se agudizaron con la práctica constitucional. Al respecto, el artículo 27° concerniente a lo agrario y el 132° sobre lo laboral, encarnaron dichas demandas, pero su aplicación fue lenta, en ocasiones nula y no se logró acabar con el problema de raíz. Tan sólo durante el gobierno constitucionalista la reforma agraria cumplió con el 1% del total de restitución de tierras. Estados como Sonora y Guanajuato optaron por implementar la propiedad comunal; Michoacán e Hidalgo no autorizaron las

---

<sup>1</sup> A manera de ejemplo se mencionan algunos de los emblemas de los planes que alimentaron, en gran parte, el espíritu revolucionario: “Tierra y Libertad”, Manifiesto del Partido Liberal Mexicano del 23 de septiembre de 1911; “Reforma, Libertad, Justicia y Ley”, Plan de Ayala 25 de noviembre de 1911; “Tierra y Justicia” Plan de Santa Rosa; “Reforma, Libertad y Justicia”, Pacto de la Empacadora, 25 de marzo de 1911.

tierras a los pueblos aunque presentaran la documentación que les acreditara como propietarios, mientras que Veracruz, Puebla, Durango y Coahuila obtuvieron resultados paulatinos.<sup>2</sup> En este mismo sentido, la situación del trabajador no mejoró porque se siguieron suscitando despidos injustificados, el salario mínimo no satisfizo las necesidades, y más de ocho horas de trabajo diarias provocaron huelgas ferroviarias, petroleras y textiles. Aunado a ello, en 1919 la pandemia española\* dejó más muertes que la misma Revolución en Michoacán, Guanajuato, Puebla, Veracruz, Chihuahua y Distrito Federal.<sup>3</sup>

En condiciones así, la migración al exterior y al interior del país fue uno de los saldos característicos de la Revolución que no permitió el asentamiento y estabilidad de la población sino hasta muy entrados los años veinte. Maderistas, zapatistas, orozquistas, villistas, carrancistas afectados por la eliminación paulatina de su movimiento, al igual que gente de distintos lugares de la República al ver dañadas sus propiedades por los embates armados y buscando seguridad temporal, iniciaron un éxodo hacia zonas urbanas y estados fronterizos de EE UU. Sin duda alguna, la inseguridad e inestabilidad política en que se encontraban les hizo “perder el amor por la tierra y por las instituciones rurales [predisponiéndoles] a la emigración, muchas veces en contra de su voluntad.”<sup>4</sup> Es bajo esta situación que al ponerse en marcha el primer programa bracero (1917-1918), como una iniciativa del gobierno norteamericano, esos mexicanos no dudaron en ir a suplir en minas y trabajos agrícolas a ciudadanos americanos que se habían ido a la Primera Guerra Mundial.

Dentro de éste contexto, los problemas entre ambos países por la cuestión del petróleo y la aplicación del artículo 27° que despertó una posible intervención norteamericana armada, junto con la postura neutral del gobierno carrancista ante el conflicto internacional,

---

<sup>2</sup> Berta Ulloa, “La lucha armada (1911-1920)” en, *Historia general de México*, México, El Colegio de México, Edición 2000, p.809.

\*Se le conoce como pandemia española a la gripe que causó muerte por asfixia en sólo dos o tres días a más de 50 millones de personas entre 1918 y 1919 al término de la 1 Guerra Mundial; esto es, tres veces más muertes que las provocadas por la Guerra. Los primeros casos de esa enfermedad —que aún hoy en día se desconoce que virus la provocó— se documentaron en España en mayo de 1918 cuando se practicó la autopsia a personas que tenían “los pulmones tan pesados como esponjas empapadas, llenos de un líquido con sangre”. Tim Appenzeller, “Gripe aviaria. Tras las pistas de una nueva amenaza”, en *Nacional Geographic en español*, octubre 2005, p. 12.

<sup>3</sup> Álvaro Matute, *Historia de la Revolución Mexicana, 1917-1924. Las dificultades del Estado nuevo*, México, El Colegio de México, 1995, p. 226.

<sup>4</sup> Julio de Santa Anna, “La insatisfacción de las masas” en, *Cristianismo y Sociedad*, 1964, núm. 5, año II, p. 31.

tuvieron efectos nocivos para braceros mexicanos establecidos en Texas, Utah, Oklahoma, Washington y Chicago. En estos lugares fueron atacados verbalmente y perseguidos; algunos de ellos muertos y a niños mexicanos en California, se les excluyó de escuelas oficiales en 1919.<sup>5</sup> Como resultado, aquellos trabajadores al temer represalias y ante la inminente crisis económica que colapsó Estados Unidos por la Guerra, esperaban cualquier oportunidad para retornar a su país.

Fue en este periodo de inicios del siglo XX que al estar trabajando en calidad de braceros, algo sucedió en el plano religioso del protestantismo norteamericano que impactó la vida de migrantes de habla hispana, incluyendo a mexicanos.

Desde tres décadas atrás comenzó a surgir entre creyentes afiliados a iglesias e institutos de preparación teológica metodistas, bautistas, presbiterianas con un fuerte compromiso misionero, un movimiento de renovación doctrinal y eclesial del evangelio cristiano que propuso una vuelta a la Iglesia primitiva relatada en el capítulo 2 del libro de los Hechos.<sup>6</sup> Allí se describe que los primeros cristianos en una celebración de Pentecostés, experimentaron el bautismo del Espíritu Santo a través de sanidades divinas y la glosolalia (hablar en otras lenguas), seguido por numerosos milagros.<sup>7</sup>

El Instituto Bíblico “Bethel” en Topeka, Kansas fue uno de los escenarios con más impacto de las primeras manifestaciones contemporáneas pentecostales. Bajo la dirección del ex ministro metodista Charles Fox Parham, en verano de 1900 algunos alumnos estudiaron arduamente el libro bíblico de los Hechos y llegaron a la conclusión de que las evidencias allí descritas no fueron sólo para la iglesia primitiva, sino también para su tiempo. Como prueba, el 1º de enero de 1901 cuando a la estudiante Agnes M. Ozman sus compañeros orando le impusieron las manos, ésta empezó a hablar en otro idioma —al parecer fue japonés— y por tres días no pudo articular el inglés.<sup>8</sup> Respaldados por experiencias así, Parham junto a varios de sus discípulos encabezaron un movimiento de predicación itinerante por varios estados sureños de la Unión Americana. Ya para diciembre de 1906 se tenían noticias de avivamientos pentecostales en poblaciones de

---

<sup>5</sup> Ulloa, *op. cit.*, p. 820.

<sup>6</sup> Para efectos de este primer capítulo, sólo mencionaré los mecanismos que permitieron a mexicanos vincularse con el pentecostalismo. La doctrina y práctica pentecostal son tratados con detalle en el Capítulo II.

<sup>7</sup> Hechos 2: 1-11, *Santa Biblia*, Revisión Reina Valera, 1965.

<sup>8</sup> Para conocer un poco más sobre las actividades de Charles Fox Parham y lo sucedido en Topeka, incluyendo la experiencia de Agnes M. Ozman, consultar Edith L. Blumhofer, *Restoring the Faith. The Assemblies of God, Pentecostalism and American Culture*, University of Illinois Press, 1993, pp. 42-52.

Michigan, Salen, Oregon, Portsmouth, San Diego California, Denver Colorado, Oakland, New York, Minneapolis, Indianápolis y Los Ángeles.<sup>9</sup>

Entre los discípulos de Parham se encontraba William Seymour, un afroamericano que en ese mismo año fundó una exitosa congregación: la *Azuza Street Misión*, en los Ángeles California. Esta misión se caracterizó, en sus primeros siete años, por la constante manifestación de hablar en otras lenguas entre los asistentes y por las reuniones llenas de emotividad cuando los congregantes veían visiones, profetizaban, cantaban y gritaban al compás de la música. Tales acciones despertaron mucha expectativa más allá de Los Ángeles, por lo que en poco tiempo Azuza se convirtió en “la Meca del pentecostalismo mundial”.<sup>10</sup>

Observadores, predicadores y ministros protestantes no sólo de Estados Unidos sino de todo el mundo, llegaban a Los Ángeles para ser parte de esa “ola avivamentista” y regresaban a sus lugares de origen a compartir su experiencia. No obstante lo que sucedía en Norteamérica, éste movimiento irrumpía de forma paralela en otras latitudes que no necesariamente estuvieron en Azuza u otros escenarios americanos. Corea, India, Rusia, Alemania, Inglaterra Irlanda, Australia, Suiza, Estocolmo, Noruega, Suecia, Escandinavia, Dinamarca, Gales experimentaron su propio Pentecostés. De Hecho, en Azuza se tenía noticia de esos acontecimientos por las cartas que creyentes enviaban contando cómo muchos de ellos de trasfondo metodista (o wesleyano), bautista, anglicano y presbiteriano al ser rechazados de sus Iglesias las abandonaban para propagar la vivencia pentecostal.<sup>11</sup>

Pese al éxito inicial de Azuza, en poco tiempo se fueron presentando problemas de racismo. Creyentes americanos ya no veían con buenos ojos a los migrantes de países latinoamericanos que también recibían y participaban en la ola pentecostal, lo que ocasionó que algunos de éstos salieran de Azuza y comenzaran a predicar entre sus compatriotas de Los Ángeles y en otros lugares cercanos.<sup>12</sup> Así lograron establecer congregaciones en casas particulares sin un liderazgo definido, pero practicando la oración por enfermos, el hablar

---

<sup>9</sup> William J. Seymour (Editor), *The Azuza Street papers. A Reprint of The Apostolic Faith Mission Publications, Los Angeles, California (1906-1908)*, Together in the Harvest Publications, s. f. p. 30.

<sup>10</sup> Manuel Gaxiola, “Inicios del pentecostalismo en México: datos para la historia”, en *Spiritus. Estudios sobre pentecostalismo*, México, Año 1, No. 3, septiembre-diciembre 1985, p. 38.

<sup>11</sup> La reproducción de algunas de esas cartas en, Seymour, *op. cit.*

<sup>12</sup> Carmelo Álvarez, “Pentecostalismo hispánico: Calle Azuza y más allá” en, [http://ourworld.cs.com/ht\\_a/xenoako/alvarez.html](http://ourworld.cs.com/ht_a/xenoako/alvarez.html). consultada en mayo de 2005. (la información original está en inglés).

en otras lenguas y compartiendo lo vivido. Según Manuel Gaxiola, estudioso del pentecostalismo en México, ya para 1914 en el área de Los Ángeles había un buen número de congregaciones de ésta vertiente conformadas por mexicanos, de los cuales algunos ya estaban regresando a su país y otros afiliándose a la *Pentecostal Assemblies of the World*, que más tarde en nuestro país sería conocida como la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.<sup>13</sup>

Por otro lado, en abril de ese mismo año M. M. Pinson, A.P. Hollins, H. A. Goss, D. C. Operman y Henry C. Ball, personajes que habían experimentado el “toque del Espíritu Santo” en diferentes poblaciones e institutos bíblicos del sur de los Estados Unidos, convocaron a más de 300 pastores, misioneros y creyentes que habían tenido la misma vivencia, en la *Grand Opera House of Central Avenue* de la ciudad de Hot Springs, Arkansas para asociarse. De esa reunión se creó el Concilio General de las Asambleas de Dios<sup>14</sup> y se declaró que las nacientes congregaciones pentecostales, afiliadas desde ese momento al Concilio, se reunirían cada año para analizar todo lo referente a su trabajo y organización. También se estableció como prioridad que esas congregaciones debían extender el mensaje cristiano en cualquier lugar, y que serían soberanas en cuanto a su organización interna, pero iguales y unidas por su doctrina y prácticas. En noviembre de ese mismo año en Chicago, se declaró que la Biblia debía ser la norma de fe y conducta para todo creyente. Más adelante, en 1916, en San Luis Missouri, se aprobó la declaración de fe que le diferenciaría de la *Pentecostal Assemblies of the World* y otros grupos similares en prácticas y doctrinas como las Iglesias de Sólo Jesús.

El resultado de esas tres reuniones, además de establecer las bases de unidad, fe y trabajo que dieron razón de ser al Concilio General de las Asambleas de Dios, fue la integración y ordenación de responsabilidades de creyentes norteamericanos, migrantes de habla hispana y misioneros con residencia en el extranjero.<sup>15</sup> Para organizar bien el trabajo asambleísta con fines transnacionales, se creó el Departamento de Misiones, pensando también en que había muchos latinoamericanos inquietos por regresar a sus respectivos países; por ello, entre 1917 y 1918 bajo auspicios del Departamento, se tuvo que crear la

---

<sup>13</sup> Gaxiola, *La serpiente y la paloma. Análisis de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México*, California, William Carey Library, 1970, p. 162-165 y Gaxiola, *op. cit.*, p. 39.

<sup>14</sup> Blumhofer, *op. cit.*, p. 119.

<sup>15</sup> Alfonso de los Reyes Valdez, *Historia de las Asambleas de Dios en México. Los pioneros*, Tomo I, México, 1990, p. 17.

Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios (CLAD), en Texas. Para supervisar el trabajo que se realizaría en suelo latinoamericano, Henry C. Ball —entonces director de la revista *Palabra y Testimonio*— asumió el cargo de primer superintendente u obispo general.<sup>16</sup>

La creación del Concilio General de las Asambleas de Dios con sus respectivos organismos, sus normas de fe y conducta, tuvo de fondo enfrentar dos problemas: uno denominacional y otro doctrinal. La mayoría de personas que asistieron a Hot Springs, Arkansas eran miembros activos (predicadores laicos, pastores, misioneros) de iglesias denominacionales y simpatizantes de las ideas restauracionistas.<sup>17</sup> Pocos de ellos habían tenido la experiencia pentecostal, pero al convencerse en renovar su fe y buscar esa “llenura del Espíritu Santo”, comenzaron a ser rechazados por sus correligionarios y autoridades eclesiásticas. Así que esos evangélicos estando en Hot Springs, no tenían la intención de crear una nueva Denominación ni romper “bruscamente” con sus iglesias; es decir sólo querían ser parte de “un mover de Dios más allá de las iglesias institucionalizadas”. Al no lograr involucrar a sus respectivas Iglesias, encontraron en el naciente Concilio un espacio de acción y trabajo en donde resignificarían su tradición litúrgica, teológica, educativa y moral.

Así como Los Ángeles, California fue el lugar donde muchos afroamericanos y mexicanos se convirtieron en pentecostales afiliados a la Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, se puede decir que Texas fue el semillero de pentecostales latinoamericanos asambleístas. Tan fue así que en 1919, en San Antonio, Ricardo y Houston la CLAD organizó congregaciones exclusivamente para éstos en donde se les preparaba en la doctrina y práctica de fe adoptada. Durante las dos primeras décadas del siglo XX la CLAD contaba con representantes, tanto nacionales como extranjeros, en México, El Salvador, Guatemala, Argentina, Nicaragua, Puerto Rico y Cuba.<sup>18</sup> De allí que se entienda porque hasta el día de hoy las Asambleas de Dios es la denominación pentecostal más grande y veterana en toda América Latina.

Ahora bien, ambas organizaciones nacidas en los Estados Unidos —la Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y la CLAD— alimentaron, en gran parte, la expansión y

---

<sup>16</sup> *Boletín dominical, Templo evangélico “La fe en Jesucristo”,* núm. 7, 18 de febrero de 1996.

<sup>17</sup> Lo de las ideas restauracionistas se explica en detalle en el Capítulo II.

<sup>18</sup> *Boletín dominical...op. cit.*

difusión del pentecostalismo en México porque los primeros predicadores y fundadores en nuestro país tuvieron contacto con ellas.

Si bien es cierto que mexicanos estuvieron en Azusa y después fueron parte de las congregaciones que nos refiere Gaxiola, otros conocieron el evangelio pentecostal en sus lugares de trabajo<sup>19</sup> o residencia temporal cuando predicadores y misioneros asambleístas se desplazaron cerca de campamentos agrícolas y minas donde trabajaban braceros. Ahí establecían carpas al aire libre, repartían impresos doctrinales e invitaban a los trabajadores a escuchar los cantos y sus predicaciones. Aunque uno de los problemas fue el idioma —pocos migrantes sabían casi nada del inglés—, los norteamericanos tuvieron que echar mano de un lenguaje verbal y no verbal para despertar el interés entre su público. A través de las prácticas pentecostales, siendo fundamental la emotividad de sus reuniones, la sanidad y lo extático de la glosolalia, pudieron impactar a sus observadores.

Aquí cabe mencionar que no todos los espectadores fueron receptivos a esa invitación porque en ocasiones les despertaba apatía, coraje e incluso burlas el “detectar” en este tipo de protestantismo un ataque a su religión, la católica, y a sus principios morales tradicionales.<sup>20</sup> Sin embargo, cuando veían o experimentaban alguna evidencia, no dudaron en convertirse y ser portadores voluntarios de ese mensaje.

Así pues, cuando el presidente Álvaro Obregón entre 1920 y 1921 —como parte de la política estatal— ofreció pasaje gratis en ferrocarril a todos los mexicanos radicados en los Estados Unidos en calidad de braceros<sup>21</sup>, conversos pentecostales no dudaron en retornar para compartir con la familia y amigos en sus lugares de origen, su experiencia religiosa. Ello implicaba buscar espacios sociales que generaran mejores oportunidades de vida, incorporándose así, a la reconstrucción interna de su país.

---

<sup>19</sup>El trabajo temporal y el viaje son dos de las causas por las cuales los individuos entran en contacto con otras alternativas religiosas. Tienen la oportunidad de escuchar un discurso religioso distinto al que conocen de cómo otros viven la fe cristiana, y si ésta satisface sus necesidades espirituales, morales y sociales, puede convertirse. Para una explicación más detallada de la relación entre migración y cambio religioso, véase Rubén Ruiz Guerra, “Identidades sociales y cambio religioso en Chiapas”, en *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Colección Sociología Contemporánea, 2003, pp. 141-151. y David Martín, *Otro tipo de revolución cultural. El protestantismo en Latinoamérica*. Ensayo que resume su obra *Tongues of fire* Blackwell, Oxford, 1990.

<sup>15</sup> David Genaro Ruesga, uno de los primeros predicadores pentecostales en la Cd. de México, durante su estancia como leñador en un campamento en Texas, se consideraba un buen católico y le molestaba todo contacto con misioneros o material que criticaran a la iglesia católica y sus prácticas. Véase sobre su itinerario de conversión *Boletín dominical*, núm. 2, 14 de enero de 1996.

<sup>21</sup> John W. F. Dulles, *Ayer en México. Una crónica de la Revolución (1919-1936)*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2002, p. 101.

## b) Personajes que impulsaron el movimiento pentecostal en México (1905-1921)

Conocimos el Evangelio [pentecostal] siendo emigrados en la Cd. de Houston, Texas [...] Mi madre, al ser salva sintió la carga de la gente que la siguió en tres templos espiritistas, y prometió regresar a México para dar testimonio del Poder de Dios. [sic] Pues El la había sanado después de haber sido desahuciada por los médicos. Llegamos a nuestro País en el año de 1928, e inmediatamente empezó su trabajo evangelizador. *Lo que OI, lo que VI, lo que VIVI,*  
Eloísa Armenta de Orozco.<sup>22</sup>

A su regreso, los migrantes mexicanos pentecostales deseaban revitalizar sus relaciones sociales compartiendo a sus más allegados la experiencia laboral del lugar en donde estuvieron y la vivencia de cómo un mensaje religioso distinto al conocido o practicado, cambio su vida.<sup>23</sup> Aquí hay que hacer notar que la ruptura con el catolicismo no fue sencilla para los conversos porque implicó quebrar estructuras de referentes confesionales y culturales que los vinculaban en su vida social, siendo el sistema de parentesco el más afectado. Se dio el caso que a su regreso, algunos fueron vituperados por sus familiares por “haber roto con la religión que sus padres les heredaron” y la integración no fue fácil. Por ello, uno de los principales retos fue dar testimonio de su cambio de vida y abrir la oportunidad de que sus allegados les escucharan.

Ahora bien, las primeras congregaciones pentecostales en México comenzaron a surgir entre 1905 y 1914 en los estados fronterizos siguiendo el modelo eclesiástico aprendido en los Estados Unidos y aprovechando los lazos familiares: reuniones en casas particulares en las cuales, cualquier creyente podía ser encargado o comenzar una “obra” en otros lugares cercanos donde ya se habían contactado a personas interesadas en este mensaje. Poco a poco se extendieron, hasta llegar en los años veinte a la Ciudad de México sin una estrategia que definiera las zonas a ocupar, pero consientes que cada espacio sería oportuno para predicar. En este periodo, mexicanos y extranjeros hicieron esfuerzos por abrir el camino a tres organizaciones pentecostales que serían las pioneras en nuestro país:

---

<sup>22</sup> Memorias mecanoescritas de Eloísa Armenta de Orozco, *Lo que OI, lo que VI, lo que VIVI* entregadas a la autora durante entrevista, 16 diciembre 2002, México, Distrito Federal.

<sup>23</sup> Sobre las relaciones entre migración, cambio religioso y parentesco véase Guillermo de la Peña y René de la Torre, “Religión y política en los barrios populares de Guadalajara” en, *Estudios Sociológicos del Colegio de México* México, Vol. VIII, Núm. 24, septiembre-diciembre, 1990, pp.574-579

la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús<sup>24</sup>, el Concilio General de las Asambleas de Dios a través de la CLAD y la Iglesia Cristiana Independiente.

Cabe mencionar que los lugares donde se establecieron los primeros pentecostales no estaban fuera de la influencia y presencia protestante. Desde las cuatro últimas décadas del siglo XIX las misiones metodistas, bautistas, presbiterianas y demás, se encontraban en pleno desenvolvimiento por todo el territorio nacional alcanzando ya en los albores del siglo XX su plena organización como Iglesias.<sup>25</sup> De tal forma que cuando el pentecostalismo se insertó en tierra mexicana, el terreno ya había sido abonado por estas Iglesias, que a diferencia de las pentecostales, se habían establecido cerca de las vías de comunicación aprovechando los recursos y condiciones sociopolíticas del lugar para su movilización. Lo que harían ahora las pentecostales sería la continuación del proyecto de regeneración moral *versus protestante* bajo otros esquemas doctrinales, estrategias de conversión y modelos de organización eclesiásticos.

La obra que después llegaría a conocerse como Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús fue iniciada por Romanita Carvajal de Valenzuela, quien tuvo la experiencia de la glosolalia y la sanidad en una de las congregaciones salidas de Azusa. En 1914 temporalmente fue a su lugar de origen, Villa Aldama, Chihuahua a compartir con sus familiares su vivencia. En un inicio no tuvo éxito ya que éstos “la recibieron con hostilidad y pasaron varias semanas antes de que comenzaran a poner atención. Al fin se venció la resistencia y poco a poco los parientes de la Sra. Valenzuela comenzaron a sentir el deseo de ser bautizados en el Espíritu Santo y hablar en otras lenguas.”<sup>26</sup> Al lograr su objetivo,

---

<sup>24</sup> A falta de investigaciones sobre la historia del pentecostalismo en México, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús ha sido estudiada de manera individual por Gaxiola (consultar sus obras aquí citadas) y en trabajos recientes sobre el pentecostalismo mexicano (véanse las obras de Carlos Garma y Eliseo Cortés en la bibliografía), es un referente obligado. Aquí la incluyo como parte del movimiento pentecostal en nuestro país, aunque después de relatar sus inicios, más adelante ya no hago un seguimiento por no tener relación alguna con el periodo y la Iglesia estudiada.

<sup>25</sup> Para una explicación más detallada sobre la presencia de las iglesias protestantes en nuestro país, así como de las políticas oficiales nacionales y las políticas misioneras internacionales que determinaron en gran parte su desarrollo, consultar James Ervin Helms, *Origins and growth of protestantism in Mexico to 1920*, Texas (Tesis doctoral Austin University of Texas), 1955; James Marvin, *Mexico's reformation: a History of Mexican Protestantism from its inception to the present*, Iowa, (Tesis doctoral State University of Iowa), 1965; Jean Pierre Bastian, *Protestantismo y Sociedad en México*, México, CUPSA, 1983; del mismo autor *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1972-1911*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE)- El Colegio de México, 2da. reimpresión, 1993 y Ruiz Guerra, *Hombres Nuevos. Metodismo y Modernización en México (1873-1930)*, México, Centro de Comunicación Cultural (CUPSA), 1992.

<sup>26</sup> Gaxiola, *Inicios del pentecostalismo...op.cit.*, p.39

tuvo que regresar al lado de su esposo en Los Ángeles no sin antes dejar a un encargado de los familiares recién convertidos. Así que en Chihuahua contacto a un pastor metodista, Rubén Ortega, quien al saber del mensaje pentecostal, lo aceptó y dejó su iglesia para responsabilizarse de esa obra e iniciar así su expansión en el norte del país.

La CLAD tuvo varios propagadores. Desde 1905 el matrimonio Montgomery que pertenecía a la Alianza Cristiana y Misionera, había comprado una mina en Nacozari, Sonora con la finalidad de realizar trabajos temporales de colportores (vendedores de biblias). Ayudados por el misionero George Thomas y el administrador Jesse Morgan, evangelizaban entre los trabajadores de ese lugar, logrando en 1913 realizar una actividad al aire libre. El resultado fue la conversión de muchos, el bautismo en Espíritu Santo de cinco trabajadores y el inicio de una misión en ese lugar.<sup>27</sup> A principios de 1915, aquellos misioneros pentecostales se afiliaron a la CLAD y comenzaron a trabajar con ex migrantes y sonorenses convertidos. Entre sus conversos se encontraban Fermín Escárcega, Antonio Delarré y Octavio Lostanau, quienes entre 1915 y 1918 predicaron por varias rancherías de Sonora, logrando Fermín y su esposa fundar un templo asambleísta en Tacupeto, mientras que Delarré fundó entre 1920 y 1922 uno más en Agua Prieta en el mismo estado de Sonora.<sup>28</sup>

En esos años, Francisco Olazábal, ministro metodista, oriundo de Nacozari y ex miembro de la congregación de Motgomery, al visitarle fue “lleno del Espíritu Santo”, y en poco tiempo dejó su cargo para ser ordenado predicador asambleísta en EE UU. Al desarrollar su labor tanto en territorio mexicano como entre afroamericanos y caribeños radicados en la Unión Americana entre 1917 y 1918, bajo la tutela de Henry C. Ball, tuvo la impresión de que los “gringos” querían tener el control de su trabajo, por lo que decidió romper con la CLAD e iniciar su propio movimiento bajo el nombre de Consejo Latinoamericano de Iglesias Cristianas en Houston, Texas.<sup>29</sup>

Alice E. Luce, inglesa anglicana que había misionado en la India, y Sunshine Marshall fueron reconocidas en Texas como misioneras de las Asambleas de Dios en México y enviadas a Monterrey en 1917, bajo la responsabilidad de Ball, quien las pasaba

---

<sup>27</sup>Luisa Jeter de Walker, *Siembra y Cosecha ( Reseña histórica de las Asambleas de Dios de México y Centroamérica)*, Tomo I, Florida, Editorial Vida, 1990, p. 16

<sup>28</sup>*Ibidem.*

<sup>29</sup>Álvarez, “Pentecostalismo hispánico: Calle Azusa y más allá” en, *op. cit.* Cfr. Alfonso de los Reyes Valdez, *Historia de las Asambleas de Dios en México. Los pioneros*, tomo I, México, 1990, pp.30-31

al otro lado de la frontera.<sup>30</sup> Su trabajo de visitar y predicar casa por casa invitando a los vecinos a los cultos que realizaban, duró sólo tres meses porque en ese año, ante las disputas armadas revolucionarias y el anticlericalismo del entonces gobierno carrancista, se expulsó a los ministros extranjeros, tanto católicos como protestantes. El cónsul norteamericano temió por sus vidas y les ordenó salir lo más pronto posible. Para que no se perdiera su trabajo, Rodolfo Orozco, migrante que pastoreaba en Houston junto con Ball desde 1915 una congregación de mexicanos, continuó como encargado definitivo de la obra asambleísta en Monterrey a partir de 1922.<sup>31</sup> Ya en EE UU Marshall se casó con Ball y Luce decidió que la mejor forma de seguir colaborando con la CLAD “era dar una buena preparación bíblica a mexicanos para ministrar en su tierra.”<sup>32</sup> Como resultado, en 1926 pudo abrir el Instituto Bíblico Bereano en San Diego California.

Sonora y Monterrey no fueron los únicos lugares en estos años con presencia asambleísta. Coahuila ya para 1918 contaba con asentamientos en Villa Nueva, gracias a la labor de los predicadores Miguel Guillén y Felipe Douglas. De esas reuniones de sanidad y experiencia glosolalica, Modesto Escobedo y su esposa contribuyeron a extender el pentecostalismo en dicho estado. Cesáreo Burciaga, otro migrante que recibió el bautismo del Espíritu Santo en 1918 en Texas, pronto se incorporó al trabajo en 1921, primero en Agujila, Piedras Negras y en Múzquiz donde fundó el primer templo de las Asambleas de Dios en Coahuila.<sup>33</sup> También San Luis Potosí y Tula Hidalgo, en 1919, fueron lugares en donde se predicó el evangelio pentecostal por parte del matrimonio inglés Blaisdell, el cual estuvo en México hasta 1929.<sup>34</sup>

Fueron 17 años, de 1905 a 1922, que la presencia pentecostal asambleísta en el norte de México logró ganar a sus primeros adeptos y con ello levantar un liderazgo mexicano con fuertes vínculos afectivos con los misioneros de la CLAD, sin tener problemas de liderazgo. Por esa rápida expansión y trabajo en conjunto, las autoridades del Concilio, incluyendo a Ball, consideraron necesario la integración y conformación del Distrito sur de

---

<sup>30</sup>Jeter de Walter, *op. cit.*, p.17.

<sup>31</sup>*Ibidem*, p. 21.

<sup>32</sup>*Ibidem*, p. 17.

<sup>33</sup>*Ibidem*, pp. 18-19.

<sup>34</sup>*Ibidem*, p. 18.

Texas y norte de México comisionando a Rodolfo Orozco director y supervisor nacional de esa región.<sup>35</sup>

Así el trabajo asambleísta en el norte del país cuando David Genaro Ruesga y su familia en 1920 regresaban de Dallas, Texas a establecerse en la Ciudad de México. Oriundo de Morelia, en 1914 Ruesga tuvo que dejar sus estudios universitarios en plena Revolución para enlistarse junto con su padre y su tío —en ese entonces gobernador de Michoacán— en las filas revolucionarias (al parecer fue simpatizante de los villistas). Al ir incrementando la lucha armada, herido, desistió y fue a Guadalajara donde conoció a la que sería su esposa, Raquel Ávila. Ya mejorado, con la intención de probar suerte como fotógrafo en otros escenarios y ante la crisis en que se debatía el país, emigró rumbo a California. En el viaje, al ser asaltados, la pareja perdió todos sus valores personales y se vieron en la necesidad de buscar trabajo. Estando en Houston, Ruesga encontró trabajo de leñador en un aserradero donde en pleno invierno tuvo un accidente: por las inclemencias del tiempo y al no estar acostumbrado a ellas, cayó desmayado y casi ciego. Cuando lo fueron a recoger y al ver su condición, algunos de sus compañeros comentaron: “ya David se va a morir, así que yo me quedé con su mujer, el otro dijo me quedo con la hija, y el chamaco haber que se hace con él.”<sup>36</sup> En tal situación y totalmente inmobilizado sólo pudo rezar y levantar plegarias a la Virgen, esperando mejorías a su salud.

Para ese momento su esposa Raquel había entrado en contacto con misioneros de la CLAD que tenían una congregación cerca del aserradero. Éstos le habían regalado una Biblia y le compartieron el mensaje pentecostal. Como David ya estaba enterado, le prohibió tener relación alguna con ellos, pero Raquel no obedeció. Así que cuando Ruesga se encontraba en recuperación:

[...] al extender su mano para tomar un vaso con agua, palpó un libro y dijo entre sí: “¿Qué pasa, no tenemos ni para comer y hay un libro aquí?” Instintivamente lo abrió, y cual sería su sorpresa, leyó Éxodo 20:3,4. “No tendrás dioses ajenos delante de mi...” Al cerrarla pensando que ya veía dirigió su vista fuera del libro y providencialmente era el mismo pasaje [...] Miró de nuevo fuera del libro y todo era oscuridad. Llamó a su esposa y le dijo: Dime que dice aquí, y ella temerosa, vio que su dedo señalaba el mismo pasaje: “No tendrás dioses ajenos delante de mi”. Dios despertó gran necesidad de entender y mandó llamar a los misioneros, quienes le condujeron a Cristo. A los pocos días pidió ser bautizado. Resistieron

---

<sup>35</sup> *Boletín dominical*, núm. 7.

<sup>36</sup> Documento mecanografiado *Datos biográficos y conversión de David Genaro Ruesga*, s. f., p.2, APMGM

en bautizarlo por el clima invernal, pero el insistió y tuvieron que romper el hielo para hacerlo (allí tomaban agua los animales). Llevado en brazos, entró a las aguas bautismales, pero salió por sí solo, en pie y viendo.<sup>37</sup>

Al parecer esta vivencia impactó tanto la vida de ambos, que pronto comenzaron a laborar con los misioneros asambleístas entre mexicanos radicados en Texas. Ante la necesidad de aprender más sobre su nueva fe, David ingresó a un seminario teológico en Dallas y allí conoció a varios asambleístas, tanto latinos como Francisco Olazábal y extranjeros; entre éstos se encontraba una danesa, Anna Sanders, quien recientemente se había incorporado a la CLAD.

Sanders había emigrado de Dinamarca a Winnipeg, Canadá en calidad de colonizadora entre 1900 y 1904 a la edad de 35 años. Durante su estancia padeció de cáncer y una enfermedad en los riñones que le hizo acercarse a la Wesley Pentecostal Church, lugar donde en 1908 fue sanada y habló en lenguas después de varios meses llenos de oraciones.<sup>38</sup> Al poco tiempo, tuvo una visión: “vio una ciudad muy grande y todas las gentes vestidas de negro y con su cabeza cubierta las mujeres”.<sup>39</sup> Al comentar a su pastor, éste le dijo que el país visto era México y que tenía que ir a predicar lo vivido. Tomar la decisión no fue nada fácil porque Anna estaba casada con un empresario muy prominente de la región, quien al no compartir su entusiasmo, le puso un ultimátum: decidir en tres días entre “tú Dios o yo”.<sup>40</sup> Finalmente, no sin dolor y sin un centavo para solventar sus gastos personales, Anna Sanders decidió dejar Canadá e ir a los EE UU para contactar a las Asambleas de Dios. Al llegar a Dallas y después de haber conocido el testimonio de los Ruesga Ávila quiso unirse a ellos en su regreso a la capital de México, pero al no saber hablar español ni tener en orden sus papeles, tuvo que esperar un año.

En esta espera, Anna Sanders conoció a los Anderson, matrimonio sueco de trasfondo presbiteriano que al pasar por la experiencia pentecostal en su natal Suecia, se habían establecido en San Luis Potosí en 1919. Movido por su “llamado”, Axel Anderson y su

---

<sup>37</sup> Samuel Láscari Ramos, “La Iglesia pentecostal en la Ciudad de México” en, Varios, *Reseña Histórica, Visión evangélica al comienzo del siglo XXI. La gran Ciudad de México*, documento 4, México, Liga del Sembrador-Sociedad Bíblica Internacional-Visión Evangélica Latinoamericana, 1993, p. 36. Cfr. con *Boletín dominical*, núm. 1 y 2; 7 y 14 de enero de 1996, respectivamente.

<sup>38</sup> Ricardo Hernández Gómez, *La vida y ministerio de Anna Sanders*, México, Instituto Bíblico Anna Sanders, Tesina bachillerato en Biblia y Teología, 2003, p. 25.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 29-30.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 26-27.

esposa visitaron a Henry C. Ball para conocer el trabajo assembleísta sin intención de afiliarse a la CLAD, pues ya desarrollaban trabajo de biblistas y eran representantes de la Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés.<sup>41</sup> La manera en que Anderson se interesó por México no distaba mucho de la de Sanders porque fue también a través de una visión:

Un día, trabajando en el campo, en un momento de descanso, comenzaron a orar [creyentes pentecostales], cuando de pronto uno de los que oraban, comenzó a hablar en lenguas y dirigiéndose a Axel, le dijo: “Axel, esta lengua que has oído, hablarás en el país al cual te envié”. Ya en la Escuela para misioneros en Orebrö, Suecia había tenido una visión, vio en letras de fuego o de oro el nombre de “México”. Esto confirmó su salida misionera a México<sup>42</sup>

Finalmente en 1921, Sanders llegó a la Ciudad de México en el entonces pueblo de Coyoacán con apoyo de los Anderson y otro matrimonio inglés, los McClaren, pero con la intención de contactar a los Ruesga Ávila. En este momento, dicho matrimonio y nuevos creyentes ya habían recorrido algunas de las nacientes colonias populares que se encontraban al margen de la Ciudad de México —Col. Doctores, Santa María, Jamaica, Santa Anita, Valle Gómez, Santa Julia, Las Torres y después de espacios cercanos como Azcapotzalco— buscando un lugar para realizar cultos de manera formal. Al unírseles Anna Sanders con gente a la que ella le había predicado, pudieron establecer en 1923 una pequeña congregación en un establo en la plaza de la Concepción, “La Conchita”, en el barrio de Tepito, porque como dijera David Ruesga: “nadie quiso prestarnos un lugar para predicar el Evangelio y fue un español que tenía unas cocheras el que nos rentó un cobertizo donde había unos pesebres y allí con la madera de ellos hicimos plataforma y bancas organizándose nuestra Iglesia.”<sup>43</sup>

Ya desde 1922 Ruesga impartía cursos breves a los recién conversos de como orar, predicar, interpretar la Biblia, evangelizar en grupo y a nivel individual, y enseñaba sobre la importancia del bautismo del Espíritu Santo. Estando en el lugar donde les rentaban, se

---

<sup>41</sup> Axel Anderson y su esposa fueron misioneros en México de la Iglesia Cristiana o Evangélica Independiente con sede en Estocolmo, Suecia. Esta Iglesia surgió como parte del movimiento pentecostal, y durante la primera mitad del siglo XX se extendió por varias partes del mundo, mayoritariamente en Europa del norte y América Latina. Su representante general, en el momento que estoy trabajando, fue Lewi Pethrus. Es importante mencionar esto porque entonces el pentecostalismo llegó a Latinoamérica, incluyendo México, no sólo del norte, es decir de los Estados Unidos, sino también de Europa como lo demuestra esta Iglesia. Para mayor información consultar la Revista *Luz y Restauración*.

<sup>42</sup> Láscari Ramos, *op. cit.*, p.37. Cfr. con Gaxiola, *Inicios del pentecostalismo... Ibidem*, p. 44

<sup>43</sup> David G. Ruesga, “Nació en un pesebre”, en *Dios nos guié. Boletín semanario de la Iglesia de Dios, Templo de la Fe en Cristo*, año 1, núm. 4, 3 de octubre de 1946, s. p.

pudo dar forma a esos cursos en un tipo de instituto bíblico<sup>44</sup> local donde los creyentes interesados iban a tomar sus clases una vez por semana o dependiendo de cómo organizaran su horario. Como el trabajo estaba creciendo, David encontró un fuerte apoyo para seguir enseñando en Sanders y su esposa Raquel, ya que en estos años trabajaba como agente de ventas de una compañía inglesa de bicicletas —sin descuidar su oficio de fotógrafo—, labor que le hacía ausentarse por días de su hogar.

Aunque él se perfilaba como pastor de “La Conchita”, su esposa Raquel y Anna Sanders le ayudaban en las labores de oración, visitación a los recién conversos y estar al pendiente de las necesidades de la obra cuando él no podía. Esta situación es importante considerarla porque entonces los Ruesga Ávila llegaron a México en calidad de predicadores independientes; es decir bajo relaciones “fraternales” con las Asambleas de Dios sin haber sido ordenados, pues si así hubiera sido, tendrían que haber rendido informes a Henry C. Ball en las oficinas de la CLAD en Springfield, Missouri como lo hacía Sanders<sup>45</sup> y contar con un apoyo económico de procedencia norteamericana o de las ofrendas y diezmos de los conversos, cosa que por el momento no fue así.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> *Boletín Dominical*, núm.8, s.f.

<sup>45</sup> En los archivos particulares consultados e información proporcionada de primera mano, no he encontrado informes por parte de los Ruesga Ávila a la CLAD ni alguna credencial que los acreditara miembros ordenados en alguna actividad (pastores, predicadores, misioneros). Sólo encontré documentación oficial a partir de 1925, que desarrollaré más adelante, y no antes. En cuanto a Anna Sanders, en pláticas con Ricardo Gómez, su biógrafo en México, me proporcionó algunas traducciones sobre los exámenes y solicitud para el cargo como misionera por el Departamento de Misiones Extranjeras del Consejo General de las Asambleas de Dios en Springfield, Missouri que datan de 1926. Algunos reportes de Sanders de las actividades y necesidades expresadas sobre México no tienen fecha, pero al reconstruir los hechos, esos informes se refieren al trabajo en “La Conchita” y la Ciudad de México. En lo que respecta a su manutención económica, Sanders recibía cheques de Canadá, tal vez de los miembros de la iglesia a la que asistía estando allá, y no de las Asambleas de Dios, aunque era su misionera. Para corroborar lo dicho, retomó sus palabras donde menciona: “[...] había yo perdido mucha correspondencia que me llegaba al apartado del señor Allen, mandaban para pagar mi renta del Canadá, mas por algunos meses nada de esa correspondencia, hasta que al cabo de unos días llegó una carta para mí, en la que me preguntaban si había recibido un check, y poco a poco fue todo fue aclarado, pues todos mis anteriores checks se habían extraviado, mas ahora me mandaban duplicados.” Anna Sanders, “El principio de la obra de las “Asambleas de Dios” en la Ciudad de México, D. F., en su XX aniversario” en, Roberto Domínguez, *Pioneros de Pentecostés en el mundo de habla hispana. México y Centroamérica*, Barcelona, España, Editorial Clie, 1990, p.51.

<sup>46</sup> En una entrevista que dio Ruesga al *Semanario Tiempo* (vol. xx, núm. 510, 08 febrero 1952, p.52.), en sus datos biográficos se menciona: “[...] hoy ha llegado a ser obispo de esa confesión [la pentecostal]. Controla 280 templos con más de 70 mil feligreses. Vive de su trabajo como comerciante [...]”. Por otro lado, en entrevista con su nieto (Rubén Francisco Romero Ruesga, 08 de agosto de 2004, Cd. Nezahualcoyotl, Estado de México), se le hizo el comentario a la autora que el sustento económico de David provenía, en sus primeros años de predicador, de su oficio de fotógrafo; más adelante, pudo adquirir un negocio de camiones dedicados a la carga, fletes y mudanzas, y quienes estaban a cargo eran sus hijos y no él directamente. Ambas versiones deben tomarse con mucho cuidado porque, aunque no tengo con exactitud el dato, lo cierto es que

Sin duda, el apoyo de ambas mujeres permitió a David ejercer, por decirlo de un modo, una doble profesión: una secular, agente de ventas, y una ministerial, predicador y pastor pentecostal. Con la primera mantenía a su familia; la segunda fue por un compromiso personal adquirido cuando, según sus palabras:

Fue en el año de 1920 cuando Dios en su misericordia me trajo a la Ciudad de México para predicar la plenitud del Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo en el poder del Espíritu Santo. Llegué de tierras lejanas llamado por Dios en una manera especial: en una visión. Ese año la República se debatía por la tremenda hambre.<sup>47</sup>

Debido al éxito inicial del mensaje pentecostal en lugares cercanos al barrio de Tepito y ante algunos problemas doctrinales presentados en las constantes ausencias de David a causa de su trabajo, algunos de los recién conversos estaban siendo confundidos en su fe —en esos años también se establecieron templos espiritistas fáciles de confundir con los pentecostales porque en ambos se hacían oraciones por enfermos; igualmente creyentes de otras propuestas de tipo pentecostal, al hacer un fuerte énfasis en su prédica en creer sólo en Jesucristo descartando el concepto de la Trinidad—. Por esos motivos, en 1925 Ruesga tuvo que buscar el apoyo “moral” de las Asambleas de Dios de manera oficial para hacer frente a esas adversidades.

En enero de ese año el Concilio General de las Asambleas de Dios mandó a la misión de “La Conchita” una comisión de representantes de la CLAD entre los latinos compuesta por Henry C. Ball, Demetrio Bazán, Guadalupe Flores y algunos misioneros más, con la finalidad de “reconocer la obra [de la Ciudad de México] como parte del trabajo de las Asambleas de Dios.”<sup>48</sup> Tal parecer ser que esa reunión, además de fortalecer el ánimo de los asambleístas mexicanos, en especial el de Sanders y Ruesga, fue crucial para “formalizar” la presencia de la CLAD en ese lugar. Por tal motivo y en respuesta a la petición de Ruesga de prestar un apoyo moral institucional, el 19 de noviembre de 1925 el Presbiterio Ejecutivo del Concilio General de las Asambleas de Dios —organismo de máxima autoridad— representado por los norteamericanos William T. Gaston, Presidente, James R. Evans Stanley H., Secretario y William M. Faux, Presbítero, reconoció

---

llegó el momento en que Ruesga tuvo que dedicarse a labores solamente religiosas, para ejercer un liderazgo tan fuerte a nivel nacional con una proyección internacional como más adelante se verá.

<sup>47</sup> Ruesga, *op. cit.* El autor no explica en que consistió esa “visión”.

<sup>48</sup> de los Reyes Valdez, *op.cit.*, pp. 48 y 51; Cfr. *Boletín dominical*, núm. 12, 24 de marzo de 1996.

oficialmente a David Ruesga como ministro evangélico mexicano “habiendo probado su don divino y llamado al Ministerio del Evangelio de Cristo y en comunión con el Concilio General de las Asambleas de Dios en los Estados Unidos de América, Canadá y Países Foráneos.”<sup>49</sup>

Ruesga logro esa aprobación gracias a su testimonio de conversión, por su corta estancia en un instituto bíblico en Dallas, y por el trabajo que junto a Anna Sanders estaba realizando en la Ciudad de México como predicador. Con tal respaldo, la CLAD aceptó que ya podía “administrar las ordenanzas de la Iglesia, celebrar el rito matrimonial, sepultar los muertos y ejecutar todas las demás funciones pertenecientes al Ministerio Cristiano y en obediencia a las Leyes y costumbres del Estado y País en que resida [...]”<sup>50</sup> Su certificado de ordenación fue expedido y firmado por dichas autoridades el 10 de diciembre de ese mismo año, bajo la advertencia de que sólo sería “válido cuando esté acompañado con el certificado de comunión fraternal.”<sup>51</sup> Este último era un documento tipo diploma donde se reconocía que la congregación donde ministraba, aceptaba voluntariamente los puntos doctrinales y de gobierno emanados del Concilio.

Ya para ese año la misión de “La Conchita” contaba con 110 congregantes aproximadamente, incluyendo a mujeres y niños<sup>52</sup>, y un pastor formal. Además algunas de esas personas estaban predicando y levantando otras misiones en Puebla, Santa Anna Chautempan en el Estado de México, Tlaxcala, y en San Lorenzo Achioteppec estado de Hidalgo<sup>53</sup> bajo supervisión de Ruesga, con miras a tener presencia en otros lugares.

Todo parecía estar en orden y sin complicaciones estructurales en cuanto a las relaciones de la CLAD con mexicanos, tanto con Rodolfo Orozco como con Ruesga, cuando el gobierno de Obregón terminaba y Plutarco Elías Calles (1924-1928) subía a la presidencia.

---

<sup>49</sup>“Certificado de Ordenación de David Genaro Ruesga como miembro de El Concilio General de las Asambleas de Dios, 19 noviembre de 1925”. La información se copio y se firmo del original el 28 de mayo de 1931 por el Lic. Cutberto Chagoya, Jefe del Departamento de Gobernación de la Secretaría de Gobernación. Copia que se anexo con otras más en *Expediente Relacionado con los nombramientos que acreditan a David G. Ruesga como pastor de la Iglesia de las Asambleas de Dios que ejerce en el templo ubicado #164, Calzada de Guadalupe Hidalgo*; Generalidades de Culto Religioso, Serie 340, Ramo340(29), Caja 101, Fólder 2-340(29) 45, AGN/ DGG.

<sup>50</sup> *Ibidem.*

<sup>51</sup> *Ibidem.*

<sup>52</sup> Fotografía en portada del *Boletín Dominical*, núm. 5, 4 de febrero de 1996.

<sup>53</sup> Primeras misiones que reconoció David Ruesga ante la CLAD, como fruto de su trabajo.

Al iniciar su administración, Calles comenzó a aplicar algunas leyes constitucionales en materia religiosa que incidirían directamente en el trabajo realizado por la CLAD en México. Había llegado el momento de enfrentar una de las etapas más difíciles. ¿Cuáles serían ahora los lineamientos en los que se desarrollaría el pentecostalismo representado por esta Denominación religiosa de origen norteamericano y con un incipiente, pero fuerte liderazgo nacional y arraigo en suelo mexicano?

### **c) La Revolución hecha gobierno, sus efectos en materia religiosa e inicios de la expansión pentecostal en México (1921-1926)**

Cuando vinieron las leyes, y sobre todo el conflicto con el catolicismo que ellos llaman “persecución” y que no hubo tal, el gobierno ni siquiera cerró iglesias, una que otra. En algunos casos locales como en Tabasco, en la época de Garrido Canabal sí, y algunas en Sonora. Pero como política general el gobierno no cerró iglesias. Lo que el gobierno dijo fue: “Los templos son propiedad de la nación; queremos saber quién responde por ese edificio y su mobiliario que es propiedad de la nación. Por eso necesitamos saber quién es el encargado: pastor, párroco, etc., nombrado por las autoridades de su Iglesia”. Eso siempre lo dejaron muy claro, no aceptar a cualquiera que dijera: “yo soy”.  
Entrevista de Jean Pierre Bastian a Gonzalo Baéz Camargo.<sup>54</sup>

La Constitución de 1917 ratificó en los artículos 3º, 5º, 27º y 130º la de 1857 en materia religiosa. Mediante éstos, los gobiernos emanados de la Revolución retomaron la línea liberal marginada durante el Porfiriato de impulsar el principio de separación Iglesia–Estado y la libertad de cultos entre la sociedad mexicana. Lo que se pretendía de fondo y en especial en relación con la Iglesia Católica, era desconocer su presencia jurídica y adquirir su patrimonio económico y material; aspectos que, finalmente, se aplicarían de igual forma a las demás confesiones religiosas como las protestantes, bajo pretexto de hacer valer la Carta Magna.

Así pues, el orden legal revolucionario tuvo por objetivo impulsar un espíritu nacionalista en todos los aspectos. En el aspecto religioso quiso mantener la política estatal independiente de toda religión o Iglesia, por lo que toda institución religiosa debía

---

<sup>54</sup> Bastian, *Una vida en la vida del protestantismo mexicano. Diálogos con Gonzalo Báez-Camargo* (Prólogo y notas de Carlos Mondragón), México, Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano-Publicaciones El Faro, Comunidad Teológica de México-Ediciones La Reforma, 1999, p. 53 En esta entrevista en forma de texto Bastian platica con uno de los intelectuales metodistas más importantes del siglo XX, y recoge datos muy importantes sobre la función desempeñada de algunos protestantes en los gobiernos revolucionarios.

desarrollar sus labores espirituales sin inmiscuirse en política. Tal posición tuvo que ver, como dijera Jean Meyer “con el proceso de hegemonía política de un grupo [revolucionario] sobre el conjunto de la sociedad”<sup>55</sup>, pero también, y en gran medida, con el desarrollo de la secularización que venía dándose desde mediados del siglo XIX en el orden civil, y que con los gobiernos revolucionarios se aceleró. Es entonces en el escenario de lucha por crear un Estado laico bajo lineamientos modernizadores y secularizadores, no sin conflictos entre el Estado y la Iglesia católica, que se abrió el marco legal, aunque muy marginal y restrictivo, para legitimar la libertad de conciencia y de culto y por lo tanto, la pluralidad religiosa comenzó a ser parte de la realidad nacional.<sup>56</sup>

En este sentido, en los artículos 3º y 27º se determinó que la educación estaría en manos del gobierno y éste tomaría posesión de toda construcción designada a labores religiosas (parroquias, seminarios, conventos, escuelas) decidiendo cuales serían destinadas a servicios religiosos, porque todo edificio público pasaba a ser propiedad de la nación. De tal manera, los actos de culto debían realizarse sólo dentro de los templos asignados por las autoridades y bajo vigilancia de las mismas. Asimismo, en el artículo 5º se reconoció a los ministros religiosos como personas en ejercicio de una profesión, sin el derecho a participar u ocupar algún cargo público ni opinar sobre asuntos políticos, por lo que para ejercer su “profesión” debían ser mexicanos por nacimiento y estar sujetos a las leyes que se dictaran al respecto. Emanada del gobierno federal, se les concedió a las legislaturas estatales autoridad para determinar conforme a las necesidades locales, el número máximo de religiosos —entiéndase sacerdotes— por estado.

---

<sup>55</sup> Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina*, México, Vuelta, 1989, p. 205

<sup>56</sup> Coincido con Blancarte en cuanto a su propuesta de estudiar paralelamente la laicidad, es decir, las medidas legales que sustentaron los proyectos políticos de los regímenes liberales y revolucionarios que dieron autonomía y referencias propias de funcionamiento al Estado mexicano, sin tomar en cuenta para ello a otras instituciones como la Iglesia católica, y secularización, entendida ésta como un proceso de cambio o reacomodo de lo religioso donde no sólo impera una religión, sino la pluralidad religiosa en la cual los cambios económicos y socio-culturales influyen en la adaptación, modificación o alejamiento de las creencias en el ámbito social. Cfr. con sus artículos, “Modernidad, secularización y religión en el México contemporáneo” en, Carlos Martínez Assad, coord., *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana, Cuadernos de Cultura y Religión, núm. 2, 1992, pp. 161-179; “Laicidad y secularización en México” en, Jean Pierre Bastian, coord., *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2004, pp. 45-60. Si no se pone atención a esta correlación laicismo-secularización, se pueden hacer interpretaciones muy generales para explicar parte de las relaciones Estado-Iglesias, y hacer tablar rasa a todos los casos religiosos, no entendiendo que cada confesión religiosa tiene su propia dinámica y mecanismos de entenderse con el Estado; de allí que se tilde a éste de opresor, antirreligioso y demás.

Cuando los presidentes Venustiano Carranza (1914-1920), Álvaro Obregón (1920-1924) y Plutarco Elías Calles (1924-1928), fundamentalmente, decidieron poner en marcha dichas leyes como parte de su proyecto político, la presencia social y moral de las instituciones religiosas se vio restringida al ámbito meramente confesional; es decir no se les reconoció presencia jurídica. Para la Iglesia Católica esas disposiciones no fueron sino el medio por el cual el Estado quería eliminar su injerencia en la educación e influencia, en discurso y práctica, sobre corporaciones de tipo laboral. Para las Iglesias protestantes representó la oportunidad de concebirse en “mayoría de edad” libres de toda mediación misionera extranjera<sup>57</sup> y para las nacientes congregaciones pentecostales, implicó buscar el espacio social, reconocimiento y garantías constitucionales para legitimarse en cuanto a una nueva opción religiosa evangélica. Hasta el gobierno de Obregón, la aplicación de esas leyes no había desatado serios conflictos como sucedió con Calles.

Al ocupar la silla presidencial Plutarco Elías Calles, en un principio, no consideró enemigo al clero católico para llevar a cabo su trabajo de administración e impulsar desde adentro la reconstrucción social y económica del país. De hecho, su prioridad fue modificar las estructuras financieras y presupuestales conciliando los intereses de los distintos sectores productivos nacionales. Ello implicaba que la sociedad apoyara las iniciativas del gobierno y éste aprovechará todos los recursos a su alcance para lograr los cambios. Para conseguir tal fin, Calles intentaría justificar sus acciones en las leyes constitucionales.

En cuanto al aspecto religioso el sonorense creía que el catolicismo, como práctica de fe, era incompatible con la ideología del Estado porque “el católico no puede ser un buen ciudadano puesto que su primera lealtad es con Roma.”<sup>58</sup> Bajo esta idea Calles reiteraba, y a su vez recomendaba:

---

<sup>57</sup>La experiencia revolucionaria generó una conciencia nacionalista entre protestantes mexicanos que se reflejó no sólo en su involucramiento con alguna de las facciones revolucionarias, sino también al responsabilizarse de la administración y organización de sus respectivas misiones a falta de representantes extranjeros, quienes entre 1914 y 1917 salieron temporal y permanentemente del país por las medidas carrancistas de expulsión a todos los ministros no nacionales. Más adelante, en la administración de Obregón y Calles, algunos intelectuales y educadores evangélicos llegaron a ocupar cargos públicos. Un ejemplo claro fue Moisés Sáenz en el Departamento de Educación Pública. Para ampliar más la información sobre el nacionalismo entre los protestantes mexicanos en la década de los veinte, consultar Ruiz Guerra, “Panamericanismo y protestantismo. Una relación ambigua”, y Carlos Mondragón, “Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional” ambos artículos en, Roberto Blancarte (comp.), *Cultura e Identidad Nacional*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 261-303 y pp. 305-342, respectivamente.

<sup>58</sup> Meyer, *op. cit.*, p. 232.

Tanto en materia religiosa, como en materia obrera y en todos los asuntos que se presenten al Gobierno, obraré siempre de acuerdo con los mandatos de la Ley.

En el asunto religioso, el gobierno no reconoce ninguna religión, para él todas son iguales y todas son respetables. Así que si los católicos mexicanos necesitan templos para el ejercicio de su culto, por ser estos nacionales, tienen derecho para solicitarlos, de acuerdo con la ley.”

Con respecto a los curas católicos que estén oficiando en alguno de los templos, siempre que esos curas, de acuerdo con el sentir de los feligreses, soliciten independizar su parroquia del Clero Romano, se les prestará el apoyo necesario para que lo hagan.<sup>59</sup>

Retomando la idea de Benito Juárez de crear una iglesia nacional, en 1925 apoyó al patriarca Pérez y a su Iglesia Católica Apostólica Mexicana Cismática, ofreciéndoles el templo de “La soledad de Santa Cruz”, en la Ciudad de México. Tal iniciativa no tuvo el éxito esperado, pero fue un primer paso para “descatolizar” a los mexicanos y parte de la avanzada del gobierno federal en decidir sobre los lugares destinados al culto público. Así pues, la situación legal de los templos y las labores desempeñadas por parte de los ministros religiosos, tenían que acoplarse a la reglamentación federal.

Esas disposiciones federales coincidieron con las obras de pavimentación, saneamiento y alumbrado impulsadas por las autoridades municipales de la Ciudad de México entre 1925 y 1927. La intención fue agilizar el tránsito por las más elementales vías que comunicaban a la urbe con las villas suburbanas ligadas a ella.<sup>60</sup>

El abrir, reconstruir y sanear las calles y calzadas más concurridas, tuvieron efectos en la obra de “La Conchita” por su posición geográfica. Precisamente el límite norte de la Ciudad era el barrio de Tepito que colindaba con la aduana o garita de Peralvillo por donde entraban todos los productos avícolas y ganaderos que la abastecían. Al estar ubicada en una periferia muy importante, a principios de 1925, el Departamento de Salubridad, obedeciendo a las leyes municipales y federales, al hacer una inspección, consideró que dicho espacio donde se congregaban cerca de 110 personas, incluyendo hombres, mujeres y niños, no era propicio para celebrar cultos religiosos por estar a la intemperie (porque eran

---

<sup>59</sup> *Los presidentes de México ante la Nación. Informes, manifiestos y documentos de 1821 a 1966*, Luis González (recop.), México, editado por la XLVI Legislatura de la Cámara de Diputados, tomo V, 1966, p. 682.

<sup>60</sup> Enrique Krauze, et. al., *Historia de la Revolución Mexicana, 1924-1928. La reconstrucción económica*, México, El Colegio de México, 2001, p. 275.

unas caballerizas). Así que a los encargados concedió seis meses para establecerse en un lugar adecuado o suspender las reuniones de manera definitiva.<sup>61</sup>

Antes de esa advertencia, David Ruesga previo a junio de 1925 había enterado al Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación —instancia federal encargada de vigilar y ordenar al interior de las municipalidades que conformaban la Ciudad de México que se cumpliera en todo lo dictaminado por el Ejecutivo— que se realizaban cultos en la casa particular número 19 de la Plaza de la Concepción, Tepiquehuca, y pedía permiso para seguir allí. En una carta que redactó el día 27 de ese mismo mes, su petición quedó sin contestación alguna.<sup>62</sup>

Ante esa condición, los miembros y pastor de “La[s] Asamblea[s] de Dios” escriben a la misma autoridad en julio recordándole su indiferencia. En el escrito se argumenta que los firmantes son de “la clase humilde laborante [*sic*]” y no cuentan con recursos para comprar una propiedad y levantar un templo. Así que piden a Gobernación “ateniéndonos a su reconocida liberalidad” el templo abandonado de Santiago Tlatelolco o el ubicado en la colonia Valle Gómez, argumentando que “éste templo tiene 9 años de abandono y se encuentra por este mismo abandono en un estado desastroso”. Si se les concedía adquirir alguna de ambas construcciones, propiedad de la nación, la acondicionarían de acuerdo a las disposiciones de salubridad, ya que según Ruesga:

[...]nuestro mayor anhelo es tener un hogar honesto y limpio, y ser en verdad ciudadanos que honrremos [*sic*] al País; pues estamos persuadidos de la verdad que encierran las palabras escritas en los Proverbios de Salomón que dicen: “La justicia engrandece a las Naciones: Mas el pecado es afrenta de las Naciones.” Prov 14:34 y no solo esto, sino que nuestro deceso [*sic*] es agrandar a Dios siendo sujetos a nuestras Leyes y sumisos a nuestras Autoridades [...]<sup>63</sup>

Por carecer de fondos económicos, la petición fue negada el 18 de julio de ese mismo año.<sup>64</sup>

No obstante, cuando los Ruesga Ávila y Anna Sanders estaban en Tepito, los Anderson les visitaron y la esposa de Axel dijo:

---

<sup>61</sup> Ruesga, *Ibidem*.

<sup>62</sup> “Carta de David Genaro Ruesga al C. Secretario de Estado y del Despacho de Gobierno para dejar Tepiquehuca e irse a la Calzada de Guadalupe”, fechada el 4 mayo 1927; AGN/ DGG.

<sup>63</sup> *Carta de miembros de la iglesia La Asamblea de Dios al C. Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación*, 7 julio 1925, mecanografiada, APMG. Los firmantes fueron 101 congregantes.

<sup>64</sup> *Carta de David Genaro Ruesga al C. Secretario de Estado...*, AGN/ DGG.

—Esto sí parece una misión Evangélica ¿Cuándo vamos nosotros a tener algo así?—, y añadió:

—Pronto vamos a adquirir unos lotes en la Calle de Santander” por la Calzada de los Misterios, en la municipalidad de Guadalupe Hidalgo.<sup>65</sup>

Como eran varios terrenos en venta, Axel le comentó a David que viera la posibilidad de adquirir uno a través de la Compañía Mexicana de Terrenos y construir un templo. Por el momento, a falta de economía, no fue posible. Pero ante la presión por tener un lugar y evitar más amonestaciones, en un acuerdo conjunto los miembros de la misión comisionaron a Ana Sanders “para que en un viaje misionero presentara la necesidad de la Obra en México.”<sup>66</sup>

Poco se sabe del itinerario recorrido por Sanders en la recolección de dinero, pero como representante oficial de la CLAD en México pudo llegar a Texas y compartir allí con los asambleístas la necesidad. En una carta que le escribe a Ruesga, Sanders le comentó que primero tuvo que orar para escribir al Concilio y tanto las autoridades como las iglesias adheridas a él, dieran no conforme “a sus reglas”. Tal parece ser que en principio no quisieron apoyar mucho, pero ante su insistencia, los asambleístas fueron “suavizados a mas humildes”. Como muestra le dieron todo el dinero ahorrado en el Banco y quedaron en mandar más, ya fuera por medio de ella o haciéndolo llegar directamente a David.<sup>67</sup>

Anna Sanders ya tenía conocimiento sobre la propiedad que se quería adquirir en el municipio de Guadalupe Hidalgo porque de esa primera colecta envió cinco dólares, parte de su dinero personal y parte de lo del Banco, con el objetivo de poner un techo provisional de madera en “La Conchita” y para Raquel, quien sería la compradora oficial del lote.<sup>68</sup> Finalmente gracias al dinero recabado y a las ofrendas de creyentes mexicanos, el 28 de febrero de 1926 se logró comprar un terreno en La Calzada de Guadalupe, Núm. 164 bis

---

<sup>65</sup> *Boletín dominical*, Núm. 4, 28 enero 1996. Otra fuente dice que “en el periódico vimos un anuncio de la venta de un terreno que estaba situado en la Calzada de la Villa 184” en, “La historia de una misionera ilustre: Anna Sanders, contada por la hermana Juanita Medellín de Hernández, la Rev. Juan Peck para Gavillas Doradas” en, *Gavillas Doradas*. Fotocopias facilitadas a la autora por Ricardo Hernández, biógrafo de Anna Sanders. Cfr. ambas fuentes.

<sup>66</sup> Ruesga “Nació en un pesebre” en, *Ibidem*

<sup>67</sup> *Carta de Anna Sanders a David Ruesga*, manuscrita, s. f. APMG

<sup>68</sup> *Ibidem*. En este escrito Sanders no entra en detalles, sólo comenta casi al final: “[...] ahora hay \$ 5 de este cheque [sic] que son mi propio dinero y quiero que le de a Raquel mi querida hija [espiritual] que no ha recibido nada por tanto tiempo.”

con un valor de \$15,000.00<sup>69</sup> para construir el templo de “La Fe”, casi frente al que habían adquirido los Anderson, también para levantar una iglesia.

A inicios de ese año de 1926, ante una supuesta declaración en *El Universal* del entonces Arzobispo de México, Monseñor Mora del Río, en la que se decía que la Iglesia Católica no acataría los artículos constitucionales en materia religiosa, Calles giró órdenes a todos los gobernadores de los estados para aplicar dichas leyes. Cuando se aclaró que tal postura había sido expresada en 1917, Mora del Río consintió en que siguiera circulando la noticia.<sup>70</sup> Como respuesta federal, en febrero, el gobierno callista hizo clausurar conventos, escuelas y expulsar a religiosos católicos extranjeros. La puesta en marcha de estas iniciativas en todo el territorio nacional se dio a conocer a partir del 24 de junio como la Ley Calles.

Esa disposición inmediatamente causó controversia y reacción entre los jerarcas católicos mexicanos, tanto en conciliadores como en los de posición intransigente<sup>71</sup>, quienes el 25 de julio en una carta colectiva, dieron a conocer su punto de vista al respecto ordenando a los creyentes católicos de todo el país que: “Desde el día treinta y uno de julio del presente año, hasta que dispongamos de otra cosa, se suspenda en todos los templos de la República, el culto público que exija la intervención del sacerdote.”<sup>72</sup> La Ley Calles se puso en rigor en todo el territorio nacional el 31 de julio, bajo la consigna de que sólo había dos formas de negociar: exponiendo la Congreso de la Unión razones de peso para no aplicarla, o las armas.

---

<sup>69</sup> *Boletín Dominical*, núm. 6, 11 de febrero de 1996.

<sup>70</sup> Dulles, *op. cit.*, pp.274-275

<sup>71</sup> La intransigencia a la que nos referimos tiene que ver con la posición que asumió gran parte de la jerarquía católica en México al considerar los gobiernos mencionados resultado de los “errores de la modernidad y sus ideologías” (democracia, secularización, individualismo, revolución). Por tal motivo se vio en ellos al enemigo y éstos vieron en la Iglesia, también, a su enemiga. Para ampliar más la información sobre el término aquí referido, véase Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE)- El Colegio Mexiquense, 1992, p. 23. Sobre el conflicto entre Estado revolucionario- Iglesia católica intransigente hay varias obras. Para efecto de referencia véase Jean Meyer, “Una historia política de la Religión en el México contemporáneo” en, *Historia Mexicana*, vol. XLII, enero-marzo, núm. 3, 1993, El Colegio de México, pp. 719-720.

<sup>72</sup> “Carta pastoral Colectiva del Episcopado Mexicano decretando la suspensión del culto público en toda la Nación”, julio 1926, citada en, José Miguel Romero de Solís, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1990)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Católica (IMDOSOC), 1994, p. 304.

Como el camino legal se cerraba a los jerarcas, quienes no estaban dispuestos a ser “esclavos de un Estado tiránico”<sup>73</sup>, católicos laicos organizaron la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa y con el objetivo de ejercer presión, los boicots en Colima, Jalisco y otros Estados fueron su forma de expresar su descontento. Resultado de ello fue que “con una penetrante propaganda logró reunir dos millones de adhesiones para solicitar del Congreso de la Unión la revocación de las leyes y, en particular, de la ley Calles”.<sup>74</sup> Por el momento no hubo respuesta legal. Los católicos que se vieron afectados por el cierre de sus templos decidieron tomar las armas, organizarse en guerrillas y a partir de 1927 iniciar un alzamiento armado contra el gobierno callista. Sus puntos de acción fueron Michoacán, Colima, Jalisco, Nayarit, Aguascalientes y Guanajuato, principalmente. Así inicio la Guerra Cristera.

Antes de estallar el conflicto entre la jerarquía y el pueblo católico con el gobierno callista, los pentecostales asambleístas estaban conscientes de lo que se les venía con esas leyes. Su aplicación no era sólo al clero y bienes católicos, sino a todas las propiedades y ministros de las otras confesiones religiosas, aún cuando Calles declarará:

[...]hay que decir que los casos de violaciones a la Ley por ciudadanos americanos a este respecto son menos numerosos que de los nacionales de otros países, porque casi sin excepción los ministros americanos de las iglesias confesionales no católicas se ajustan mientras residen en México a lo que la Ley ordena y no son por lo mismo molestados, logrando el desarrollo y la prosperidad de su iglesias por la obra de ministros mexicanos, viviendo tranquilamente y respetados entre nosotros con sólo no ejercer actos de culto.<sup>75</sup>

En el caso de la CLAD esa declaración se aplicaba de manera parcial. De las veinticinco misiones que había en todo territorio nacional, sólo cuatro tenían un templo registrado a nivel local en donde congregarse<sup>76</sup>, otras estaban definiendo su planes de construcción y en la mayoría de ellas se encontraban representantes extranjeros en calidad de misioneros —y quizá ocupaban de vez en cuando el púlpito para predicar— y maestros —enseñando sobre la fe pentecostal tanto a los futuros pastores como a los nuevos conversos—. Tal situación obligo a ministros mexicanos y extranjeros de la CLAD a realizar una reunión oficial<sup>77</sup> entre

---

<sup>73</sup>*Ibidem*, p. 305.

<sup>74</sup>*Ibidem*.

<sup>75</sup> *Los presidentes de México ante la Nación...*, p. 688.

<sup>76</sup> Jeter de Walker, *Ibidem.*, p. 21.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 23.

junio o julio para establecer en lo sucesivo su situación financiera, de construcción de templos y representación oficial del liderazgo nacional.

Según Luisa Jeter de Walter, historiadora de Las Asambleas de Dios, dice que “estuvieron 18 pastores, más los delegados [de la CLAD], varios funcionarios de los Estados Unidos y un pastor de El Salvador”, sin dar sus nombres.<sup>78</sup> En ese evento, de capital importancia fue la discusión referente a los templos porque, pese a se “había conseguido una extensión del plazo para hacer las construcciones, faltaban fondos para hacerlo. Las ofrendas del exterior no eran suficientes ni serían la solución para la extensión continua.”<sup>79</sup> Después de haber negociado, los acuerdos a los que se llegaron fueron: “1) Cada pastor contribuyera la sexta parte de las entradas de la iglesia [congregación local] a un fondo para construir templos y casas pastorales; 2) después de tener su templo y casa pastoral, la iglesia se sostuviera así misma.”<sup>80</sup>

Esto quiere decir que la mayoría de dinero provenía del extranjero, como lo estaba demostrando el caso de “La Conchita”. Había llegado el momento de que los mexicanos generaran sus propios fondos con mínimo apoyo foráneo y que los pastores locales se dedicaran de tiempo completo a las labores religiosas, dejando, si era necesario, sus actividades seculares. De allí la formación del Comité de Construcción, con el objetivo de que cada iglesia local destinara parte de su economía a suplir sus propias necesidades, incluyendo el sueldo del pastor por el sistema de diezmos (el congregante debía depositar el 10% de su ganancia en la recolección de ofrendas, bajo la advertencia de que era diezmo. Si no había dinero, se podía dar en especie la primicia de su cosecha, cría de animales, etc.).

Asimismo el Presbiterio Ejecutivo del Concilio, con apoyo de Ball, creyó necesario dividir geográficamente México en dos grandes sectores: Distrito sur de Texas y norte de México a cargo de Rodolfo Orozco, y Distrito centro y sur de la República bajo autoridad de David Ruesga. También ambos pastores fueron comisionados de representar al Presbiterio Ejecutivo en la República Mexicana; Ruesga fungía como presidente ejecutivo y Orozco era el secretario ejecutivo.

---

<sup>78</sup> *Ibidem*. En particular, no he encontrado otra fuente que corrobore ese evento y quienes asistieron, por lo que sólo me limité a mencionar los acuerdos en materia de construcción.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

¿Cuál habrá sido el propósito del Presbiterio Ejecutivo norteamericano al coordinar la obra assembleísta en dos secciones territoriales al parecer equitativas? Después de la experiencia que la CLAD tuvo con Francisco Olazábal años anteriores, era lógico evitar la concentración del “poder ministerial” de todo el trabajo realizado en una sola persona y que en determinado momento, bajo algún pretexto, desconociera el gobierno y autoridad del Concilio provocando así, una ruptura. Otro aspecto de suma importancia fue que ambos directores de Distrito tenían antecedentes a su favor: su conversión se dio durante su estancia en EE UU y en poco tiempo habían dado muestras de su compromiso con la fe pentecostal siendo instruidos, tanto en seminarios bíblicos vinculados con el Concilio, como de manera personal. Ello les dio credibilidad ante el Presbiterio Ejecutivo del Concilio y por supuesto, ante la grey que pastoreaban. Además estos personajes eran claves para los misioneros que querían hacer una estancia en México apoyando en calidad de maestros o consejeros espirituales a las misiones pentecostales que estaban en plena efervescencia.

Aquí se debe aclarar que ese nombramiento a dos ministros mexicanos, sólo era reconocido a nivel interno; es decir entre su ambiente confesional pero no ante las autoridades gubernamentales. ¿Cómo cumplir con las disposiciones en materia religiosa emanadas del gobierno mexicano, cuando todavía no se tenía una representación oficial de ministros nacionales ante el Gobierno, ni un templo sede en la Ciudad de México dedicado al culto pentecostal y registrado como bien inmueble de la nación?; ¿Qué papel tendrían de ahora en adelante los assembleístas extranjeros?; ¿Se les reconocería como ministros religiosos, misioneros, predicadores?

Sin perder tiempo, en agosto de ese 1926 los miembros del Distrito centro y sur de la República, con presencia de Henry C. Ball, decidieron hacer dos reuniones casi paralelas en reconocimiento de la labor de los diáconos —personajes que habían desarrollado un buen trabajo de predicación y apoyo “espiritual” al interior de su congregación— en “La Conchita”. La primera fue el 18 de abril en un culto de avivamiento. Allí fueron elegidos y aprobados por voto de los congregantes, diáconos Rubén Medina, Daniel Gómez y León Ávila; asimismo a Raquel Ávila de Ruesga y a Juana Medellín se les reconoció diaconizas. Oficiaron el acto en calidad de autoridades extranjeras Henry C. Ball, el matrimonio inglés Blaisdell y Anna Sanders; por parte de los nacionales estuvieron David Ruesga y Cruz

Arenas.<sup>81</sup> El 30 de mayo en un segundo servicio especial Juan Frías, Samuel Gómez, Agustín Hernández, Sara Díaz y Maximina Fernández fueron reconocidos diáconos y diaconizas por Ruesga, los Blaisdell y Arenas.<sup>82</sup>

Ambos actos tuvieron un doble efecto. Por un lado, que las autoridades extranjeras de la CLAD se percataran que el trabajo de predicación, oración y visitación desarrollado en dicho Distrito estaba dando resultados satisfactorios sin apoyo directo de sus correligionarios del norte del país. Tan era así que nueve conversos miembros de “La Conchita” ya habían ascendido al diaconado y otros más estaban en espera. Por el otro, ese nombramiento de diáconos locales tuvo de fondo evitar problemas con el gobierno federal y municipal.

Al expedirles credenciales con los sellos oficiales y firmas de los representantes del Presbiterio Ejecutivo de la CLAD en México, esos mexicanos al ser cuestionados por alguna autoridad municipal, estatal, federal o de cualquier otra índole en sus labores de predicación itinerante, tranquilamente podrían justificar sus actividades argumentando que, en ejercicio de su “profesión espiritual”, acataban el artículo 5º constitucional. También esa licencia, que debían renovar anualmente a partir de su nombramiento, les diferenciaba de otros ministros e Iglesias evangélicas. No en vano en 1928, cuando algunas personas se hacían pasar por predicadores pentecostales afiliados a la CLAD, Ruesga celoso de su trabajo y su gente escribió a Gobernación: “[...] nuestros ministros quienes están ministrando la palabra de Dios después de haber sido debidamente ordenados y preparados, los que siempre llevan una credencial que les acredita su unidad a nuestra iglesia [...]”.<sup>83</sup> Con ello daba a entender que las actividades religiosas, tanto privadas como públicas, estaban en total orden con las condiciones legales y que él estaba al tanto de todo lo acontecido.

La reunión referida por Jeter de Walter y los cultos efectuados en “La Conchita”, fueron de carácter extraordinario, y estimulados por las condiciones políticas del país; es decir, fuera de la forma de proceder de la CLAD en cuanto al proceso de delegar cargos y responsabilidades. Todas las disposiciones de las Asambleas de Dios con respecto a su distrito latinoamericano, del cual formaba parte México, emanaban de Springfield. Así que

---

<sup>81</sup> Acta núm. 2, *Registro de actas, acuerdos, nombramientos y ordenaciones, en el seno de la Iglesia “Asambleas de Dios”, agosto de 1926, México, D. F.*

<sup>82</sup> Acta núm. 3, *Ibidem.*

<sup>83</sup> *Carta de David Ruesga al Jefe del Departamento de Gobernación para aclarar la representación de ministros ordenados de las Asambleas de Dios*, serie citada del AGN/ DGG

todo aquél que quisiera ordenarse o afiliarse, tenía que ir allá o al lugar donde se determinara la realización de algún evento importante.

Sin duda alguna, la convención anual era el acontecimiento más esperado. Por dos o tres días, los asambleístas latinoamericanos y extranjeros estrechaban lazos fraternales en los cultos de “avivamiento” y en alguna de sus actividades, las máximas autoridades del Concilio General y sus representantes en otros países, informaban y ponían al corriente de todo lo acontecido en sus respectivas zonas de trabajo a los asistentes en una plenaria. Éstos a su vez, si era necesario, tomaban parte en alguna decisión que afectara la organización, constitución, estructura o doctrina asambleísta a través del voto individual, y al regresar a sus respectivos lugares, comentaban a sus iglesias locales lo sucedido.

Era entonces en las convenciones anuales donde se determinaban todos los asuntos concernientes al funcionamiento y desarrollo de la fe y práctica pentecostal asambleísta. También era el espacio en el cual se delegaban responsabilidades ministeriales a miembros de la organización, quienes desde el momento de su nombramiento, debían realizar su trabajo pastoral, de predicación o misionero bajo supervisión y aprobación de la CLAD.

Siendo así, las reuniones efectuadas en territorio mexicano en todo el año de 1926 no fueron convenciones, puesto que sólo se trataron asuntos relevantes entre los directivos nacionales y extranjeros, más no entre toda la grey pentecostal asambleísta —convertos, diáconos, observadores—. Eso sí, los cultos del 18 de abril y 30 de mayo en “La Conchita” fueron un preámbulo que dio paso a otro acto más delicado.

Dado que las pugnas entre los católicos y el gobierno callista se intensificaban en una guerra civil, y el rigor de la Ley Calles se hacía sentir en toda la República, los pentecostales asambleístas de la Cd. de México se vieron obligados a realizar una Junta Ministerial (reunión extraordinaria) sin contar con la presencia de Ball y Anna Sanders el 2 de agosto de ese 1926. Esa Junta autodenominada “del Distrito centro y sur de México”, tuvo por objetivo reunir a los personajes más involucrados en esa demarcación para que entre todos definieran oficialmente las bases y sustento de su esfuerzo realizado hasta ese momento con relación a las Asambleas de Dios. Los miembros fueron David Ruesga, George E. Blaisdell y su esposa Francisca, Daniel Gómez, Rubén Medina, León Águila, Cruz Arenas, Samuel Gómez, Juan Frías y Agustín Hernández, Raquel de Ruesga, Juana Medellín, Sara Díaz y Maximina Fernández. Como se podrá apreciar, eran los miembros

más activos y algunos de ellos, recién integrados a las labores ministeriales. En esta reunión se acordaron diez principios:

1. Se reconoció a Anna Sanders como misionera de las Asambleas de Dios y fundadora de “esta Iglesia, por el tiempo que enbistió [sic] como “Misión”;

2. todos los miembros que integraban la misión pasaban a formar parte oficialmente de las Asambleas de Dios;

3. David Genaro Ruesga es reconocido como pastor con la responsabilidad de “velar por el crecimiento espiritual y material” de la mencionada iglesia;

4. la iglesia y sus ministros deberían ser desde ese momento “siempre sumisos en todo a las leyes que emana del Supremo Gobierno, como lo ordena la Santa Palabra de Dios”;

5. mantener “completa unidad con las Iglesias de las “Asambleas de Dios” unidas en un sólo movimiento denominado “Convención Latinoamericana de dichas asambleas, y por lo consiguiente con nuestros hermanos de habla inglesa y otros idiomas representados por el “Concilio General”, cuyas oficinas están en Springfield, Mo. E. U. A., aceptando los estatutos que rigen a dicha Iglesia”;

6. llevar el registro de ofrendas y actividades de la Iglesia “para el buen orden y gobierno de la misma”;

7. recomendaron tener una conferencia anual “para tratar nuestros asuntos de negocios, bajo la dirección del Director de Distrito, los misioneros que se encuentren en el citado Distrito y a ser posible, con la presencia de nuestro hermano el Superintendente de la Obra Latino Americana [Henry C. Ball]”;

8. se formaron dos áreas de “esfuerzo cristiano”: uno de hombres, *Embajadores de Cristo*, y *Dorcas*, para las mujeres;

9. los integrantes de cada esfuerzo serán nombrados “por rigurosa votación” en cada reunión de Distrito [es decir, en cada Conferencia Anual];

10. se reconoció como misiones dependientes de la Iglesia las establecidas en Puebla, Santa Anna Chautempan en el Estado de México, Tlaxcala, y en San Lorenzo Achiotepic estado de Hidalgo y las establecidas en el D. F.<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> “Acta núm. 1”, *op. cit.*

Los nombramientos que venían dándose a lo largo de 1926 y que culminaron con estos diez acuerdos de la reunión de agosto, instauraron, en gran parte, las formas de la organización de la misión —que a partir de ese momento la ascendían a Iglesia local—, de su quehacer evangelizador en expansión, de la autoridad y límites tanto del liderazgo nacional como del extranjero, de la planeación de actividades, y la rendición de cuentas de cada labor a desarrollar. El propósito, sin lugar a dudas, fue tener un control interno, evitar problemas entre sí y ante todo, establecer una coherencia con los lineamientos políticos federales en materia religiosa y con la política de unidad del Concilio General. Al determinar todos estos puntos, los assembleístas de “la Ciudad de los Palacios” quisieron dar un carácter nacional a las Asambleas de Dios y en especial a su Distrito.

¿Por qué en esa Junta Ministerial no se consideró el Distrito que presidía Orozco, siendo que también se vería afectado por la Ley Calles? Si Orozco y Ruesga eran los representantes ejecutivos de la CLAD en la República Mexicana ¿por qué no establecieron los acuerdos juntos en virtud del trabajo y la experiencia de ambos Distritos?

Por su posición geográfica y por los trámites que eran más fáciles realizarlos ante los cónsules en la frontera, los assembleístas mexicanos de Coahuila, Sonora y Monterrey estaban en mayor comunicación con ministros y congregaciones de habla hispana en el sur de los EE UU que con los del centro. Esto era porque la presencia inicial de la CLAD había sido fuerte en el norte y quizá, por tal motivo, lo que pasara en el Distrito del centro y sur de la República bajo supervisión de Ruesga, tenía que enfrentar el nuevo orden de cosas bajo cierta autonomía. Sin duda alguna, ese aparente desapego traería más adelante repercusiones no favorables para la Convención, aunque de momento no se percibieron.

#### **d) Conversos en suelo mexicano y los primeros resultados**

Quizás por haber nacido entre negros y mujeres, o por haber llegado de mano de inmigrantes, el pentecostalismo echó raíces en medio de los desesperanzados y desposeídos. No fue una opción misionera artificial sino una simple realidad existencial. No optaron por ser pobres: eran pobres. Desde esta condición de vida millones encontraron un camino para articular su fe y sus esperanzas. ¿Por qué en y a través del pentecostalismo? La respuesta es compleja. *Raíces teológicas del Pentecostalismo.*<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> Prefacio de Norberto Saracco al libro de Donal W. Dayton, *Raíces teológicas del Pentecostalismo*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Nueva Creación, traducción Elsa R. de Powell, 1996, p. VIII.

Es un privilegio ser o haber sido añadido a la Iglesia de Dios que es en Cristo Jesús. Ninguno puede serlo sino se arrepiente, y le sean perdonados sus pecados, y tenga la experiencia de ser una nueva criatura.  
*Luz y Restauración, 1934*<sup>86</sup>

En líneas atrás se ha hecho un recuento de los personajes más importantes que implantaron el pentecostalismo en México. Los extranjeros, representantes de alguna organización o Iglesia de corte misionero, en general tuvieron un patrón en común: una visión; los mexicanos, convertidos en los EE UU, al pasar por una “experiencia sobrenatural”, se hicieron portadores voluntarios de su fe entre sus compatriotas. Ambos casos, ya fuese por un “llamado divino” —tal es el caso de Sanders y Anderson— o por una inquietud personal —Romanita Carvajal, Modesto Escobedo, el matrimonio Ruesga Ávila—, marcaron una primera generación de conversos pentecostales que hicieron todo lo posible por hacerse escuchar en la sociedad mexicana. Su discurso religioso de transmisión oral, sustentado en la experiencia personal de conversión, fue el medio por el cual iniciaron su trabajo de predicación. De ese testimonio de cambio de vida, éstos pentecostales pudieron ganar adeptos de trasfondos religiosos, ideológicos, económicos y sociales muy diferentes.

Aquí es importante señalar que algunos de los primeros conversos en suelo mexicano fueron familiares de los ex migrantes y vecinos de misioneros; éstos, bajo el oficio de vendedores de biblias o por cuestiones administrativas, buscaron la oportunidad para acercarse al público mexicano, sin limitarse a una clase social específica. De hecho comenzaron a trabajar en rancherías, lugares de creciente urbanización y zonas rurales.

Ya se menciona el caso de Romanita de Carvajal y la forma en que sus parientes se convirtieron mediante la persuasión y el testimonio personal. Ese caso no fue único. Otro claro ejemplo fue el de María Águila de Rosales cuñada de David Ruesga, quien en sus memorias escribió:

En la ciudad de México el día 9 de mayo de 1921, escuché el mensaje del evangelio de Nuestro Señor Jesucristo por labios de nuestros hermanos. El Rev. David G. Ruesga y su esposa la hermana Raquel Águila de Ruesga quienes procedían del país del Norte con el propósito de anunciar el evangelio de Jesucristo en esta ciudad. *Ese mismo día de su llegada a mi casa me explicaron el*

---

<sup>86</sup> “El creyente añadido a la Iglesia”, en *Expositor Bíblico Independiente, suplemento de Luz y Restauración*, año VII, núm. 1, enero de 1934, p.3.

*plan de Salvación, y ese mismo día recibí a Jesucristo como mi salvador personal.*<sup>87</sup>

En toda la década de 1920 el panorama político, social y económico de México cambio paulatinamente permitiendo “[...] una sociedad restaurada, que había pospuesto impulsos y demandas fundamentales de la guerra social que la había sacudido”<sup>88</sup>. No obstante y a pesar de ese reacomodo social “la autoridad del caudillo, la fuerza militar, la necesidad de la legalidad constitucional, el legado revolucionario, las fuerzas populares desatadas durante la revolución, la miseria del pueblo, eran partes del rompecabezas de la realidad nacional”<sup>89</sup>. Ante tales condiciones, quizá uno de los resultados sociales mas inmediatos fue la integración de mexicanos en diferentes espacios de acción y labor social, y por supuesto, su diversificación.

Según el perfil laboral de la sociedad posrevolucionaria, trabajaban sólo 324 de cada mil mexicanos [...]y de ellos 224 en el campo [...], 40 de cada mil en la industria, 19 en el comercio y las finanzas, 10 en los servicios, 5 en transporte y comunicaciones, 4 en el gobierno y 3 en la minería, particularmente en el petróleo [...] Otra tajada sustancial del pastel, 330 de cada mil mexicanos, era en 1921 de amas de casa [...] y 331 de cada mil eran menores de edad [...]. Visto en su conjunto, podría decirse entonces que una quinta parte de la población mexicana de 1921 se dedicaba a las faenas del campo, una tercera parte al hogar y el trabajo doméstico, otra tercer parte a la tarea de crecer y el sobrante, en porciones mínimas repartidas por orden descendiente, a la industria, el comercio las finanzas, los servicios, las comunicaciones, el gobierno y la minería.<sup>90</sup>

A esa diversificación social por cuestiones laborales, se le debe agregar que los constantes enfrentamientos entre los gobiernos revolucionarios con la Iglesia católica, que finalmente culminaron con la Cristiada, tuvieron efectos en las prácticas religiosas de la sociedad mexicana. Esas pugnas abrieron el espacio social y religioso que sería aprovechado, bajo la sombra de la libertad de conciencia incluyendo la libertad de religión, por otras alternativas

---

<sup>87</sup> “Un testimonio de grande valor para todo nuestro movimiento” (Testimonio de conversión de María Águila de Rosales) en, *El Camino a la Vida*, revista bimestral, Época III, año 8, mayo-junio de 1971, núm. 55, p.12. Las cursivas son mías.

<sup>88</sup> Héctor Aguilar Camín y Lorenzo Meyer, *A la sombra de la Revolución Mexicana*, México, Cal y Arena, 1989, p. 88.

<sup>89</sup> Tzvi Mendyn, *El minimato presidencial: historia política del Maximato (1928-1935)*, México, Era, Colección Problemas de México, 1998, pp. 13-14.

<sup>90</sup> Aguilar Camín, *op. cit.*, pp. 91-92.

religiosas con diferentes discursos de alimentar la fe. El pentecostalismo fue una de las ofertas religiosas que al calor de la lucha social e ideológica, fue ofreciendo explicaciones no sólo materiales de los cambios suscitados a raíz de la Revolución, sino también una vía interna emotiva para sobrellevarlos hasta que llegaran tiempos mejores.

En tal contexto, fueron las nacientes congregaciones pentecostales diseminadas por gran parte del territorio norte y centro del país, tanto en zonas urbanas como rurales, donde personas encontraron una “respuesta a las demandas de la sociedad que exige reclamos sociales de expresión, de participación, de identificación. Por ello la organización religiosa es su vehículo social ante una realidad que no resuelve su vida cotidiana.”<sup>91</sup> En este sentido Juan Sepúlveda menciona:

El problema no es la falta de reglas y metas que orienten la vida de la gente, sino el hecho de que las que son propuestas por la sociedad son inalcanzables [sólo por mencionar la tardanza del reparto agrario] para buena parte de la población. De ahí surge un sentimiento de frustración muy fuerte, la sensación de perderse por la incapacidad de construir un proyecto de vida como aquel que la sociedad prescribe [por ejemplo, el buen ciudadano responsable que debía aplaudir y apoyar todas las propuestas del gobierno revolucionario]. Por lo tanto se trata de una crisis de sentido. En este contexto, la experiencia pentecostal se presenta como la oportunidad de una biografía vivible, con un sentido posible para la vida, radicalmente distinto de aquel que la sociedad propone.<sup>92</sup>

De tal forma que la movilidad social por motivos de trabajo –y aquí se debe de tomar en cuenta que un factor determinante fue la migración rural a la sociedad urbana y el regreso de “braseros” a sus respectivos lugares de origen o a las ciudades– y mejorías de calidad de vida personal y familiar –el inicio de la formación de la clase media, el reclamo y solución de demandas–, permitió a los conversos pentecostales insertarse en esos espacios laborales y formas de organización colectiva.

Entre éstos se encontraban comerciantes, electricistas, policías, carpinteros, hojalateros, obreros, campesinos, amas de casas en una edad promedio de 20 a 42 años –así lo muestran las actas a Gobernación cuando se hacía un reporte del mobiliario de la iglesia

---

<sup>91</sup>Rodolfo Casillas, “Una nueva aurora para las utopías religiosas: líneas de análisis de sus contenidos sociales” en, *Frontera Norte*, vol. 1, enero-junio de 1989, p. 192.

<sup>92</sup>Juan Sepúlveda, “Un puerto para los náufragos de la modernidad. Los motivos del crecimiento del movimiento pentecostal”, en *Evangélicos en América Latina*, Quito Ecuador, Editorial Abya Yala, Colección Iglesias, pueblos y culturas, núm. 37-38, abril-septiembre, 1995, pp.56-57.

y los testigos daban testimonio de ello, así mismo las fotografías de la época—, los que se daban a la tarea de crecer (niños), y hasta ex amantes de lo ajeno.

Un caso muy peculiar, en lo último, fue Agustín Hernández, miembro de la Banda del Automóvil Gris. Esta banda fue muy conocida y temida en la Ciudad de México a mediados de 1910 y 1920 porque sus miembros, cerca de ocho hombres, se vestían como soldados carrancistas, tocaban a casas residenciales y al engañar a los dueños con una presunta orden de aprensión o de cateo, entraban, tomaban rehenes y vaciaban la casa. Por su organización y “facha” de militares, era difícil dar con ellos en conjunto.

Agustín llegó a conocer del evangelio porque tenía la intención de matar a David Ruesga durante un culto, bajo argumento de que por las palabras de ese hombre, algunos de sus conocidos dejaban de “echarle aguas”. Al estar allí, y escuchar una de las predicaciones, fue impactado de tal manera que dejó el arma y decidió convertirse. Poco a poco Hernández se fue integrando, primero como diacono y después como predicador itinerante en Puebla y otras colonias del D. F. hasta llegar a ser el primer profesor de escuela dominical en lo que sería el templo Bethesda en Azcapotzalco.<sup>93</sup> Su testimonio de vida sirvió de aliciente para que “criminales, ladrones y viciosos [fueran] rescatados de sus vicios, y malas costumbres.”<sup>94</sup> Al ver resultados positivos de ese trabajo de predicación en julio de 1926, Ruesga en una de sus cartas dirigidas al C. Secretario de Estado y Despacho de Gobernación reiteraba con orgullo:

[...] siendo mi misión trabajar por la evangelización y moralización [*sic*] del pueblo humilde Mexicano y rescatarlos de sus vicios y malas costumbres, llevándoles en verdad al Evangelio de Cristo que tiene poder para regenerar y transformar el [al] hombre.

Con éste fin he estado trabajando por varios años entre la gente más perdida de esta Ciudad, como lo son los criminales, ladrones y viciosos de la colonia de la Bolsa y el Rastro. Habiendo logrado con el poder del Evangelio de Cristo, ver regenerados y formando una congregación de mas de 350 personas a las cuales estoy pastoreando.<sup>95</sup>

Esta propuesta de regeneración atrajo en especial a las mujeres. Más de una eran viudas, otras tenían esposos alcohólicos, golpeadores o mujeriegos y unas cuantas mas eran madres solteras que necesitaban desahogar sus penas y encontrar una solución a sus problemas

---

<sup>93</sup> *Boletín dominical*, núm. 5, 4 de febrero de 1996.

<sup>94</sup> *Carta de David Genaro Ruesga a Gobernación...*, AGN/ DGG.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

domésticos. Al involucrarse en el pentecostalismo, encontraron no sólo una forma de canalizar sus esperanzas de cambio, sino también una oportunidad de reconocimiento social, aunque fuera en el ámbito religioso.<sup>96</sup> Tal situación nos lleva a entender porqué las diaconizas en estos primeros momentos de expansión pentecostal, desempeñaron la función, más que nada, de consejeras espirituales sugiriendo a otras mujeres cómo resolver sus problemas según “la voluntad de Dios”. Sin duda alguna, las mujeres jugarían un papel muy importante con su participación en diferentes actividades internas y externas relacionadas con su fe en el periodo que estamos estudiando.<sup>97</sup> En el caso del Distrito centro y sur de la República Mexicana de la CLAD, por no decir de la Ciudad de México, un poco más de 42 mujeres integraban el grupo de “Dorcas” a cargo de Raquel Ruesga cuando el templo de “La Fe” estaba en construcción.

Otros conversos atendían pequeñas y medianas empresas familiares, como el caso de la familia Alcázar, dueños de una franquicia de funerarias con ese apellido en diferentes colonias del D. F. Rodolfo Alcázar era originario de Oaxaca y ya había escuchado del mensaje pentecostal en 1921, sin mostrar interés alguno. Él al igual que sus hermanos era católico. Al tener problemas con los curas del lugar porque sus hermanos se habían convertido en “aleluyas”, “fue arrojado vergonzosamente de uno de sus Templos”, no teniendo otra opción que dedicarse a beber y externar en su testimonio de conversión:

Llegue a un estado en que solo el alcohol sostenía mi vida, como una lámpara que necesita combustible; no podía comer, no podía dormir, no podía hacer nada sin el alcohol maldito. Los médicos mismos me decían: No tiene mas remedio que seguir tomando...trate de emplear el poder de mi voluntad para abandonar este vicio, pero fue imposible, era algo superior a mis fuerzas lo que me obligaba a beber. Resultado, un mes de manicomio, inútilmente por supuesto, porque esto no podía curarse.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup>Véase, por ejemplo, que éstas son algunas causas inmediatas por las cuales las mujeres adoptan una fe como el pentecostalismo. Véase Garma, “Las posiciones de liderazgo para las mujeres en las Iglesias pentecostales y en otras minorías religiosas de México”, en *Religiones y Sociedad. Expediente Los evangélicos en México*, México, Secretaría de Gobernación- Subsecretaría de Asuntos Religiosos, año 2, núm. 3, mayo-agosto de 1998, pp. 35, 38.

<sup>97</sup> Para una explicación más detallada, véase mi trabajo “Participación e identidad de las mujeres pentecostales en México, 1914-1944”, ponencia presentada en el III Coloquio Internacional de Historia de Mujeres y de Género en México 24 de septiembre, 2005, Universidad de Utah, Salt Lake City, EE UU.

<sup>98</sup>*Boletín Dominical* (Testimonio de conversión de Rodolfo Alcázar Fernández, II parte), núm. 47, 24 de noviembre de 1996.

Por invitación de uno de sus hermanos, en octubre de 1926 fue a Monterrey y ahí se convirtió, experimentó un cambio de vida, y ya no bebió más. Cuando se estableció en la Cd. de México contacto a los Ruesga Ávila para integrarse a las labores del templo de “La Fe” como diácono, entre 1929 y 1930. A partir de entonces llegó a ser íntimo de Ruesga, y le prestó su apoyo en todos los sentidos, incluyendo el económico y de transporte cuando la congregación creció en demasía y era necesario su traslado a diferentes actividades. No por nada en 1932 una propaganda católica que alertaba no solicitar los servicios de la Agencia de Inhumaciones Alcázar decía:

Dieron diez mil pesos para la erección de un templo protestante en la Calzada de la Villa y prestan sus camiones para que sean transportados los indígenas de los alrededores a dicho templo con le objeto de hacerlos apostatar. Todos los hermanos Alcázar son apostatas y fueron expulsados de Oaxaca porque el pueblo los señaló como los autores intelectuales del incendio de la Virgen del Carmen y porque se dedicaban a explotar el juego y varias casas de lenocinio.<sup>99</sup>

En este sentido es importante mencionar que la mayoría de los primeros conversos eran practicantes devotos “de hueso colorado” o católicos “a su manera”; es decir, gente oficialmente católica, apostólica y romana que cumplía con todos los ritos y sacramentos, como Soledad Ortega de Guzmán quien tenía un negocio de compra-venta de fierro y desguzadero de partes automotrices en la Calzada de Guadalupe, muy cerca al templo de “La Fe”. Sobre su testimonio de conversión, Enrique Chon Veléz comenta:

De haber sido una católica ferviente y muy allegada a una orden religiosa Dios la rescató de ese fanatismo, al visitar este lugar [templo La Fe] y ver los milagros que Dios hacía creyó firmemente que había en ese lugar un Dios vivo y verdadero. Después de su conversión fue objeto de reproches por parte de su esposo y aun recibió una golpiza por parte de sus vecinos por haber cambiado de creencia.<sup>100</sup>

Otro caso de un practicante devoto fue David Ochoa, quien en su niñez “a petición de el sacerdote de la iglesia del Salto del Agua” su madre aceptó que fuera monaguillo.<sup>101</sup> Pese a las diferencias suscitadas entre sus padres —porque su madre quería que fuera cristiano y cura, mientras su padre deseaba que el niño fuera “un letrado”, aunque comunista, y no un

---

<sup>99</sup> “Carta de los hermanos Alcázar a la Secretaria de gobernación denunciando amenazas”, 30 de agosto de 1932 en, *Rosendo y Francisco Alcázar se quejan del boicot que se pretende ejercer en contra de su sociedad/ Agencia de Inhumaciones “Alcázar”*, AGN/DGG, serie 340 de generalidades de culto religioso, expediente 2.340(29)357, Foja 22096.

<sup>100</sup> *Boletín dominical...*, núm. 9, 3 de marzo de 1996.

<sup>101</sup> Entrevista David Ochoa, Cd. de México, 23 de marzo de 2003

“cristero”— hasta la edad de doce años, Ochoa no dejó sus labores religiosas ganándose así la confianza y admiración del párroco, las monjas y la grey de la parroquia. Un día cuando su tío visitó a la familia Ochoa, dejó una Biblia “protestante” la cual de acuerdo a los consejos del párroco, era “el libro del diablo y los judíos”. Aún así la inquietud de David por saber de ese libro fue grande que en un momento, al enfermar su madre y considerar que la ayuda de “todos los santos y a la Virgen” no daban resultado, decidió “orar al Dios de los judíos”<sup>102</sup>. Al ver a su madre repuesta, no dudo en dejar su parroquia y buscar un lugar donde leer esa Biblia. Fue así como en su búsqueda, no sin golpes y reprobación de su cambio de “religión” propiciados por su padre, logró dar con un recién templecillo pentecostal y convertirse en un predicador; de su labor y vínculo con David Ruesga, nos referiremos más adelante.

Entre esos católicos “oficiales” había algunos de los que Carlos Garma llama “buscadores de experiencias religiosas”; es decir aquellas personas que pasan por diferentes creencias antes de quedarse en el pentecostalismo.<sup>103</sup> En este caso eran católicos que en ocasiones asistían a cultos espiritistas, practicaba limpias espirituales o simplemente buscaba otras alternativas religiosas, como Samuel Gómez y su familia, quien en sus memorias relato:

Conocí a la familia Ruesga en el año de 1924, fecha en que recibí, por gracia de Dios el Santo Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo. Era un domingo como a las diez de la mañana, cuando yo, en compañía de mi familia caminaba hacia el centro Espiritista que a la sazón se encontraba en la calle de Belisario Domínguez, cuando nos detuvimos a leer un rótulo que se hallaba en la puerta de la casa Núm. 78 de la calle de Constancia en que se leía el horario de los cultos, estábamos embelecidos [*sic*] leyendo, cuando vimos llegar a una señora gordita, que al vernos nos invitó a entrar a la Casa de Oración, yo creyendo que aquél era otro Centro Espiritista, le indiqué que por el momento nos dirigíamos a otro centro. Nos despedimos de aquella señora gordita en compañía de una señora extranjera [la primera era Raquel de Ruesga y la segunda Anna Sanders].<sup>104</sup>

También había protestantes denominacionales (bautistas, metodistas) como Francisco Olazábal, al cual ya se hizo referencia, y Juanita Medellín, discípula de Anna Sanders y una de las primeras conversas en suelo mexicano. Medellín desde los seis años de edad asistía a

---

<sup>102</sup>Entrevista David Ochoa.

<sup>103</sup>Garma, *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México* (tesis doctoral en Antropología), México, UAM Iztapalapa, 1999, p.168.

<sup>104</sup> *Boletín dominical...*, núm. 4, 28 enero 1996.

una iglesia bautista en San Luis Potosí. Al establecerse con su esposo Román Hernández en la Cd. de México, conoció a Axel Anderson por la compra de una Biblia —éste se dedicaba a vender biblias en los camiones urbanos—. Al conversar sobre un posible lugar en donde congregarse, Axel les habló de Ana Sanders y los cultos que realizaba. Contactaron con ella y después de darle su dirección:

[...] el próximo día a las 6 de la mañana estaba tocándonos en la puerta. Esa ha sido una mañana inolvidable para mí. Platicamos y ella [Ana Sanders] se interesó, cómo yo conocía el evangelio y desde ese instante recibí la invitación para trabajar con ella, como su ayudante. Ella me contó su testimonio [...] visitábamos los hogares constantemente y repartiendo folletos.<sup>105</sup>

Se pueden seguir citando más ejemplos de mexicanos que en su país aceptaron ser evangélicos pentecostales, pero lo que aquí interesa subrayar es el impacto de la conversión en el plano individual y social.

La mayoría de estudiosos sobre el fenómeno religioso en México y América Latina, en especial sobre protestantismos y pentecostalismo, han señalado que la conversión, además de tener un efecto palpable en la vida del individuo porque le provee de una regeneración espiritual y moral<sup>106</sup>, tiene repercusiones sociales y colectivas, ya que a través de sus comportamientos diarios el converso da testimonio que su nueva fe es efectiva para cambiar aquellas cosas con las que no se sentía a gusto, y le puede funcionar a otros. La conversión reordena la vida del individuo y le da una visión de la vida<sup>107</sup>, asimismo le da una nueva identidad religiosa.<sup>108</sup>

Una manera de explicar la conversión desde la perspectiva antropológica la ofrece Garma. Él propone que ésta es multicausal y puede ser sinónimo del término de movilidad religiosa:

---

<sup>105</sup>“La historia de una misionera ilustre: Anna Sanders, contada por la hermana Juanita Medellín de Hernández, la Rev. Juan Peck para Gavillas Doradas”. Fotocopias de revista facilitadas a la autora por Ricardo Hernández.

<sup>106</sup>Véase el Estado de la cuestión de este trabajo.

<sup>107</sup> Los conversos se reencuentran a sí mismos en la fe adoptada. Véase Patricia Fortuny y Loret de Mola, “Lo religioso, núcleo de identidad en los conversos” y Claudia Molinari M, “Protestantismo y cambio religioso en la Tarahumara: apuntes para una teoría de la conversión”, en Elio Masferrer Kan, comp., *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, Plaza y Valdez Editores- ALER, 1998, p. 126 y pp. 191-205 respectivamente.

<sup>108</sup>El tema de la identidad de los conversos de las minorías religiosas con perspectiva antropológica ha sido bien estudiado por Garma. Véase del autor “La identidad social en las minorías religiosas”, en Rodolfo Casillas R. (comp.), *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede México, 1993, pp. 91-105

[...] siendo ésta la expresión de una transformación de las creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado de parte de un individuo a partir de un contacto intenso que experimenta con manifestaciones tanto religiosas, espirituales y eclesiales diferentes y que implica modificaciones en sus experiencias y forma de vivir, cuando menos por un periodo de tiempo.<sup>109</sup>

En este último apartado se demostró que son varias las razones por las que un individuo puede adoptar una creencia religiosa distinta a la practicada o conocida; en este caso fue del catolicismo, espiritismo e Iglesias protestantes al pentecostalismo. Una causa fue porque respondió a necesidades inmediatas (trabajo, salud, deseos de dejar un “vicio” como el alcohol, deseos de seguir congregándose en un grupo evangélico) y a la búsqueda de un mejor estilo de vida con nuevos referentes de comportamiento y sociabilización. Esto fue muy notorio en el contexto de migración.

Como se mencionó a inicios de este capítulo, México enfrentaba serios problemas por los saldos de la Revolución y las condiciones de vida, trabajo y paz nacional no eran muy favorables. Bajo esta situación, los migrantes al encontrarse en un lugar diferente, sin contacto con familiares y vínculos religiosos, tales como parroquias, algunos se distanciaron del catolicismo<sup>110</sup> de forma no voluntaria, sino como parte de una nueva movilidad social y económica que les ayudó a sobrevivir en un contexto social, cultural y religioso diferente. Por esta razón —que es sólo una de las causas del por qué de la conversión—, los mexicanos migrantes conversos al pentecostalismo tuvieron que modificar sus comportamientos, mentalidad y valores culturales. Ese cambio religioso involucró lo sentimental, lo emocional al cuestionarse el sentido que se tenía estar lejos de la familia, del país de origen y de qué era lo que les sostenía en tiempos de conflicto para ir sobrellevando su realidad. Frente a esa confusión, no faltaron problemas de salud, pérdida de trabajo o vacíos existenciales. Así que al tener contacto con un mensaje religioso, como el pentecostal, en el cual expresaran sus frustraciones y encontrarán un alivio que canalizara sus problemas inmediatos, pudieron tener una concepción diferente no sólo de sus prácticas y símbolos religiosos, sino también de su vida y comportamientos cotidianos.

---

<sup>109</sup> Garma, *Buscando el Espíritu...*, p. 169.

<sup>110</sup> Gaxiola señala que hay dos posibles causas para que mexicanos en tiempos revolucionarios, al emigrar a los Estados Unidos, adoptaran otra creencia como el pentecostalismo: la pérdida del interés por el catolicismo y la pérdida de contacto con familiares y vínculos católicos. Cfr. con la obra del autor *La serpiente y la paloma... op. cit.*, p.4.

De tal manera que el cambiar de religión e integrarse a una nueva comunidad religiosa, no fue ni siquiera pensado o planeado por algunos migrantes. Basta recordar el caso de Ruesga y lo que experimento el coahuilense Cesáreo Burciaga en 1918:

¡Poco soñaba Cesáreo Burciaga al ir a Houston, Texas, para trabajar que volvería a su tierra natal transformado en evangélico, mucho menos en predicador; Dice: “Confieso que mi vida era terrible, a grado que maldecía a Dios.” Un compañero de trabajo le hablaba del evangelio, pero Cesáreo lo rechazaba. Por fin el amigo le dijo: “Mira, si vas al culto ahora, no volveré a invitarte ni te hablaré más de esto” para que el amigo no le siguiera hablando del evangelio, Cesáreo fue al culto, y esa noche se entregó al Señor.<sup>111</sup>

Esa conversión estuvo muy asociada con el choque cultural y desarraigo social que provocó la migración.

Otro de los motivos de conversión fue la búsqueda de otras alternativas que resultaran satisfactorias y llenaran las expectativas de la gente. La eficacia de las prácticas religiosas cotidianas pueden, en determinado momento, cuestionarse por el practicante que al encontrarse insatisfecho en su contacto con lo sagrado ya no se siente identificado ni atraído por su fe. Esa búsqueda de comunión con la divinidad es uno de los factores más poderosos para la conversión al pentecostalismo, ya que como apunta Luis Samandú:

Lo sagrado produce vida donde hay muerte, salud en la enfermedad, poder en la debilidad, certeza en la duda. Si bien esta explicación no agota para nada el universo de significación que representa lo sagrado para los creyentes, creemos que es una buena pista para comprender su función dentro del pentecostalismo.<sup>112</sup>

Y así lo demostró un testimonio de conversión en 1928 usado como epígrafe del apartado b de este capítulo:

Conocimos el Evangelio [pentecostal] siendo emigrados en la Cd. de Houston, Texas [...] Mi madre, al ser salva sintió la carga de la gente que la siguió en tres templos espiritistas, y prometió regresar a México para dar testimonio del Poder de Dios pues El la había sanado después de haber sido desahuciada por los médicos. Llegamos a nuestro País en el año de 1928, e inmediatamente empezó su trabajo evangelizador.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> Fragmento del testimonio de conversión de Cesáreo Burciaga citado por Jeter de Walker en, *Ibidem*, p. 18.

<sup>112</sup> Luis Samandú, “El pentecostalismo en Nicaragua y sus raíces religiosas populares”, en <<http://www.deicr.org/EDITORIAL/REVISTAS/PASOS/17/1.html>>

<sup>113</sup> Eloisa Armenta de Orozco, memorias mecanoescritas *Lo que OI, lo que VI, lo que VIVI*.

Ambas razones señaladas recaen en la práctica interna, y que podrían resumirse en la búsqueda de nuevas experiencias religiosas que tengan efectos satisfactorios en la vida cotidiana individual, pero no de forma aislada, sino siendo parte de una comunidad pentecostal que comparta los mismos intereses. Al respecto el antropólogo norteamericano David Stoll comenta: “Las iglesias evangélicas [por no decir las pentecostales] son una nueva forma de organización social, con su propia lógica poderosa [la curación por la fe, por ejemplo]. Al apelar a las necesidades mas profundas del pueblo, las iglesias evangélicas les ayudan a redefinirse, a reorganizar sus vidas y a dirigirse hacia nuevas y dramáticas direcciones.”<sup>114</sup>

Hasta aquí hemos expuesto las formas y mecanismos por los cuales la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios comenzó su trabajo, presencia geográfica, estructural y legal en nuestro país; asimismo, algunos de los primeros obstáculos afrontados, sus posibles resoluciones y los efectos de la conversión.

Pero ¿qué hay más allá de la experiencia del “bautismo con Espíritu Santo” y esta propuesta de regeneración moral en el mensaje pentecostal?; ¿qué elementos doctrinales y teológicos de esta prédica impactaron la vida no sólo de esta primera generación de mexicanos convertidos, sino de otras mas?

---

<sup>114</sup> Stoll, *op. cit.*, pp.23-27.

## CAPÍTULO II. ESENCIA Y RAZÓN DE SER DE LA FE PENTECOSTAL

### a) El mensaje pentecostal (breve recorrido histórico)

Dios está restituyendo  
Este gran Pentecostés,  
Y el Espíritu Santo sus dones  
Nos reparte otra vez  
“El aposento alto”, *Himnos de Gloria y Triunfo*<sup>1</sup>

Y ahora adorable Espíritu, que procede del Padre y del Hijo,  
desciende sobre todas las iglesias, renueva el Pentecostés para nuestra época,  
y bautiza a la gente en general... ¡oh, bautízanos de nuevo con lenguas de fuego!  
Corona este siglo XIX con un nuevo avivamiento de la “religión pura y sin mácula”  
más grande que el del siglo pasado, más grande que cualquier  
“demostración del Espíritu” que haya sido otorgada a los hombres.  
Palabras del metodista británico William Arthur, 1856<sup>2</sup>

Encontrar y trazar históricamente las raíces teológicas y doctrinales del pentecostalismo no es una tarea fácil\* ni tampoco se debe reducir al mero estudio de la glosolalia, como aconseja Donal W. Dayton.<sup>3</sup> Ante todo, se debe tener presente que este movimiento religioso en sus orígenes tuvo como eje articulador restaurar los tiempos apostólicos del cristianismo primitivo en la iglesia cristiana contemporánea. Haciendo una comparación de ambos acontecimientos, el Pentecostés del primer siglo y el Pentecostés de inicios del siglo XX, Dayton propone lo siguiente para su estudio y entendimiento:

En el relato de Pentecostés en Hechos 2 se cita la profecía del libro de Joel, que dice que en los últimos días el Espíritu será derramado sobre la humanidad. Los pentecostales, espiritualmente se sintieron inmediatamente atraídos por el libro de Joel y por las alusiones en Santiago 5:7-8 y en otras partes de las Escrituras a una lluvia “temprana” y “tardía” [...] Este patrón de lluvias proporciona la imagen por medio de la cual el pentecostalismo entiende su propia relación con la iglesia apostólica y el inminente fin de la era. El primer Pentecostés del Nuevo Testamento fue una “lluvia temprana”, el derramamiento del Espíritu Santo,

---

<sup>1</sup>Cuarta estrofa del himno compuesto a inicios del siglo XX por H. W. Cragin y Charlie D. Tillman. Recopilado en *Himnos de Gloria y Triunfo*, Himno Núm. 1, Editorial Vida, Miami Florida, 1961.

<sup>2</sup>Oración con la que concluye el libro de William Arthur, *The Tongue of fire* (Lengua de Fuego) citado en, Donal W. Dayton, *Raíces teológicas del Pentecostalismo*, Buenos Aires, Argentina, Nueva Creación, 1987, pp.47-48.

\*Antes que nada, reconozco que no soy teóloga y por ello mismo, me veo limitada en esta empresa. Sin embargo, en el esfuerzo por “rastrear” los puntos doctrinales que articularon un serie de comportamientos sociales y éticos entre los pentecostales mexicanos en el periodo que estoy trabajando, retomé, para este primer apartado, los trabajos de dos autores que hacen un esfuerzo por explicar el desarrollo histórico del pentecostalismo a partir de sus propuestas teológicas y doctrinales, y que hoy por hoy son referencias insoslayables en el tema. Me refiero al ya clásico texto de Dayton, arriba citado y al libro ya referido en el capítulo anterior de Edith L. Blumhofer.

<sup>3</sup>Dayton, *op. cit.*, p.5.

acompañado por la “siembra” de la iglesia. El moderno pentecostalismo es la “lluvia tardía”, el derramamiento especial del Espíritu que restaura los dones en los últimos días, como parte de la preparación para la “siega”, el retorno de Cristo en gloria.<sup>4</sup>

Así pues, en el intento de hacer un “rastreo histórico”, encontramos que el movimiento pentecostal se vino alimentando a lo largo de los siglos XVIII y XIX de la tradición avivacionista<sup>5</sup> entre protestantes denominacionales, tanto en territorio norteamericano como al otro lado del Atlántico. Sin embargo, es en los Estados Unidos donde su impacto logró cristalizar las propuestas de varias tendencias evangélicas radicales que irrumpieron con mucha fuerza después de la lucha independentista (1776-1782), el 2do. Gran Despertar (1779-1801)<sup>6</sup> que originó una ola de avivamientos regionales en todo el siglo XIX, y la Guerra Civil norteamericana (1861-1865). Nos referimos al fundamentalismo, los movimientos restauracionistas, premilenaristas, de la sanidad divina y de la santidad; movimientos muy paralelos y que ante el avance de los efectos de la modernidad, cobraron más intensidad. Éstos, al producir acalorados debates entre las Iglesias denominacionales, institutos bíblicos e infinidad de escritos, encenderían la mecha que pregonaría a Cristo salvador, sanador, que bautiza con Espíritu Santo y regresaría a la tierra como Rey por segunda vez.

Es por ello que antes de entrar de lleno al análisis y explicación del pentecostalismo en contexto mexicano, es necesario hacer un breve recuento de su desarrollo histórico y las raíces que lo originaron; nos ubicamos en Norteamérica en el último cuarto de siglo XIX.

El ambiente político-religioso generado después de la lucha independentista y la Guerra Civil norteamericana —acontecimientos que dieron pauta para que Estados Unidos se irguiera como una nación imperialista—.

---

<sup>4</sup>*Ibidem.*, p.14

<sup>5</sup>Con tradición avivamentista me refiero a una serie consecutiva de eventos masivos tipo campamento al aire libre y a las vigiliias de oración que convocaban predicadores en capillas, con la finalidad de que presbiterianos, metodistas, bautistas, Discípulos de Cristo y todas las tendencias evangélicas, fueran movidos a renovar su fe personal, sus prácticas religiosas y reforzar la seguridad de su salvación en el sacrificio redentor de Cristo en la cruz. Tiempo más adelante, los despertares o avivamientos, tanto en zonas urbanas como rurales de los Estados Unidos, jugaron un papel muy importante en avivar la fe colectiva y fomentar una experiencia religiosa personal más vivencial. A su vez provocaron la creación de nuevas iglesias y tendencias evangélicas como la que aquí estamos tratando. (N. de E).

<sup>6</sup> El Segundo Gran Despertar fue en Cane Ridge, Kentucky en 1801. Un análisis no ortodoxo, pero detallado de ese acontecimiento es el de Harold Bloom, *La religión en los Estados Unidos El surgimiento de la nación poscristiana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 60-68.

[...] debilitó las formas tradicionales de la práctica religiosa al separar a las iglesias establecidas [metodistas, bautistas, anglicanas, presbiterianas] del gobierno y dar cabida a las ideas de la razón y la libertad individual que se oponían a muchas de las tradiciones eclesiásticas.<sup>7</sup>

Es en este contexto donde las grandes Iglesias, como la Metodista, se fraccionaron al discutirse temas sobre “si la resistencia pacífica era apropiada o no [...], si estaban todos entregados a un conjunto de valores que incluían el compromiso con el estilo de los avivamientos, la vida cristiana perfecta, la abolición de la esclavitud, el pacifismo, la defensa de la mujer [...]”.<sup>8</sup> Aunado a ello, la inmigración de católicos irlandeses e italianos, fundamentalmente, y de judíos “sacudió el sueño de una “América cristiana” (concebida, naturalmente, como protestante) y obligó a tomar en serio los problemas del pluralismo [religioso].”<sup>9</sup>

Frente a esa realidad, líderes y teólogos catedráticos de algunas universidades denominacionales seguían concibiendo que Norteamérica tenía el destino providencial de hacer el bien a toda la humanidad. Tal pensamiento les alentó para encontrar el sustento de ese “destino” en la superioridad de la raza anglosajona, la fe protestante y el gobierno democrático. La idea de que Dios estaba adiestrando a su nación para librar una batalla racial que sería ganada por los blancos, les hizo pregonar en sus escritos, cátedras y predicas “la más amplia libertad, el cristianismo más puro y la más elevada civilización.”<sup>10</sup>

En el plano intelectual, las ideas evolucionistas propuestas por Darwin y las racionalistas, comenzaron a poner en duda algunos principios bíblicos aceptados hasta el momento. Por ejemplo, se cuestionaba el origen del género humano narrado en Génesis y lo que era más importante: la premisa doctrinal del calvinismo de la predestinación se puso en tela de juicio por creyentes que consideraban que la salvación no sólo dependía de una elección divina, sino también de lo que hiciera el individuo. Ante ésta situación, se perfilaron varias posturas religiosas.

Por un lado, los teólogos protestantes liberales que si bien no negaban la autenticidad de la Biblia como Palabra de Dios, sí restaban lo milagroso de algunos pasajes,

---

<sup>7</sup>Alan Brinkley, *Historia de los Estados Unidos*, México, Trad. Pilar Mascaró Sacristán, McGraw-Hill, 1996, p. 141.

<sup>8</sup>Dayton, *Ibidem*, p. 49.

<sup>9</sup>*Ibidem*, pp. 48-49.

<sup>10</sup>Opinión del secretario general de la Alianza Evangélica, Josiah Strong, a finales del siglo XIX, citado en Justo L. González, *Historia del Cristianismo*, Miami, Editorial Unilit, tomo II, 1994, p. 391.

y centraron más su atención en la fortaleza humana para intervenir en los planes divinos; de este grupo surgieron los modernistas, quienes negaban la fe cristiana y la veracidad de la Escritura. Junto a estas corrientes el deísmo —la aceptación la existencia de Dios, pero como un Ser distante que después de crear el universo dejó de intervenir en el destino de la humanidad— y las filosofías del universalismo y el unitarianismo —que no aceptaban la propuesta de la predestinación, rechazando también el concepto de un Dios trino—, causaron serios problemas de confusión y desorganización entre las diferentes Denominaciones.

Para hacer frente, teólogos conservadores tuvieron que responder con una iniciativa: no permitir que dichas ideas cobraran fuerza al interior de sus Iglesias. Ese movimiento de contraofensiva, heredero de los avivamientos, se concretó en la creación de una Alianza Evangélica que en 1895 dio a conocer los 5 fundamentos de la fe cristiana en Estados Unidos: 1. Infabilidad de las Escrituras (la Biblia sin error alguno); 2. La divinidad de Cristo como una verdad; 3. Su nacimiento virginal; 4. Su sacrificio en la cruz para dar salvación a la humanidad y 5. La creencia de una renovación de milagros que antecedería el retorno de Cristo a la tierra para gobernar durante mil años antes del Juicio Final.<sup>11</sup> Esa síntesis doctrinal en cinco principios, marcó de manera definitiva un cristocentrismo que se amalgamaría perfectamente con otras posturas evangélicas casi paralelas.

En el mismo sentido de “defender la fe cristiana pura”, algunos evangélicos comenzaron a soñar en restaurar el poder y mensaje del Nuevo Testamento en el siglo que se les avecinaba. Creían que vivían en un momento crucial de avivamiento y que el fin de los tiempos estaba cercano. Al volver y practicar la “fe pura” del cristianismo primitivo, estos creyentes estaban convencidos que en breve el retorno físico de Cristo a la tierra sería una realidad. Antes de que ese evento se realizara, las formas y prácticas religiosas debían purificarse porque creían que el fervor religioso había menguado en las Iglesias establecidas; por lo tanto, según su opinión, Dios había abandonado la religión organizada.<sup>12</sup> Ante esa situación era necesario redescubrir la vitalidad, el mensaje y el orden de cosas revelado en la Escritura; en pocas palabras hacer del cristianismo una

---

<sup>11</sup> González, *op. cit.*, p. 395.

<sup>12</sup> Blumhofer, *op. cit.*, p. 13.

práctica única y simple sin heterodoxia, un “evangelio puro”<sup>13</sup> ejercitando el poder apostólico y los dones espirituales.

Este sueño restauracionista tenía mucho en común con la corriente premilenarista desarrollada con una fuerte carga escatológica por dos personajes principalmente: John Nelson Darby y Cyrus Scofield. Ambos partidarios del fundamentalismo, se sumaron al debate contra la modernidad y, principalmente, en defensa de la salvación por predestinación, con una nueva interpretación bíblica. Basados en el Apocalipsis y las profecías del libro de Daniel desarrollaron —el primero en Inglaterra y el segundo en Norteamérica— un sistema de aproximación a lo qué y cómo, según ellos, sería la segunda venida de Cristo a la tierra: El Dispensacionalismo. Dividieron la historia de la humanidad en siete etapas y propusieron que en ese momento, en el último cuarto del siglo XIX, se estaba viviendo el final de los tiempos: los verdaderos cristianos se preparaban para un “rpto inesperado” del cual seguirían siete años de “gran tribulación” donde Satanás atormentaría a todos aquellos que no fueron arrebatados. Al término de ese lapso de tiempo Cristo retornaría gloriosamente del cielo, encarcelaría a Satanás y, finalmente, reinaría en la tierra durante mil años.<sup>14</sup> Scofield fue más allá de la simple propuesta porque en 1906 publicó la *Biblia Scofield* con algunos comentarios teológicos. De tal manera que como dijera Justo González: “Así el fundamentalismo se alió al dispensacionalismo, aunque no siempre siguiendo todos los detalles del esquema de Scofield”<sup>15</sup>

Poco a poco al fundamentalismo, restauracionismo y dispensacionalismo premilenarista se fue empalmando otra creencia: la sanidad de enfermedades físicas como un regalo divino de la “lluvia tardía” y muestra de la expiación de Cristo.<sup>16</sup> Según esta propuesta, la salud y el bienestar físico tenían un papel muy importante en la dispensación final en la cual, el Espíritu Santo se estaba manifestando a través de sanidades milagrosas. En congregaciones e institutos bíblicos de los Estados Unidos se tenían noticias de cómo creyentes de otras partes del mundo estaban siendo curados por oración e imposición de manos quienes, después de ver resultados en sus cuerpos, testificaban y predicaban a conocidos aumentando así el número de nuevos conversos. Tales referencias alentaron a

---

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Sobre la propuesta de John Nelson Darby, *Ibidem*, p. 16.

<sup>15</sup> González, *op. cit.*, p. 395.

<sup>16</sup> Blumhofer, *Ibidem*, p. 19.

varios predicadores del mensaje restauracionista –el bautista A. J. Gordon, el presbiteriano Albert B. Simpson, el congregacionista John Alexander Dowie y de los Discípulos de Cristo e Iglesia de Dios, Maria B. Woodworth-Etter– quienes en sus sermones, pregonaban fuertemente a Jesucristo como sanador<sup>17</sup>, y enseñaban: “Cuando venga Jesús, tendrán lugar estas mismas “señales y milagros” [los que describe el libro de Hechos de los Apóstoles]: los ciegos podrán ver, los demonios serán expulsados, las personas hablarán en lenguas, justo antes de su venida.”<sup>18</sup>

Otro elemento importante que comenzó a incluirse de manera notoria en los mensajes y enseñanzas radicales fue la doctrina de la santidad. Representantes de los *Holiness Movements* (movimientos de santidad) de principios del siglo XIX, retomaron la interpretación inicial del credo metodista de finales del siglo XVIII, aunque con algunos matices. El sentido inicial que Juan Wesley, padre del Metodismo, le dio a la santidad fue como un fruto del Espíritu otorgado por la “gracia salvadora” cuando el creyente se convertía, más no como un don espiritual. Él “creía que los dones extraordinarios [la glosolalia, los milagros y las sanidades] recaían en algunos pocos. Su preocupación era por lo que el Espíritu Santo representaba en cada creyente para su santificación y salvación personal.”<sup>19</sup> En este contexto, la gracia salvadora fue interpretada no como un acto de perdón divino sino, más bien, como una fuerza sanadora y restauradora en el hombre<sup>20</sup> con efectos piadosos en su actuar cotidiano donde demostrará su regeneración del pecado. Pese a esa gran propuesta, los integrantes de los movimientos de santidad soslayaron la búsqueda de la santidad social y dieron más prioridad a la santidad personal a través de los ritos y las enseñanzas que a la conversión personal.<sup>21</sup> Ello generó que a finales del diecinueve e inicios del siglo XX, una de las vertientes de la santidad retomada por los restauracionistas estuviera muy asociada al bautismo del Espíritu Santo, específicamente la glosolalia, como “poder de lo alto” y señal de que el creyente estaba capacitado para iniciar actividades de predicación, pastorado, etc.

Ya para mediados del siglo XIX, el ex jurista y entonces evangelista Charles M. Finney al experimentar una conversión personal emotiva (con un llanto incontrolable y

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 19-24.

<sup>18</sup> Maria B. Woodworth-Etter, “Sins and Wonders”, en Dayton, *op. cit.*, p. 15.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>21</sup> Blumhofer, *Ibidem*, p. 30.

confesión pública de sus actos) en 1821, dio por sentado que la conversión era el punto de partida para experimentar una santidad total y no gradual como proponían los metodistas. Además decía que la piedad no se debía quedar en “obras”, sino en actos de fe sobrenaturales. Así pues, siendo profesor del Colegio de Oberlin entre 1851 y 1866, Finney sintetizó sus enseñanzas en base a su experiencia de conversión y de los resultados del avivamiento que impulsó entre 1857 y 1858, de cómo se manifestaba la salvación y la santidad personal con “obras prácticas de la piedad”:

“Di un gran énfasis a la oración, porque la consideraba indispensable, si realmente queríamos un avivamiento. Me esforzaba por enseñar la propiciación de Jesucristo, su divinidad, su misión divina, su vida perfecta, su muerte vicaria, su resurrección, el arrepentimiento, la fe, la justificación por la fe y otras doctrinas, las cuales tomaban vida mediante el poder del Espíritu Santo.

Los medios empleados eran simplemente la predicación, los cultos de oración, mucha oración en secreto, evangelización personal intensiva y cultos para la instrucción de los interesados.”<sup>22</sup>

No se puede asegurar hasta que punto Finney ejerció un fuerte impacto entre los movimientos mencionados, pero sin lugar a duda sus enseñanzas, sus predicaciones itinerantes y sus vigiliias al aire libre, impulsaron a varios sectores evangélicos a orar por un avivamiento mundial y a producir literatura muy emotiva. De hecho Charles Fox Parham, William Seymour y otras prometidas figuras del pentecostalismo (algunos de ellos posteriormente afiliados al Concilio General de las Asambleas de Dios), abrazaron el método finneydiano, en especial el de la oración personal, la colectiva y la predicación a nivel personal.

Así pues, la combinación de todas estas tendencias anunciadoras del “final de los tiempos” originó a principios del siglo XX el movimiento pentecostal con un mensaje muy popular, tanto en zonas urbanas como rurales. Éste fue: “Cristo salva, Cristo sana, bautiza con Espíritu Santo y Cristo regresará a la tierra por segunda vez”. Lo sucedido en el Instituto Bíblico Bethel en Kansas City y en Azusa Street, fundamentalmente, marcaron el inicio de ésta propuesta evangélica contemporánea dentro de las rupturas y continuidades en la historia del cristianismo protestante.

---

<sup>22</sup>Orlando Boyer, “Carlos Finney: Apóstol de los avivamientos, 1792-1875”, en *Biografías de Grandes Cristianos*, Miami, Vida, 2001, p. 121.

Sus primeros medios de difusión —no podemos asegurar si de reflexión— fueron la producción de libros, revistas, cantos y hojas impresas que se repartían fácilmente en actividades al aire libre, en primeras planas de periódicos y las revistas confesionales del momento, entre las cuales destacaron *La Luz Apostólica*, y *Palabra y Testimonio* a cargo de Henry C. Ball. Y que decir de las predicaciones. Articuladas por temas que provocaban entre la audiencia “temor y temblor [...] por la salvación del alma y por ello confesión dramática de la culpa a la vista de la pronta venida del Juez del mundo”<sup>23</sup>, pronto llegarían a un público más allá de las fronteras norteamericanas con Denominaciones como las Asambleas de Dios y las Iglesias de Dios; Iglesias que influyeron de manera determinante la difusión de los pentecostalismos latinoamericanos, incluyendo el mexicano a través de la iglesia que estamos estudiando.

¿Cómo se “mexicanizaría”el pentecostalismo?; ¿Bajo qué medios o expresiones?; ¿Todo ello tendría un sentido social de cambio, e incluso económico, en contexto mexicano?

## b). La retórica pentecostal

[...] los predicadores pueden sacudir con vigor  
a las multitudes urbanas y hacerlas pasar,  
durante el tiempo de un sermón,  
del miedo a la esperanza,  
del pecado a la contrición.  
Las grandes angustias escatológicas  
no habrían podido marcar profundamente  
la mentalidad colectiva,  
en particular en las ciudades,  
sin las grandes predicaciones populares[...]  
Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*<sup>24</sup>

En esencia, la retórica, el discurso pentecostal, está compuesta por los cuatro temas mencionados en líneas atrás, siendo fundamental el de la salvación del hombre. A partir de ésta, el creyente puede entender y experimentar el *corpus* práctico y doctrinal del pentecostalismo. La argumentación principal se mueve en dos ejes: la condición de pecado del género humano y el sacrificio redentor de Cristo en la cruz para cambiar esa situación.

---

<sup>23</sup> Me parecen adecuados los términos de “temblor y temor” usados por el teólogo e historiador alemán Hans Küng cuando se refiere a la persuasión de los discursos de los despertares religiosos en Norteamérica. A mi, me sirven para explicar gran parte de la retórica pentecostal, que a continuación explicaré. Véase del autor *El cristianismo. Esencia e historia*, España, Trotta, 1997, p. 638.

<sup>24</sup> Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, México, México, 2005, p. 324.

En este sentido, Jesucristo tiene una doble función: es salvador y señor. Salvador porque su misión en la tierra fue librar al hombre de la condenación eterna y del pecado del mundo, y señor, porque el individuo que reconoce y acepta esa misión divina, debe reconocerlo como el dueño de su vida.

Los términos utilizados en la retórica pentecostal han sido muy distintivos. Para los pentecostales, las personas que, según ellos, no son salvas, son calificadas de “paganas”, “mundanos”, “carneles”; tales distinciones son más para distinguir a los católicos y a los practicantes de otras religiones, pero sobre todo para referirse a los católicos. Según el lenguaje pentecostal, los que “aceptan a Cristo en su corazón” son “hijos de Dios”, “cristianos”, “parte dek pueblo escogido”. Aquellos que van al templo, a los cultos pero que aún no se convierten les dicen “simpatizantes”.

Con esto se puede apreciar que la retórica pentecostal, y en general la de los grupos evangélicos, tiene como finalidad identificar al creyente con la persona y obra de Cristo, asegurando con ello su estancia en y después de la vida. Así ha sido desde sus orígenes.

El mensaje pentecostal ha sido un discurso retador, emotivo donde se apela a lo individual. A través de sermones, escritos doctrinales y testimonios orales de conversión, “se presenta a un Dios vivo que salva ‘*al más vil pecador*’, que sana toda enfermedad y el alma, que da plenitud, paz y tranquilidad ante cualquier problema, y que pronto volverá a la tierra por sus hijos”.<sup>25</sup> Comúnmente, se utilizan ejemplos de la vida cotidiana y comparaciones entre lo que es estar sin Dios y estar con él, para invitar al individuo a dejar de ser mujeriego, beber vino, controlar su temperamento, sanar su alma, saber que sucederá después de la muerte, tener la certeza de que existe un cielo y un infierno; en pocas palabras: ser un hombre nuevo pero no por su propia voluntad y esfuerzos humanos, sino con la ayuda de Cristo, si aquél lo acepta en su corazón como señor y salvador.

El individuo puede encontrar una respuesta a sus inquietudes a través de un mensaje religioso que dé una explicación al por qué de su vida, de sus frustraciones, de sus aspiraciones. Mediante éste, puede sentirse identificado y puede descubrir un sentido a lo que hace, a lo que cree y a lo que es, asimilando, apropiándose y haciendo suyos los valores ofrecidos. Por ello, la prédica pentecostal no se limita sólo a la salvación y a la sanidad. Otros temas que se manejan entre los creyentes son de crecimiento espiritual —como

---

<sup>25</sup> Entrevista Neftalí Orozco Lara, Coyoacán, México, D. F., 13 de enero de 2003.

alimentar su fe—, de reconciliación —cómo estar en paz con los semejantes—, de avivamiento —como encender el fervor cristiano íntimo y en colectividad—, etc. En éstos, mediante el sermón, el predicador reta a los oyentes a ser mejores cristianos, a cambiar sus comportamientos y cumplir con Dios, si algo se le había prometido. Todo lo aprendido en sermones, enseñanzas bíblicas y al interior de la comunidad, debe tener un reflejo en la vida cotidiana del creyente, pues así mostrará a la sociedad “el poder del Dios vivo”.

Bajo la argumentación de la salvación personal, una de las tácticas más sobresalientes y constantes entre los predicadores y evangelistas pentecostales, ha sido el confrontar a los oyentes con su realidad moral, económica, social y religiosa, creando en ellos la necesidad de cambiar aquellos aspectos que en su vida no le están satisfaciendo. No por nada, hasta el día de hoy, al término de un sermón que tiene como eje primordial la salvación, suelen utilizar frases como: “Tal vez puede ser que hoy mueras y éste será el último sermón que escuches en tu vida. Te has preguntado ¿a dónde irá tu alma?”; “puedes tener religión, pero no salvación. Acepta este regalo que Dios te da”; “no dejes para mañana lo que puedas hacer hoy”; “¿ya no puedes con tu vida?, ¿el pecado te domina? ¡Ven a Jesús!, ¡Él te espera con los brazos abiertos!, ¡Él te quiere ayudar!”; “sólo el poder del Espíritu Santo te puede cambiar”.<sup>26</sup> Por otro lado, en predicaciones dirigidas a los conversos, se les exhorta a confiar absolutamente en Dios frente a los no creyentes, ya que si no se da testimonio de esa fe, según dicen los predicadores pentecostales, la gente podría decir: “¿dónde está tu Dios?, ¿no que tu Dios tiene poder para sanarte, por qué estás enfermo? Como se puede apreciar, la idea de la salvación deriva en una fe sin dudas en Dios, por lo que la salvación ha sido el punto de partida para comprender las demás bases fundamentales de la fe y experimentar “el poder de Dios”. Un ejemplo. En el afán de que todo pentecostal supiera la importancia de ésta doctrina, en un escrito de 1937 David Ruesga, al explicar cómo se manifiesta la salvación a los hombres señaló que:

[...] por medio de la Predicación pura del evangelio que produce arrepentimiento, de haber pecado delante de Dios y fe viva en la redención por Jesucristo, encontrando el hombre perfecta salvación y regeneración, siendo a la vez

---

<sup>26</sup>Frases que he escuchado regularmente en trabajo de campo al término de los sermones en varias iglesias pentecostales, tanto en zonas urbanas como rurales. También se me han comentado en las entrevistas realizadas. (N. de E.).

renovado por el Espíritu Santo[...]el creyente debe mostrar evidencias de su salvación a los demás a través del “amor, justicia y verdadera santidad.”<sup>27</sup>

Según esta argumentación, Dios obsequia por amor la salvación al género humano, y ésta no se encuentra fuera del “amor de Dios”. No en vano en un artículo titulado “¿Es contraria al amor de Dios la doctrina del castigo?”, Ruesga enfatizaba:

DIOS SE VERÁ OBLIGADO POR SU INFINITO AMOR ULTRAJADO A CASTIGAR ETERNAMENTE, Y NADIE SE ATREVA A CALUMNIAR ESE AMOR DE DIOS, COMO QUE NO EXISTE AL RETIRARSE AL CIELO CON AQUELLOS QUE SUPIERON CORRESPONDERLO LLEVANDO ÉL, ESE RECUERDO ETERNO DE NUESTRO DESPRECIO. He aquí el castigo. El infierno no es, ni será otra cosa, que el amor que se retira. Y no olvidéis que en el cielo como en la tierra, cuando el amor se retira NO VUELVE JAMÁS.<sup>28</sup>

Es por ello que al termino del culto, el predicador —en este caso David Ruesga— hace un llamado desde el púlpito, a las personas que asisten por primera vez a la misión o templo en busca de sanidad corporal, curiosidad, o cualquier situación. Se les persuade que el primer paso es aceptar a Cristo como su salvador, y así, recibir el regalo de su amor —según dicho discurso—. Después de esa profesión de fe, si es que la persona la hace, se ora por sanidad o la necesidad del visitante.

Tema fundamental en la retórica pentecostal ha sido el de la santidad. Si se toma en cuenta que el pentecostalismo surgió como una propuesta restauradora de la iglesia cristiana primitiva, según los evangelios que hablan de la vida y obra de Jesús y las enseñanzas de Pablo, se enseña que la persona salva debe ser también santa, pues espera el regreso de Cristo a la tierra. Bajo las consignas: “sin santidad nadie verá al Señor”; “Dios dice: ser santos porque yo soy santo”. Entonces santidad, de acuerdo a la cosmovisión pentecostal, era igual a “sin error moral”, era “el garante del poder transformador de Dios”<sup>29</sup> y “el estandarte precioso en la vida de todo el pueblo de Dios”.<sup>30</sup> Con ello se daba a

---

<sup>27</sup>Ruesga “Las bases de nuestra fe”, *El Camino a la Vida*, año I, núm.1 agosto 1937, p. 3. Las cursivas son mías.

<sup>28</sup>Ruesga “¿Es contraria al amor de Dios la doctrina del castigo?”, *El Camino a la Vida*, año II, núm.4, enero, 1937, p. 5. Las mayúsculas son del original.

<sup>29</sup>Véanse los puntos doctrinales de el Concilio General de las Asambleas de Dios, donde se incluye la santidad como resultado del poder y gracia de Dios en, *Panfleto prospecto del Instituto Bíblico de las Asambleas de Dios en México*, s.f. p. 16, APMG.

<sup>30</sup>Véase el punto 7 de los artículos de fe de la Iglesia de Dios para la obra hispana, en Walter Hollenweger., *El Pentecostalismo. Historia y doctrinas*, Buenos Aires, La Aurora, 1976, p. 491.

entender que los pentecostales forman parte de un grupo social no mundano, un pueblo cristiano especial. Además de dejar los vicios y todo aspecto “mundanal”, se tenía que cambiar la forma de vestir —sobre todo entre las mujeres—, el habla, las diversiones. Se debía de “santificar” la boca, la lengua, los ojos, los oídos; es decir todo aquello que pudiera llevar al cristiano a la carnalidad o dar muestra de ello.<sup>31</sup>

Para persuadir sobre la seguridad de la salvación y santidad del creyente pentecostal, se hizo un fuerte énfasis discursivo en demostrar que la sociedad, y todo el “mundo material” era pecaminoso, lleno de placeres y concupiscencias que no iban de acuerdo con las enseñanzas bíblicas, y que las personas que seguían esos patrones de vida, tenían el infierno por destino. De tal forma que se contraponían las virtudes, la obra de Cristo y la “bendición” que era ser parte de una comunidad cristiana pentecostal, a ser católico o simplemente, “mundano”.

La propuesta de cambio de conducta, usos y costumbres personales supuso la construcción de una vida moral, social y religiosa puritana y muy moralista. No en vano hasta la fecha entre las iglesias pentecostales se canta un corito que dice:

Sin santidad nadie verá al Señor  
Sin santidad nadie verá al Señor  
Pero yo sé que le veré  
Y con su Espíritu me santificaré  
Sigue adelante, adelante en la luz de Jesús.<sup>32</sup>

Este artículo de fe ha dotado, sutilmente, de autoridad a los líderes ministeriales, principalmente a hombres pastores, quienes reglamenta las normas, los usos y costumbres de cómo vestir entre ambos sexos, siendo las mujeres las más afectadas. Un ejemplo. Bajo el supuesto de que todo ministro pentecostal debía dar una buena impresión desde su expresión oral hasta su forma de vestir, para poder ingresar al seminario, a las primeras generaciones se les recomendó que:

---

<sup>31</sup>Entrevista Neptalí Orozco Lara. Hasta la fecha, hay algunos grupos pentecostales que consideran que lo “mundano” se está infiltrando en las Iglesias a través de la música con batería y guitarras eléctricas que incitan a la congregación a chiflar y saltar, movida por la música. También, en su opinión, ven como “carnal y nada espiritual” que las mujeres se corten el cabello, asistan al templo maquilladas, con aretes y pantalones. Tal es el caso del grupo autodenominado Movimiento de la Sana doctrina de la Iglesia de Dios en la República Mexicana, asociación de congregaciones locales del estado de Veracruz que recientemente se separó de la I.D.R.M.

<sup>32</sup> Coro de dominio popular.

[...] todos los alumnos se eximan de aceptar invitaciones a toda clase de paseos o fiestas mundanas, debiendo en todo caso consultar con el Director [David Ruesga].

[...] Está prohibido terminantemente a las alumnas el uso de toda clase de cosméticos o pinturas, así como cortarse el pelo. “Así mismo también las mujeres, ataviándose en hábito honesto, con vergüenza y modestia; no con cabellos encrespados, u oro, o perlas o vestidos costosos, sin con buenas obras como conviene a mujeres que profesan la piedad. Ia. Timoteo 2:9-10, y para esto el vestido de las alumnas tendrá como máximo de altura de 25 cm. del suelo.”<sup>33</sup>

Como es de ver, las primeras mujeres pentecostales que deseaban participar en algún trabajo ministerial como predicadoras o maestras, en la mayoría de los casos, debían acatar las reglas impuestas, pues al hacerlo, estaban demostrando sujeción a la Biblia, al siervo de Dios, Ruesga, y sobre todo, para mostrar públicamente su recato, su santidad y su virtud de ser mujer cristiana. Fue así como las mujeres en el pentecostalismo mexicano, han sido identificadas por vestirse de largo, con recato, sencillas sin muchos accesorios, pero sobre todo, cubriéndose la cabeza con un velo en señal de “sujeción a la Biblia.”<sup>34</sup>

Bajo la idea de que el modelo de comportamiento a seguir es Cristo, se exhortaba y enseñaba a los creyentes a imitar las acciones de Cristo, y no poner la mirada en los pastores, ministros o creyentes comunes, pues por ser humanos, pueden llegar a cometer muchos errores. Sin embargo, tal enseñanza en la práctica no ha sido así. Los líderes, siempre han tenido sobre sí la mirada de los creyentes, que si bien, tienen que aprender a ser como Jesús, su modelo inmediato son sus pastores, por lo que éstos se han visto obligados a “dar buen testimonio” en todas sus actividades, comportamientos y tratos interpersonales. Esto es, ser coherentes entre el discurso y la práctica, pues de ello ha dependido, en gran parte, hacer nuevos adeptos, inspirar confianza y seguridad a nuevos ministros, y ejercer un poder religioso al delegar responsabilidades. Todas estas acciones se

---

<sup>33</sup> Véase “Reglamento del Instituto” en, *Panfleto...* p.14.

<sup>34</sup> Desde hace dos décadas atrás el debate de si la mujer debe usar pantalones en los templos y fuera de ellos, ha sido muy fuerte, lo mismo que el del velo en la cabeza. En la Iglesia de Dios, en todo México, hay dos grupos tanto de hombres como mujeres que discuten y buscan el fundamento bíblico de su uso. Por un lado, congregaciones locales de tipo rural siguen usando el velo y no están dispuestas a dejarlo (las mujeres dicen que si quieren hacerlo o que les da lo mismo usarlo o no, pero los pastores hombres, no lo permiten; por lo regular a estos los apoyan sus esposas), mientras que en templos urbanos, ya las más recientes generaciones no usan velo y van con pantalones a los cultos. Los pastores no dicen nada al respecto, pues argumentan que lo que le importa a Dios es el corazón y no la apariencia. (N. de E.).

encaminan a que todos los feligreses reconozcan la autoridad pastoral sin que se atente contra ella. , y a su vez no dejar que se atentara contra su autoridad.

Otro aspecto importantísimo en el pentecostalismo y de los grupos protestantes en general, es el elemento anticatólico que va más allá del simple discurso y la retórica. Esto se debe, a que los primeros conversos tenían prácticas y creencias católicas, ya fuese por convicción o por patrones culturales. Al convertirse, asociaron esas referencias al paganismo, a la idolatría y pusieron en tela de juicio las bases doctrinales y eficacia de dichas prácticas; en pocas palabras “la construcción ideológica del anticatolicismo le confiere características negativas”<sup>35</sup> y quizá, como apunta Garma, “Todos los estereotipos negativos de la ideología anticatólica se pueden encontrar alrededor de la fiesta. Para un creyente, en este evento se puede encontrar todo lo peor de un católico, el idólatra, el fiestero, el alcohólico y el violento.”<sup>36</sup>

Tal idea, que podría interpretarse como discriminatoria o intolerante, tiene un sustento bíblico. En una cita bíblica del libro de Apocalipsis, los pentecostales dieron sentido a su cambio religioso, a su espera de Cristo en la tierra, a su esperanza de ver y vivir en una ciudad celestial, cuando leían: “Bienaventurados los que lavan sus ropas para tener derecho al árbol de la vida y para entrar por las puertas de la ciudad. Pero los perros estarán afuera, y los hechiceros, los fornicarios, los homicidas, los idólatras y todo aquel que ama y practica la mentira.”<sup>37</sup> Bajo esa lectura, los pentecostales de las primeras generaciones veían en el catolicismo todas las prácticas negativas: idolatras porque veneran a los santos y a la virgen; mentira porque, según el discurso pentecostal, la Iglesia católica ha mentido a las personas sobre la salvación, pues ésta es gratuita sin intermediarios: los sacramentos, rezos y demás prácticas católicas no dan salvación. Así se entiende el porqué trataron de erradicar de raíz su fe católica.

El culto mariano y a los santos, fueron vistos con especial desaprebo, pero no como un impedimento para ganar nuevos adeptos, al tratarse de peregrinaciones masivas a la Basílica de Guadalupe. Recordemos que el primer templo de la Iglesia liderada por Ruesga, “La Fe”, se encontraba ubicado en la arteria principal de la Calzada de los Misterios, lugar

---

<sup>35</sup>Garma, *Buscando el Espíritu*, p. 211.

<sup>36</sup>*Ibidem*, pp. 213-214.

<sup>37</sup>Apocalipsis 22:14-15; *Santa Biblia*, Revisión reina Valera, revisión 1995.

de paso al santuario católico. Un converso de la primera generación recordó que a finales de 1920 e inicios de 1930:

“cuando pasaba gente por La Calzada de los Misterios, rumbo a la Villa, nos poníamos en las aceras repartiendo literatura. El hermano Ruesga con un altavoz hablaba que la salvación estaba en Cristo y no en imágenes [haciendo alusión a la Virgen María] mientras que otros hermanos con guitarras y cantos llamaban la atención de los transeúntes; las hermanas y los niños, al interior del templo se ponían a orar. Algunas de esas gentes nos insultaban, maldecían, pero otros se interesaban y se quedaban con nosotros.”<sup>38</sup>

Como un contrapeso, los pentecostales tuvieron que buscar las formas de realizar eventos que integraran a los fieles a un festín religioso donde, además de cantar, convivir e identificarse como iguales o “hermanos”, se encontrara el “alimento espiritual”, se sociabilizara, y se diera el encuentro con Dios para “no desear lo que el mundo ofrece”. Los eventos que permitían esa convivencia por lo general eran, los bautizos de nuevos conversos —que en un principio eran en ríos alejados de la ciudad y después de ese acto, todos los creyentes convivían en un tipo día de campo a las orillas del río—, acciones de gracias —matrimonios, quince años en los cuales después de la ceremonia religiosa, se invitaba a los presentes a una comida que se servía en la parte trasera o en los patios de los templos—, los 16 de septiembre —se aprovechaba esta fecha para dar un mensaje de “libertad espiritual”, prestar honores a la bandera y entonar el himno nacional al interior del templo, y después de ello se celebraba un tipo kermés para recolectar dinero destinado a suplir las necesidades de la misma Iglesia o levantar otros templos—, los aniversarios de sus templos —se recalca la importancia de la participación de todos los congregantes en el cumplimiento de la obra de Dios; se exponían los logros, los triunfos y las metas a cumplir en el seguimiento de la labor—, y las campañas evangelísticas.

Otro elemento de suma importancia entre la retórica y el imaginario colectivo pentecostal, es el ambiente espiritual donde hay una lucha entre el bien y el mal, entre Dios y el Diablo. Es por ello, que las intervenciones divinas en la vida cotidiana de los pentecostales, les da más confianza y credibilidad en su fe. Según este imaginario, el creyente en su estancia en el mundo terrenal no se enfrenta a un mundo corrupto, sino a las tentaciones, al pecado, al diablo como “príncipe de este mundo”. A éste hay que vencer.

---

<sup>38</sup> Entrevista Neftalí Orozco Lara.

Medios muy efectivos para vencer son las oraciones y los ayunos. Al orar, las frases “la sangre de Cristo tiene poder”; “En el nombre de Cristo Jesús, te reprendo Satanás”, expresan la confianza que se tiene en Dios.

Por ejemplo, en cierta ocasión David Ruesga fue invitado a cenar a casa de un matrimonio que recientemente comenzaba a congregarse en el templo “La Fe”. Estas personas habían sido comisionadas por autoridades católicas para ganarse la confianza del ministro y después matarlo, pues estaban enteradas de todo lo que hacía para “robarse a la grey católica”. En esa cena, hicieron un brebaje “especial” esperando que surtiera efecto y provocar así la a Ruesga; una “muerte lenta, pero segura”. Éste oró bendiciendo la bebida en “el nombre de Cristo Jesús”. Al otro día, al asistir al culto vespertino, el matrimonio se quedó sorprendido de ver a Ruesga predicando; de tal forma que tuvieron que confesar públicamente su acto y pedir perdón. Esa experiencia, que hasta el día de hoy cuentan los descendientes de dicho pastor<sup>39</sup>, ha sido considerada como un acto de la “lucha entre el bien y el mal” y el poder vencedor que Dios da a sus hijos.

En términos generales, el mensaje y retórica pentecostal, al igual que todas sus expresiones, hacen mucho énfasis en la vida espiritual del creyente (aceptar a Cristo en su corazón) y no en otros aspectos porque da por hecho que lo espiritual se reflejará en las obras y comportamientos cotidianos.

### **c). Expresiones del mensaje pentecostal (medios de difusión) y su impacto social**

Tenemos armas espirituales maravillosas  
y con ellas ganaremos victorias que nos llenaran de gozo.  
Tenemos la Biblia bendita en nuestras manos que es  
fuente de luz y verdad,  
tenemos Cantos e Himnos hermosísimos  
y con ellos podemos cautivar a muchos corazones nuevos,  
tenemos también la oración que es fuente de poder,  
y tenemos a Cristo con nosotros.  
Gustavo Monrroy, *El camino a la vida*<sup>40</sup>

Al iniciar su trabajo en suelo mexicano, los predicadores nacionales y misioneros extranjeros estaban convencidos de que no era suficiente quedarse en la mera retórica, en la

---

<sup>39</sup> Anécdota comentada varias veces a la autora en pláticas formales e informales con creyentes pentecostales, quienes la han escuchado de Raquel Ruesga Ávila, hija de David Ruesga. Actualmente radica en Los Ángeles, California.

<sup>40</sup> Comentario y mensaje de año nuevo del entonces secretario del Esfuerzo Juvenil de la Iglesia de Dios (EJID) Gustavo Monrroy, *El camino a la vida*, 1964

predicación de su evangelio con Biblia en mano y hablar de su testimonio personal de conversión a las personas más cercanas; estaban concientes de la necesidad de crear o utilizar los medios de propagación religiosos ya existentes.

El tener acceso a la Biblia en español con comentarios y concordancias que facilitaran su lectura y entendimiento, el entonar en cultos colectivos himnos y cantos muy emotivos, el escuchar predicaciones y mensajes muy retóricos y conmovedores anunciado el pronto regreso de Cristo a la tierra, el practicar el ayuno y la oración grupal e individual, el teatro edificante con temas explicando pasajes bíblicos, las campañas evangelísticas en determinadas fechas, los cultos de avivamiento, la literatura religiosa impresa y la educación en seminarios bíblicos, fueron algunas de las expresiones y medios de difusión fundamentales del pentecostalismo para explicar y dar a conocer a conversos y no conversos, las doctrinas de la salvación, la sanidad, el bautismo del Espíritu Santo y la creencia de la segunda venida de Cristo a la tierra.

El objetivo era atraer gente que ingresará al pentecostalismo, y que los creyentes accedieran a una relación más íntima, más vivencial y participativa con su Dios y, a su vez, educarlos en su fe para compartirla con otros.

El deber de convertir al prójimo es un elemento que ha introyectado muy bien los fieles pentecostales, conocidos por sus múltiples acciones en lugares públicos y, a veces, incluso de puerta en puerta. Aplican de manera literal las palabras bíblicas “ve y predica”; no esperan que los files se les acerquen, salen a buscarlos. Los encontramos en las plazas públicas, las calles, los mercados, proclamando la “buena nueva”, contando su propia experiencia de conversión e invitando a los pasantes a convertirse. Algunos predicadores anuncian la próxima llegada Cristo y hablan sobre la gravedad de la situación en tono amenazante. Otros eligen atraer a la muchedumbre con música y cantos, con gran acompañamiento de guitarras y tambores, e invitando a la gente a seguirlos y asistir a un oficio religioso en su iglesia. Este tipo de situación constituye también una excelente oportunidad para distribuir la literatura de la Iglesia.<sup>41</sup>

Una de las expresiones más llamativas y *sui generis* del pentecostalismo fueron las letras y los ritmos que dieron vida a sus himnos y “coritos”. Muchos de éstos, ya habían sido compuestos tiempo atrás y sólo fueron retomados, recopilados e incorporados a sus himnarios; aquí destacó la colección *Himnos de Gloria y Triunfo*, cuyo recopilador inicial

---

<sup>41</sup>Sylvie Pédrón-Colombani, “Pentecostalismo y transformación religiosa en Guatemala” cita nueve, en, Bastian coord., *La modernidad religiosa...op. cit.*, p. 181.

fue Henry C. Ball. Entre las composiciones más destacadas figuraban *Castillo Fuerte*, creación de Martín Lutero y *Oh, Gloria inenarrable* de C. W. Mozart. Más adelante, Ball y otros asambleístas crearían cantos que hasta el día de hoy se entonan en ciertas iglesias pentecostales.

Por naturaleza, los cantos pentecostales han sido repetitivos. Nutridos por la tradición oral popular —retoman episodios de una experiencia religiosa— y por elementos discursivos de la doctrina bíblica —sintetizan elementos teológicos sobre la salvación, la sanidad, el espíritu santo, esperanza en el más allá—, la sencillez en su estructura rítmica, hace a los coritos fácilmente memorizables. Quizá, la función primordial de la himnología y los coros entre las iglesias protestantes y pentecostales sea pedagógico, ya que como menciona Ruiz Guerra:

Por medio de tres, cuatro o más estrofas, los himnos enseñan partes de la Biblia o cuestiones doctrinales que se desean resaltar. De esta forma el individuo puede conocer aspectos básicos del credo que adopta. Y no sólo eso, sino que a la vez facilita el aprendizaje con la versificación, la música sirve para canalizar los arranques emotivos del recién convertido.<sup>42</sup>

En el caso del pentecostalismo, el ritmo le dio al “corito” o himno un carácter distintivo por la repetición de “palabras claves”. Éstas, al ser memorizadas por el creyente, adquirieron un significado particular, pues en un culto colectivo no sólo generaban expresiones espontáneas efusivas como: ¡Gloria a Dios!, ¡aleluya!, ¡amén!, sino que en su ámbito individual cotidiano, dieron seguridad y esperanza a quien los entonaba.

La repetición de cantos sencillos, lo que se llama “cadena de coritos”, se tornaba placentera cuando el creyente al cantar en colectividad cerraba los ojos, levantaba sus manos, lloraba e incluso hacía movimientos corporales mecánicos y repetitivos. La música, los ritmos producidos por los instrumentos en vivo y el acompañamiento coral creaban un ambiente de placer por “alabar a Dios”.

Si bien es cierto que ese placer pudo haber estado atravesado por los problemas económicos, sociales, individuales, no por ello el creyente se limitaba a entonar con todo su ser, incluso con lágrimas en los ojos, su sentir de aflicción, felicidad y esperanza. Las letras producían alivio, aunque fuera mientras duraba el culto. Los cantos expresaron ante todo, anhelos espirituales. Además “por medio del canto se invita [al creyente] a acercarse a un

---

<sup>42</sup> Ruiz Guerra, *Hombres Nuevos...*, pp. 33-34.

Dios que escucharía los problemas individuales y hasta los sociales. Y no sólo eso, sino que además de oír ofrecía una solución”<sup>43</sup> En este sentido un himno dice así:

Soy peregrino y voy cruzando el mar  
Inmensas olas combaten mi alma  
Me quieren llevar  
En mis afanes sólo espero hablar  
En Jesús ayuda siempre  
Y espero que me ha da dar.<sup>44</sup>

Los fundamentos bíblicos de la fe pentecostal no se podían comprender fácilmente. Entender el premilenarismo, por ejemplo, era complejo para un recién converso. Por eso las letras de algunos himnos tenían la función de explicar esa base doctrinal. Henry C. Ball compuso himno con una fuerte carga escatológica que de modo sencillo, explica el retorno de Cristo a la tierra expresando la esperanza de verlo. Así describe este evento la primera estrofa y el coro:

Un día Cristo volverá,  
Promesa fiel ¿faltar?, ¡jamás!  
Como se fue así vendrá  
Y su pueblo ha de ver al Rey Jesús.

Muy pronto, sí, Jesús vendrá  
Y alegre le verá su pueblo;  
¡Velad! ¡Orad! el Rey vendrá,  
Los suyos arrebatará<sup>45</sup>

Otro medio de difusión muy efectivo, fueron las representaciones teatrales. Éstas no era nada nuevo en México. Haciendo una revisión histórica de los medios que permitieron a los primeros misioneros llevar a los indígenas al cristianismo, encontramos que el “teatro edificante” fue de los más efectivos y socorridos por la “adaptación, muy estricta y cuidadosa, al modo de ser espiritual y al temperamento de los indios”<sup>46</sup>; de allí que se entienda su éxito y su permanencia en diferentes fiestas religiosas de carácter popular y regional hasta el día de hoy.

---

<sup>43</sup> Ruiz Guerra, *op. cit.*, p. 33.

<sup>44</sup> Jonás Hernández, (recop.), “El peregrino”, *Himnario de Avivamiento*, s/f.

<sup>45</sup> “Un día Cristo volverá”, Himno 112, *Himnos de Gloria y Triunfo*.

<sup>46</sup> Robert Richard, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, séptima reimpresión, p. 312.

En el caso de las iglesias protestantes decimonónicas, al parecer el teatro no jugó un papel determinante en la etapa misionera, quizá porque como menciona Ruiz Guerra, en el caso del metodismo, los medios misioneros de difusión fueron más bien de carácter social: educación, servicio social en hospitales, literatura impresa con tinte controversial y la adquisición de bienes inmuebles para dedicarlos como templos evangélicos. Para alimentar el espíritu de los recién conversos al protestantismo, la lectura bíblica, la himnología y la sociabilización al interior de sus recintos religiosos fueron determinantes.<sup>47</sup> Lo que hicieron los pentecostales, a diferencia de los protestantes históricos, fue echar mano de ambos legados y darle un toque propio. El fin seguía siendo el mismo: educar y transmitir pasajes bíblicos que edificaran la vida espiritual del creyente, pero a su vez, ganar nuevos adeptos cuando las representaciones se programaban en alguna fecha especial.

Las fechas que permitían presentar escenografías eran: semana Santa, navidad, fin de año y aniversarios de templos, primordialmente. En semana santa, los pentecostales recordaban la importancia del sacrificio de Jesucristo en la cruz y lo que espiritualmente significaba. Se hacía hincapié en la resurrección y la victoria sobre el pecado y en la vida del creyente, por lo que las representaciones eran fundamentales para sensibilizar sobre tan importante tema. En navidad, se aludía al nacimiento del Señor en el corazón del hombre, y los dramas se enfocaban a escenificar el acontecimiento de la estrella de Belén y los pastorcillos; al final de la dramatización, todos los presentes cantaban villancicos y convivían.

Para montar la escenografía, hacer el vestuario, adaptar o traducir el libreto y facilitarlo a los actores, toda la congregación cooperaba con su economía o fuerza humana para sacar el evento. Fueron estos espacios, los que permitieron explorar los talentos y dotes artísticas de los creyentes pentecostales, con el fin de “servir a Dios”. Por ello, desde el más pequeño al más grande, decidían participar y vestirse como les fuera asignado.

Otro de los medios efectivos de compartir el evangelio pentecostal fueron las vivencias milagrosas que relataban en los testimonios de conversiones. Por ejemplo, cuando el matrimonio Ávila Ruesga en 1920 regresó a México, el país atravesaba por una fuerte hambre por la carestía de alimentos, aunado con la falta de cosechas por la sequía. Al predicar a su primera conversa en la Colonia Doctores de la Cd. de México sucedió que:

---

<sup>47</sup> Ruiz Guerra, *Hombres Nuevos...*, pp. 26-43.

[...] Intensamente hostilizados por los vecinos no podíamos cantar ni orar y una de estas veces en que eran lanzados todo género de amenazas contra nosotros, el que encabezaba el grupo de los que nos zaberían [*sic*] dijo: “Si ustedes en verdad, como dicen, son hijos de Dios ¿por qué no piden que llueva para que termine tanta enfermedad y no venga hambre?”, salimos los únicos tres creyentes que estábamos en aquel lugar: la hermana María, la hermana Raquel y el que escribe, y en mitad del patio nos arrodillamos y a grande voz comenzamos a orar delante de Dios. Aún no terminábamos de orar cuando, todavía con los ojos cerrado, sentimos caer sobre nuestros ojos gruesas gotas de agua, viéndonos obligados a levantarnos por la muy fuerte lluvia que caía. Entonces los que nos ofendían, admirados se retiraron diciendo: “es verdad, Dios los oye”. Hago constar que el cielo estaba completamente azul cuando doblamos nuestras rodillas.<sup>48</sup>

Son varios los testimonios orales que narran ese tipo de experiencias y que sin lugar a dudas, jugaron un papel muy importante para que personas quisieran ir al “lugar de los hechos” o bien, al templo para conocer de qué se trababan las cosas.

Para aceptar una fe distinta al catolicismo, los conversos tuvieron que experimentar que esa creencia era efectiva. Es decir, que no sólo ofrecía algo individual, interno, sino que pudiera dar constancia a los demás de que lo que predicaban y practicaban tenía un sustento real. Por ello, en testimonios de conversión encontramos que la experiencia religiosa personal fue el sustento para compartir con otros lo que vivían. Uno de los aspectos por los cuales la gente aceptaba éste credo fue porque ofrecía sanidad de enfermedades sin consultar al médico, e incluso cuando ya se había diagnosticado que no tenían cura; he aquí un relato:

Hacia mucho tiempo que venía padeciendo de ataques Epilépticos [...] Esto era motivo de gran sufrimiento de parte mía y de mis familiares. Mis padres tenían un gran cuidado de mí, porque a veces caía en el fuego o en lugares peligrosos, poniendo en inminente peligro mi vida. Mi padre me llevó con algunos médicos pero ninguno pudo sanarme, decían que mi enfermedad no tenía remedio [...] Un siervo de Dios [...] nos habló del evangelio haciéndonos saber que el Señor tiene poder para sanar toda enfermedad y que debíamos poner nuestra confianza en El. Aceptamos al Señor Jesús como nuestro Salvador y después de ayunos y mucha oración, de parte de las congregaciones de la Iglesia de Dios en estos lugares, el Señor me concedió mi completa salud el día 24 de diciembre de 1943. Muchos son testigos de mi enfermedad. En repetidas ocasiones interrumpa los cultos con mis ataques. Quizá muchos pensaron que ya era inútil seguir ayunando y orando por mí, empero gracias a Dios porque él nos ayudó a preservar con nuestra confianza puesta sólo en El.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> David G. Ruesga, “Nació en un pesebre”, *Ibidem*. En pláticas que he sostenido con otros conversos, se me ha mencionado esta vivencia.

<sup>49</sup> *El camino a la vida*, 1944.

Más allá de experimentar un milagro personal<sup>50</sup>, que les sirvió como argumento principal para explicar del porqué de la adopción de una nueva fe, los conversos comprendieron que el pentecostalismo ofrecía *dones* como el de sanación o el de hablar en lenguas, los cuales daban prestigio a quienes los impartían, pero a su vez responsabilidad cuando, por medio de ellos, se efectuaba el milagro. Los dones no fueron exclusivos para los dirigentes pues todos los fieles podían aspirar a ellos, y éstos eran evidencia de una realización espiritual.

Cuando alguien se convierte, en ocasiones no se tiene una noción clara de lo que se está aceptando. Es todo un proceso individual que se va generando en una comunidad. El conocimiento de lo que se acepta se da mediante un proceso de enseñanza en el cual “hermanos” le explican al converso, a través de la Biblia y doctrina, en lo que se está creyendo. Se interiorizan los dogmas y la fe. De la emoción se debe pasar a la racionalización de la fe. De allí se deriva el compromiso personal del creyente en propagar su fe. Para esto debe alimentar su espíritu con la lectura de la Biblia, la oración, el ayuno, el culto colectivo y la propagación de su mensaje. Así que, entre mas se involucre el nuevo converso en las actividades internas de las iglesia, mejor será su conocimiento y compromiso con Dios y su labor evangelizadora.

#### **d).El culto pentecostal**

Las oraciones se alargaban hasta las doce  
o una de la mañana, porque el poder del  
Espíritu Santo se manifestaba todas las noches,  
y muchas sanidades eran hechas por el poder de Dios  
*Libro histórico del Movimiento de la Iglesia  
Cristiana Independiente Pentecostés.*<sup>51</sup>

Las personas que acuden a un culto pentecostal son, por lo regular, creyentes que están comprometidos con su fe y que desean vivir un momento muy emotivo. Están desde los feligreses que desean llegar al templo y saludar de abrazo o beso en la mejilla a sus hermanos en la fe, diciéndoles “Dios te bendiga”, hasta personas que desean llorar sin

---

<sup>50</sup> El milagro personal recae principalmente en la salud. Para entender el papel que juega este elemento en la conversión consultar a Garma, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*, México, Instituto Nacional Indigenista, Serie de Antropología Social, 1987, pp. 148-160; Ruiz Guerra, *op. cit.*, p. 159.

<sup>51</sup>Raymundo Ramírez, “El nacimiento de la Iglesia en Pachuca”, en *Libro histórico del Movimiento de la Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés*, edición con motivo de las Bodas de oro de la ICIP, (hoy día ICIPAR), p. 30.

temor a ser vistas, al entonar un canto. Es decir, el culto crea un espacio de expresión emotiva que se canaliza en celebrar al Dios trino, hasta clamar a Jesús, el resucitado.

El culto pentecostal al interior de un templo, tiene como función primordial renovar el sentimiento religioso colectivo, fortalecer y educar la fe de todos los asistentes, ya que responde, en un primer momento, a las necesidades, angustias y sentimientos de la gente que asiste a tal evento. No está demás distinguir tres tipos de culto: el privado que recae en lo personal; el público o general que es colectivo y se realizaba algún día entre semana y los domingos, y el culto especial: Convenciones, Encuentros nacionales, bodas, bautizos, etc.

El concepto general, la estructura y la dinámica del culto pentecostal colectivo, en esencia, sigue siendo la misma. Lo que sí se ha modificado es la extensión en tiempo. En los orígenes del pentecostalismo mexicano, los cultos se realizaban todos los días. Por la mañana había una reunión de oración que duraba aproximadamente dos horas; por las tardes en un día se celebraba un culto general, otro día de mujeres, otro de oración, etc, y el domingo, como hasta el día de hoy, era todo el día. Por las mañanas se daba lugar a la escuela dominical, donde se impartían clases de fe y doctrina, después el culto general, con duración de más de cuatro horas, y al final un pequeño convivio, en el cual todos los creyentes ponían algún alimento a compartir con los demás. En la actualidad, en la mayoría de las iglesias locales pentecostales, se han reducido los cultos a uno de oración, otro de mujeres, uno de jóvenes, y el principal el domingo, pero ya sin tantas horas y sin la convivencia final.

Los elementos básicos del culto pentecostal son:

- la oración colectiva en voz alta guiada por un pastor o laico, que por lo regular habla en lenguas,
- la lectura bíblica de un salmo o texto que es explicado en lenguaje común a todos los presentes por la persona que dirige la reunión,
- cantar en grupo entre cinco y ocho los coritos de dominio popular o himnos, palmeándolos, exclamando frases como “Gloria a Dios!, ¡aleluya!, ¡Cristo vive!, usando instrumentos como guitarras, pandaros, palillos, tamborcitos, y más recientemente aparatos musicales electrónicos.

- testimonios personales ante la congregación, en donde el creyente pentecostal cuenta con lujo de detalle la forma en que Dios resolvió su necesidad o problema.
- la predicación, que es el plato fuerte de ese festín religioso.

A través de los sacramentos y los servicios pentecostales, el converso expresa sus emociones, entusiasmo y fervor religioso de una manera natural; siente que está en la presencia de Dios, lo que a decir de Samandú:

El creyente pentecostal cuando asiste al culto no va a escuchar un sermón pasivamente, o a cumplir mecánicamente un rito, sino que va a producir junto con otros un acontecimiento [...] Alrededor de cantos y oraciones se va creando un clima cargado de emociones y gestos corporales [...] en el que crece la intensidad en la medida en que el espíritu *baja o se derrama*.<sup>52</sup>

Elemento central en las reuniones colectivas era la manifestación del Espíritu Santo a través de oraciones, cantos, lecturas bíblicas y la predicación del día. Todo ello, expresaba la búsqueda de Dios y su respuesta a las necesidades de los creyentes. Para recibir el Espíritu Santo, el predicador, por lo regular, hacía un llamado al final de su sermón para que la gente enferma o necesitada, pasará al estrado del púlpito para que se orara e impusieran manos en ellos. Algunos, al recibir la llenura del Espíritu Santo cantaban, oraban, lloraban, hablaban en lenguas o experimentaban la sanidad en sus dolencias.

Los himnos, la lectura de pasajes bíblicos que dieran aliento, el compartir problemas en común con otros “hermanos” y la oración individual, han sido parte esencial de la apropiación y expresión personal del mensaje pentecostal. En cierta ocasión, alguien menciono cómo eran los cultos en el templo “La Fe”, en los años cuarenta:

Era de alabanza y libertad en la alabanza. Hubo alguna vez en hermanas o hermanos, por el poder del Espíritu que hacían ciertos movimientos o danzaban ciertas hermanas, pero era esporádico, no como una costumbre. Pero era el mover del Espíritu. Los cultos eran como hoy: alabanza, testimonios, ofrendas y predicación.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Samandú, *op. cit.*

<sup>53</sup> Entrevista Julián Tejeda

La oración, como bien menciona Jean Delumbeau y los pentecostales piensan, es un arma “contra el enemigo de nuestras almas”.<sup>54</sup> El creyente en el mundo terrenal, no se enfrenta a un gobierno corrupto, sino a las tentaciones, al pecado, al diablo; a estos hay que vencer porque todo se mueve en el mundo espiritual. El clamar a Dios y decir lo que es y expresar la confianza que se le tiene como todopoderoso, fortalece la fe individual y colectiva. En el ámbito personal, la oración se recomienda que sea una acción diaria para fortalecer la vida del creyente. Esto propicia que se genere una “comunidad entre Dios y él”, y se evite caer en pecados de fornicación, adulterio, mentira. La oración colectiva, es el momento del encuentro con lo sagrado. Por lo regular la oración es de petición: se pide por sanidad, por la salvación de los familiares, y para que todas las actividades cotidianas del creyente sean benéficas y “bendecidas”.

La función primordial del testimonio en un culto colectivo, que también se puede dar en eventos al aire libre como en una campaña de evangelización, es que los creyentes afirmen su fe y que los nuevos tengan la convicción de que la fe que han aceptado es real.

Estos testimonios revisten en general una forma estereotipada: presentación, confesión de las negligencias de los valores evangélicos de los que el fiel se libró en el pasado y de sus vicios, evocación de los sufrimientos que tuvo que padecer seguida del relato de las circunstancias en que se dio su encuentro con el Señor, de la transformación personal consiguiente a su conversión, de los distintos milagros de los que ha sido testigo durante su existencia ya como convertido y, finalmente, acción de gracias.<sup>55</sup>

#### **e). Ocasiones de prédica**

Con el asenso de revolucionarios al poder, era de esperarse que el Estado hiciera esfuerzos por implementar programas sociales de salubridad, campañas contra el alcoholismo y normativizar los espacios de moral pública. En tal contexto, el pentecostalismo encajó muy bien. Además de ser una opción religiosa muy emotiva y peculiar por ofrecer una experiencia religiosa más vivencial con la divinidad, al calor de los acontecimientos, los predicadores y predicatoras fueron articulando todo un programa de “regeneración moral”.

Por ejemplo, los asambleístas de la Ciudad de México, liderados por David Ruesga, en sus constantes peticiones a la Secretaría de Gobernación en los años de 1925 y 1926 para

---

<sup>54</sup> Delumbeau, *op. cit.*, p. 387.

<sup>55</sup> Pédrón-Colombani, *Ibidem.*

que les diera un templo abandonado, manifestaban su preocupación con cumplir con la ley, y a su vez, reiteraban su participación para moralizar a los mexicanos, buscando con ello enterar al gobierno federal de sus actividades:

Ponemos de Manifiesto también a Ud. que todos los ya mencionados [*sic*] firmantes, hemos sido arrancados de nuestros crímenes y latrocinios por el poder regenerante de la Palabra de Dios en toda su pureza, que nos gozamos en tener la Santa Biblia [...] Y tenemos el gusto de notificarle a Ud. que buscamos con toda sinseridad [*sic*] la moralización del pueblo, todo bajo las bases de la doctrina verdadera de Cristo, enseñándoles [*sic*] a respetar y honrrar [*sic*] a las Autoridades que nos gobiernan [...] <sup>56</sup>

Otra carta reiteraba y especificaba esa propuesta:

C. Secretario, no teniendo templo ex profeso para continuar celebrando nuestros cultos conforme lo estipula la ley, pues anteriormente veníamos celebrándolos en un salón rentado para éste fin preguntamos a Ud. con todo respeto ¿Qué haremos en este caso?

Sería una desgracia irreparable ver a esos seres sacados del vicio [ladrones, alcohólicos, maleantes] por el poder del Evangelio, ser despachados a sus casas sin poder reunirse a oír la Palabra de Dios, que los ha regenerado y estando por consiguiente expuestos como dice la Escritura, a revolcarse como el cerdo otra vez en el fango, volviendo a ser una carga para el Gobierno y la Sociedad [esta última frase escrita con tinta roja].

C. Secretario, estoy seguro de Ud. anhela la felicidad y moralización del pueblo mexicano, ahora suplico a Ud. en nombre de Dios y la Sociedad, salvé a esos sus ciudadanos, para continuar ésta misión o díganos Ud. que podemos hacer? <sup>57</sup>

La idea de cambio social no sólo se quedaba en discursos oficiales, sino que era llevado a un ámbito más interno. Tan fue así que compusieron cantos de dominio popular expresando su esperanza en que Cristo cambiará su país.

Cristo rompe las cadenas  
Del pecado, de la muerte  
Que a la patria están ligando  
Bajo Satanás.  
Cristo rompe las cadenas  
Del pueblo que perece  
En el negro fanatismo y superstición

---

<sup>56</sup> Carta de miembros de la iglesia La Asamblea de Dios al C. Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación, 7 de julio de 1925, mecanografiada, APMG.

<sup>57</sup>“Carta de David Ruesga al C. Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación”, 29 de julio de 1926, Expediente Relacionado con los nombramientos que acreditan a David G. Ruesga como pastor de la Iglesia de las Asambleas de Dios..., AGN/ DGG

Cristo rompe las cadenas  
Quita errores y tristezas  
Y despierta la esperanza de la libertad<sup>58</sup>

Aunque en este canto se aprecia un fuerte sentimiento anticatólico, expresa claramente los problemas a atacar por parte de los pentecostales: el pecado expresado en el alcoholismo, la inmoralidad sexual, los relajamientos, el enojo, la mentira, la ira, las palabras altisonantes y demás. Así pues, los pentecostales capitalinos, en este caso, creían que el evangelio cristiano ayudaría a los “excluidos y rechazados por la sociedad” a regularizar todas aquellas prácticas y costumbres. A ojos pentecostales los vicios sociales afectaban la imagen no sólo individual, sino familiar.

Cabe mencionar que el sustento de la prédica pentecostal no cortó con la tradición del credo protestante ya que ambos se basaron en preceptos doctrinales bíblicos. Como muestra, en 1928 cuando en la Ciudad de México se estableció el Instituto Nacional de las Asambleas de Dios, se decretó que tal enseñaba y creía en: la Biblia como regla de comportamiento y sustento de la fe de todo creyente; la creencia en un Dios trino; la condición del pecado en el hombre ; la autosuficiencia del sacrificio redentor de Cristo en la Cruz para salvar al individuo de la condenación eterna; la creencia en el Bautismo del Espíritu Santo, según Hechos 2.4; la convicción en el poder y gracia divina para que la vida del creyente sea santa y consagrada al servicio de Dios; la evidencia de que la salvación también incluye la sanidad de los cuerpos, y en la esperanza gloriosa de la segunda venida de Cristo, para hacer de la Iglesia su esposa.<sup>59</sup>

Como se puede apreciar, estos puntos sintetizaron muy bien toda la tradición fundamentalista, premilenarista, restauracionista y de la sanidad y santidad.

---

<sup>58</sup> Canto de dominio popular. Esta era la versión original y se cantaba así entre la mayoría de iglesias pentecostales a partir de 1930. Publicado en la portada de *Luz y Restauración*, año XII, núm. 9, septiembre de 1939. Hoy día tiene algunas frases se han cambiado por otras. Ya no menciona Satanás, Patria, fanatismo, superstición.

<sup>59</sup> Panfleto *Prospecto del Instituto Bíblico de las Asambleas de Dios en México*, s/f. Los ocho puntos arriba desarrollados se establecieron en el Concilio General de las Asambleas de Dios en San Diego California en 1928. Para puntualizar la conexión con el credo protestante, específicamente el metodismo, véase Ruiz Guerra, *Hombres Nuevos...* p. 24.

## CAPÍTULO III. INSTITUCIONALIZACIÓN DEL MOVIMIENTO PENTECOSTAL EN MÉXICO, 1926-1943

### a) Presencia de la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios (CLAD) en territorio mexicano, 1926-1929

La Cristiada —y el conflicto religioso en general— significaron un desafío total al nuevo sistema creado por la revolución, en el que se puso en juego saber si la autoridad del estado podría extenderse sin obstáculos mayores capaces de detenerla o si, por el contrario, los cuerpos constituidos —la Iglesia en este caso— conservaban la fuerza suficiente para detener la acción revolucionaria.

El estado quedó vencedor en este singular desafío  
Rafael Segovia y Alejandra Lajous, *Historia de la Revolución Mexicana*.<sup>1</sup>

Mientras que en los Estados de Jalisco, Michoacán, Guanajuato, Colima, Nayarit, Aguascalientes, primordialmente, se debatían cristeros agrarios contra militares federales en una lucha sin cuartel sumando de entre 70 a 85, 000 muertos,<sup>2</sup> el presidente Calles se empeñaba en justificar su actitud frente a las constantes acusaciones en la prensa nacional e internacional de que en México había persecución religiosa, incitada por él. Los argumentos que manejaba, pese a las constantes críticas, se mantenían inamovibles: aplicar las leyes de la Carta Magna sin hacer excepción en ninguna esfera. “Calles tenía razones políticas, que se enarbolaban como “razón de Estado”, para imponer la ley y el orden revolucionario: México era un país laico y republicano.”<sup>3</sup> Esa postura era en su totalidad reprobada por los obispos mexicanos y el Vaticano, quienes desde el momento del estallido del grito ¡Viva Cristo Rey! entre sus fieles campesinos, buscaron las formas de negociar con el Estado el cese de armas, primero con muchas esperas y después con prolongados encuentros no oficiales. Así pues, los años de 1926 a 1929 fueron determinantes en el ámbito religioso, aún cuando Calles dejó la presidencia en 1928.

Fue el 21 junio de 1929, que el gobierno federal decidió públicamente firmar la paz y el cese de armas con la Iglesia católica, mas no con los cristeros en el campo de batalla. Los representantes de cada institución fueron el presidente Emilio Portes Gil, Monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, y el obispo de Tabasco —quien llegaría a ser el próximo arzobispo

---

<sup>1</sup> Lorenzo Meyer, Rafael Segovia y Alejandra Lajous *Historia de la Revolución Mexicana. Los inicios de la institucionalización, 1928-1934*, México, El Colegio de México, núm.12, 198, p. 16

<sup>2</sup> Romero de Solís, *Ibidem*, p. 311.

<sup>3</sup> Marta Eugenia Ugarte García, “Los católicos y el presidente Calles”, en *Revista Mexicana de Sociología*, México, UNAM, año LVII, núm. 3, julio-septiembre 1995, p. 133.

de México—, Pascual Díaz. Esta negociación fue el preámbulo del acercamiento entre el Estado mexicano “revolucionario” y la Iglesia Católica que se conocería explícitamente a partir de 1936 hasta 1950 como *modus vivendi*.

Las posturas de cada instancia eran claras: dar por terminada la guerra sin ceder su propia autonomía. Así lo hizo público el Arzobispo de México, Leopoldo Ruiz y Flores, en la carta que dio a conocer “al Episcopado, Clero y Pueblo mexicano” el 25 de junio de ese año en donde decía: “Hemos ofrecido cooperar con el gobierno en todo esfuerzo justo y moral encaminado al bienestar y mejoramiento del pueblo”, por lo que pedía a sacerdotes y fieles atender con “docilidad y abnegación las instrucciones que para ello diera el Episcopado.”<sup>4</sup> Por su parte, Portes Gil en un discurso titulado *El clero sometido estrictamente a la ley* y pronunciado ante los masones el 27 de julio, declaró que el gobierno había combatido al clero rebelde para someterlo a las leyes e instituciones del gobierno y con ello lograr, que los príncipes católicos reconocieran plenamente al Estado:

[...] mientras esté yo en el gobierno, ante la masonería yo protesto que seré celosos de las leyes de México, las leyes constitucionales que garantizan plenamente la conciencia libre, pero que someten a los ministros de las religiones a un régimen determinado; se cumplirá estrictamente con la Legislación.<sup>5</sup>

El nuevo orden de cosas no implicaba que el Estado suavizara la aplicación de los artículos 3º, 5º, 24, 27 y 130 que tanto le causaban conflicto a la Iglesia Católica. De hecho, aunque la devolución de recintos materiales católicos fue casi inmediata a la negociación del 21 de junio, sobre todo en la Ciudad de México,

Los templos y todo lo que se encontraba al interior de estos seguían considerándose como bienes al servicio público y los sacerdotes que dirigieran serían los encargados responsables de todo lo contenido. Por su parte las juntas vecinales encomendadas para ello se obligaban a conservar los edificios, guardar de ellos el orden, el aseo, la higiene que exigía el Consejo Superior de Salubridad. Si estas disposiciones no se cumplían, el gobierno federal podía suspender el culto y destinar a otros fines los templos abiertos al mismo y castigaría con la pena de uno a dos años de prisión a las personas que destruyeran o causaran perjuicios dentro de ellos.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup>“Carta del Excmo. Sr. Delegado Apostólico al Episcopado, Clero y Pueblo de México” 25 de junio de 1929, transcrita en Marta Elena Negrete, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940*, México, El Colegio de México-Universidad Iberoamericana, 1988, p. 46.

<sup>5</sup>“El clero sometido estrictamente a la ley”, Bloque de obreros intelectuales, discurso de Emilio Portes Gil pronunciado el 27 de julio de 1929, transcrito en *Ibidem*, p. 49.

<sup>6</sup>*Ibidem*, p. 50.

Tales disposiciones no eran sólo para la Iglesia católica; todas las confesiones religiosas también debían de acatarlas, pues el rigor de las leyes no hacía distinciones. Además, ese ambiente religioso dio de que hablar más allá de las fronteras nacionales. Así lo mostró una carta de un misionero protestante que por esos años visitaba algunas zonas rurales, y observaba que:

[...] durante esta crisis, las diferentes iglesias protestantes se habían sometido a las exigencias del gobierno. Las escrituras de propiedad de sus iglesias se habían transferido a favor del Estado; la mayoría de sus escuelas fueron cerradas, a sus ministros los obligaron a registrarse y en algunos casos a pagar impuestos especiales de clerecía; en cuanto a los ministros que no pertenecían al país, se les prohibió que ejercieran como pastores. De todas maneras los protestantes sí se alarmaron, y con razón, pues la maquinaria de Calles, dio manos libres a los furiosos dirigentes de su campaña antirreligiosa. En varios estados cerraron las iglesias protestantes y se expulsó a sus ministros; algunos niños fueron puestos en la escuela bajo influencias agnósticas; en ciertos casos, congregaciones enteras desaparecieron al renegar de su fe los creyentes débiles que tendieron a congraciarse con las autoridades. Pero la mayor parte de las iglesias protestantes continuó con su tarea y algunas aumentaron sus fieles [...]<sup>7</sup>

La observación que hacía el misionero de la realidad en que vivían las iglesias evangélicas era, en pocas palabras, que los creyentes, además de actuar bajo la autoridad y vigilancia de las autoridades federales y municipales en todo lo relacionado con sus espacios de culto, tenían que comunicar del cambio de domicilio o de la adquisición de terrenos para la construcción de nuevos templos, rendir informes sobre el mobiliario religioso e informar de las actividades de sus líderes. Todo ello era requisito indispensable para seguir sobreviviendo en medio de la crisis.

Eso lo tenían muy claro los asambleístas capitalinos. La compra del terreno en el municipio de Guadalupe Hidalgo para construir el templo de “La Fe”, tuvo que ver en gran medida con el cumplimiento de las leyes. Aunque la compra-venta fue a favor de un particular, Raquel Ávila de Ruesga, en una carta a Gobernación, en mayo de 1927, Ruesga declaró que su esposa “a cedido parte de su exclusiva propiedad para la edificación de nuestro templo”.<sup>8</sup> Aseveró que había recibido de “hermanos y miembros de la Iglesia

---

<sup>7</sup>Reporte de William Cameron Townsend, director del Instituto Lingüístico de Verano, citado en Bastian, *Protestantismo y Sociedad en México*, p. 191.

<sup>8</sup>“Carta de David Ruesga al C. Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación”, 4 de mayo de 1927, *Expediente Relacionado con los nombramientos que acreditan a David G. Ruesga como pastor de la Iglesia de las Asambleas de Dios...*, AGN/ DGG.

ofrendas para la construcción la cantidad de \$155.25”, y que la construcción había iniciado en febrero de 1926 con un gran avance para poder tener los cultos dentro de “un templo destinado para este fin y que sea propiedad de la nación.” Aseguró que el edificio era humilde, pero estaría lo suficientemente higiénico y bien ventilado.<sup>9</sup>

En esa carta, además de informar a Gobernación del avance, Ruesga comentó con indignación que el regidor de Obras Públicas del Municipio de Guadalupe Hidalgo había manifestado hostilidad queriendo multarles con \$50.00 “porque no se tiene licencia del Departamento de Obras Públicas”, pero que los derechos ya se habían pagado al Ayuntamiento. Es por ello que dice: “creo firmemente C. Secretario que al pasar a propiedad de la Nación este templo no tenemos que pagar impuestos de ninguna clase puesto que es propiedad nacional; además la construcción no obstruye el tránsito de los peatones en la Calzada de Guadalupe.”<sup>10</sup>

Gobernación contestó a Ruesga el 16 de junio de ese año que concedía el permiso solicitado para abrir el templo al culto público por haber reunido los requisitos exigidos por la facción II del Artículo 27 constitucional para ser propiedad federal. También aseguró que daría a conocer su apertura a las autoridades correspondientes: gobernador del Distrito Federal, secretario de Hacienda y Crédito público y la Controladuría General, para evitar problemas.<sup>11</sup>

No sin imprevistos, la construcción del templo “La Fe” se concluyó a finales de mayo de 1927 con un valor de \$15, 000.00 y con una capacidad para un poco más de 1000 personas. En la parte trasera del templo, se hicieron unos cuartos en donde vivía la familia Ruesga Ávila y también se daba vivienda temporal personas creyentes necesitadas. Con respecto al espacio del templo, en un escrito de 1946, David Ruesga recordó que en “La Fe”:

Dios se manifestó poderosamente: centenares y centenares de personas encontraron salvación y salud para sus cuerpos, la Iglesia comenzó a extender sus ramas abriéndose a nuevos campos: a Azcapotzalco, San Lorenzo Achiotepic en Hidalgo, Puebla, Morelos, Guerrero, México [Estado de], Distrito Federal y el templo fue materialmente lleno hasta ser imposible respirar buena atmósfera a pesar de tener una capacidad para 1250 personas.”<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup>*Ibidem.*

<sup>10</sup>*Ibidem.*

<sup>11</sup> *Ibidem*, Foja 8008.

<sup>12</sup> Ruesga, “Nació en un pesebre”, en *Ibidem*.

Por ese crecimiento numérico, años más tarde “La Fe” tendría dos reconstrucciones hasta llegar a ser un poco más grande. Ese templo, con un terreno muy basto, fue el primero que logró tener la CLAD en la Ciudad de México. Uno de los puntos a su favor fue su ubicación geográfica, pues no muy lejos se encontraba la terminal de ferrocarriles y los principales caminos a otros puntos de la República, se conectaban sin mayor problema con el municipio de Guadalupe Hidalgo y sus alrededores. Ello permitió al Distrito centro y sur de la República de la CLAD, a cargo de David Ruesga, fortalecer su campo de acción y evangelismo

Para su acondicionamiento interno, los fondos recibidos desde los EE UU fueron fundamentales, y de ello se encargaba Henry C. Ball, quien escribió a Ruesga mandándole “un giro de Nueva York por la suma de \$100.00, dinero para la capilla que está en construcción.”<sup>13</sup> Y con entusiasmo externó: “¡Ojalá que va cerca de su fin para esta fecha! Gracias a Ud. por las fotografías, las tengo aquí en mi oficina.”<sup>14</sup>

La urgencia de terminar la construcción era porque se acercaba en septiembre de ese año, un evento de suma importancia para la CLAD: una Conferencia de Distrito. El templo “La Fe” sería la sede de tan importante acontecimiento, pues asistirían asambleístas mexicanos y extranjeros con la finalidad de evaluar el trabajo desarrollado por la sección y los obreros que lideraba David Ruesga. La presencia del Superintendente Ball, daría la última resolución. Pero como Ball sabía que la situación para conseguir el permiso de la visa para ir a México era delicada, en dos cartas de junio y julio advirtió a Ruesga que:

si Dios me lo permita, yo pudiera hacerlo [...] Pero hay dos cosas que me lo impiden, y las dos vanverlas [*sic*] el Señor. La primera es el dinero (estoy bien quebrado) y la cosa segunda es pasar la frontera de México. Pero si el Señor en verdad quiere mi presencia con ustedes él puede arreglarlo [...] Acerca de la Conferencia del Distrito, haré lo posible para estar presente. Lo único que me impedirá (a menos que el Señor ponga otro obstáculo) es el dinero, pero el Señor puede proveerlo. Tengo deseos de estar con ustedes, pero si no me sea imposible que sea por Dios.<sup>15</sup>

Con el establecimiento de misiones, tanto en zonas rurales como urbanas, aumento la necesidad de ministros responsables para esos lugares. Había llegado el momento en que

---

<sup>13</sup>*Carta de Henry C. Ball al Sr. David Ruesga*, 23 julio de 1927, mecanoscrita, con encabezado de CASA UNIDA DE PUBLICACIONES, 1911 Durango Street, SAN ANTONIO, TEXAS, E. U. A. APMG.

<sup>14</sup>*Ibidem.*

<sup>15</sup>*Cartas de Henry C. Ball al Sr. David Ruesga*, 20 de junio y 23 julio de 1927, mecanoscritas, APMG.

los diáconos que habían sido ordenados en 1926 debían ser ascendidos como pastores, proporcionándoles una preparación formal de su fe. En pocas palabras, lo que se quería era profesionalizar a los laicos que destacaban por su liderazgo y servicio en la fundación de nuevos grupos de creyentes, ordenar más pastores y seguir con la reproducción de ministros. Pero esa decisión no sólo dependía, en este caso de las autoridades asambleístas mexicanas, es decir de David Ruesga y Rodolfo Orozco, pues toda apertura de una nueva misión y credencial ministerial tenía que ser sellada y firmada desde Springfield Missouri.

Como en noviembre de 1928 se acercaba la Convención Anual de la CLAD en San Diego California, EE UU, David Ruesga, teniendo en cuenta las restricciones de la Carta Magna, escribió al Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación pidiendo informes “para el buen gobierno de la Iglesia”, pues siendo su deber “velar porque todos nuestros ministros estén en sujeción a lo que previene nuestra Constitución, y las leyes en materia de religión”, plantea una serie de preguntas.

¿Puede un ministro mexicano ministrar sin credenciales que acrediten su personalidad?; ¿Puede un ministro mexicano ministrar u oficiarse con credenciales extendidas en el extranjero?; ¿Si alguno de nuestros hermanos en la fe sienten el llamado para servir la obra del Señor, se le dejaría ministrar en el país saliendo a los E. U. A. a un instituto para cursar ahí sus estudios y después de terminados podrá ingresar al país [México] para ministrar? Si a la anterior pregunta su contestación es negativa, rezando en nuestra Constitución que los Ministros de culto religioso son considerados como profesionistas, ¿los estudios hechos en un Instituto de ésta Ciudad tendrían validez ante ese Gobierno para comprobar, que después de haber estudiado y haber sido ordenado es digno de ministrar las ordenanzas de la Iglesia?<sup>16</sup>

Al pedir esa información, Ruesga dice que lo hacía con el fin de tener un conocimiento real de la situación religiosa imperante en el país, pues en tal evento él tenía la intención de “poner claramente a la Convención las necesidades en este País para la obra del Señor y mostrarles [a los asambleístas norteamericanos] que es una verdadera urgencia tener nuestros institutos propios en México y todo lo referente a la obra de Evangelización.”<sup>17</sup>

Estas últimas palabras externan una preocupación del ministro mexicano por ajustarse al orden constitucional, y a su vez, dar más peso al trabajo que se estaba desarrollando en México, y esto quizá porque el control desde Springfield era muy fuerte. Se debe recordar

---

<sup>16</sup>David G. Ruesga, *Consultas*, 28 de septiembre de 1928, en, *Generalidades de Culto Religioso*, Serie 340, Caja 102, Fólder 2-340(29)156, AGN/ DGG.

<sup>17</sup>*Ibidem*.

que todo creyente pentecostal afiliado a la CLAD y que quería ser pastor, tenía que ir a algún bastión asambleísta en los EE UU para ingresar a un instituto bíblico y después de algunos meses —entre seis meses y dos años—, recibir su credencial ministerial y volver a su país para ejercer. Esto era invertir tiempo y economía, cuando la urgencia de hacerse cargo de una misión apremiaba y debía ser algo casi inmediato, pues si no se atendía el lugar donde había nuevos creyentes y la posibilidad de construir un templo, la gente podría irse y la oportunidad se perdería. En condiciones así, lo que intentaba Ruesga con este cuestionamiento a Gobernación, y que no lo hace externo, era frenar sutilmente el control norteamericano sobre la obra mexicana. Es por ello que buscó en las resoluciones federales, una justificación ante los asambleístas norteamericanos de cómo se harían las cosas “a la mexicana”.

El 13 de octubre de ese 1928, Gobernación contestó a Ruesga en lo referente a su primera cuestión que “el párrafo 8 del Art. 130 Constitucional sólo exige la calidad de mexicano por nacimiento para que alguien pueda ejercer en México el ministerio de cualquier culto. La escuela o país en donde se hayan adquirido los conocimientos necesarios para ministrar u oficiar, no cuentan para la ley”.<sup>18</sup> A la pregunta dos, se le contesta:

El Estado no puede inmiscuirse en el régimen interior de las Iglesias por lo tanto no se preocupa por el que dice una plática, o ministra un sacramento, realmente esté o no autorizado para ello por los canones de la Iglesia a la que pertenece. Es punto que toca investigar en su caso, a los fieles o adeptos, por lo menos entretanto el interesado no cometa verdaderos fraudes explotando en su provecho las preocupaciones, la superstición o la ignorancia del pueblo, en la forma que prevé el Código Penal.<sup>19</sup>

Con respecto a la pregunta tres, Gobernación dice que la respuesta es la misma que la primera, teniendo muy en cuenta que el factor primordial es que el ministro no pierda la nacionalidad mexicana. Y en este mismo sentido, es interesante lo que contesta a la pregunta cuatro:

En el dictamen sobre el artículo 129 del proyecto de Constitución, artículo que figura con el número 130, en la Carta Magna en vigor dice:  
“Es una teoría reconocida por los jurisconsultos que la personalidad moral de las agrupaciones, no solamente del carácter de las religiosas, sino aún de las

---

<sup>18</sup>*Ibidem.*

<sup>19</sup>*Ibidem.*

sociedades mercantiles, es una ficción legal y que, como tal la ley dispone de ella a su arbitrio. Si a este respecto se estudian las legislaciones de países de distintas tendencias jurídicas como Francia e Inglaterra, se encontrara, confirmado tal principio. No es, pues, una aberración jurídica basarse en semejantes teorías para negar a las agrupaciones religiosas la personalidad moral. Consecuencia del referido principio es que *los ministros de los cultos son considerados no como miembros de un clero o iglesia, sino como particulares que prestan a los adictos a la religión respectiva ciertos servicios. De allí el pleno derecho del poder público para legislar con relación a estos ministros, que reúnen en sí dos caracteres: por una parte el mencionado de prestar servicios a los adictos a una religión y, por la otra, un peligro para el mismo* [última frase escrita con rojo].” *De lo expuesto claramente se infiere, que si la ley no reconoce personalidad alguna a las Iglesias, menos puede tener como verdaderos profesionistas titulados a los ministros que se dedican a ejecutar actos de culto, o al servicio de esas Iglesias [...] teniendo en cuenta que por esos servicios adquieren un gran poder moral, que no debe escapar a la vigilancia y reglamentación del Estado.*<sup>20</sup>

Sobre si los estudios hechos en un instituto mexicano tendrían validez ante el Gobierno, se le dice que “carecen de valor ante el Estado como lo establece el párrafo 12 del 130 constitucional, y que sólo hay un caso en que la Secretaría de Gobernación, puede requerir cierta comprobación acerca de esos estudios”, y sería en caso que se tachara de

inhábil a determinada persona para actuar como encargado de un templo por no ser ministro de culto, habiendo otras disponibles que sí llenen este requisito, siempre que por esto surja choque o fricción entre los afiliados a esa religión o secta y cuando la objeción no la formulen los superiores jerárquicos, porque la jerarquías dentro de las religiones o sectas no existen ante el gobierno ni ante la ley, bien puede la Secretaría de Gobernación requerir a la persona que se juzga inhábil, para que compruebe su carácter de profesionista en la materia, por haber hecho los estudios correspondientes, toda vez que la Constitución y el artículo 15 de la Ley Reglamentaria del artículo 130, lo que prohíbe es que revaliden, se otorgue dispensa o se determine cualquier otro trámite que tenga por fin dar validez en los cursos oficiales a estudios hechos en los establecimientos destinados a la enseñanza profesional de los ministros de los cultos, pero no vedan o impiden la existencia de esos establecimientos.

En tales condiciones es decir que haya queja, que ésta no provenga de los superiores jerárquicos y que a consecuencia de la misma, surjan dificultades entre los afiliados que puedan alterar el orden público, esta Secretaría examinara la comprobación que se rinda únicamente para el efecto de formarse juicio íntimo del caso y estar en aptitud de dictar las disposiciones que correspondan.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup>*Ibidem.* Las cursivas son mías.

<sup>21</sup>*Ibidem.*

Al exponer este principio constitucional, la posición del gobierno federal fue muy clara: no importaba en qué lugar y bajo qué circunstancias legales, mexicanos lograran ser reconocidos como ministros religiosos. Lo que importaba era su validez y reconocimiento entre los miembros de misma institución religiosa en la que iba a ministrar. Lo que a Gobernación interesaba, era la forma en que el ministro expresaría su conocimiento y bajo que medios, sobre todo porque eso le podría dar poder moral entre los afiliados a una agrupación religiosa, y en determinado momento, ello podría originar abuso de poder, disputas entre los creyentes y por consecuencia, atentar contra el poder estatal. De tal forma que, bajo el principio de “laicidad” del Estado —que es claro cuando expresa que no puede inmiscuirse en el régimen interior de las Iglesias y a su vez cuando les niega el poder moral—, Gobernación ratifica que “no debe darse una interpretación tan amplia al precepto que atribuye a los ministros de culto cierto carácter de profesionistas.”<sup>22</sup>

Teniendo conocimiento de cómo proceder para la enseñanza doctrinal y preparación pastoral de mexicanos, Ruesga presentó ante los asistentes a la Convención Anual la posición del gobierno mexicano. Allí convergieron varias opiniones y entre los asuntos de carácter urgente, los asambleístas de ambos lados de la frontera llegaron a una resolución: establecer y formalizar tres institutos bíblicos para el buen uso del evangelio entre sus ministros. A través del Departamento de Misiones, el cual a su vez contaba con un Comité de Evangelización, la CLAD dio legitimidad a su labor educativa.

Para ese momento había sólo dos institutos. Alicia Luce, la misionera que trabajó en Monterrey, había establecido en 1926 el Instituto Bíblico Bereano en San Diego California; por su parte Henry C. Ball y su esposa Sunshine Marshall fundaron el Instituto Bíblico Latino-Americano en San Antonio, Texas en 1927. Ambas instituciones fueron pensadas para preparar pastores, misioneros, músicos y maestros que, al convertirse al pentecostalismo tanto en suelo norteamericano o algún otro país —específicamente latinoamericanos—, decidieran ejercer su ministerio bajo autoridad y doctrinas de la CLAD. Y sin embargo, tal esfuerzo no era suficiente para educar, incluso a familias enteras provenientes de México, principalmente. Así que en esa Convención Anual se aprobó que el seminario local del templo de “La Fe” dirigido por Ruesga, se constituyera como Instituto Bíblico de las Asambleas de Dios en México, D. F., bajo la recomendación que los

---

<sup>22</sup>*Ibidem.*

pastores explicaran el por qué de la existencia de dicho plantel. La argumentación fue: “a) por la mucha necesidad de Obreros, b) a la mucha necesidad de preparación, procuren también estimular a sus miembros a que asistan como estudiantes, y a los que no puedan asistir, tomen el curso por correspondencia.”<sup>23</sup>

Esta breve persuasión sólo explicaba el “lado espiritual” del asunto, más no el problema de fondo, pues la urgencia recaía en tener mas pastores y atender formalmente las misiones. Fue así como en agosto de 1929, en una Conferencia de Distrito [mexicano] celebrada en la Ciudad de México, asambleístas norteamericanos y mexicanos acordaron que:

[...] nuestro Instituto Bíblico llamado Instituto Bíblico de las Asambleas de Dios en México, sea constituido en un Instituto de la Obra en toda la República, y no local de esta Iglesia [“La Fe”]. Recomendamos a la vez sea dada facultad al profesorado para que constituyéndose en Junta Especial se nombre o elija la Mesa Directiva de este Instituto, y éste reglamente todo lo relacionado con él.<sup>24</sup>

Quienes formaron la Mesa Directiva del Instituto en México fueron: el Srio. Misionero del Concilio General Noel Perkin como Presidente Honorario; David Genaro Ruesga, Director; George H. Thomas del Elim Bible Collage de Londres, Inglaterra como Secretario; Ralph D. Williams de Glad Tidisgs Bible Institute San Francisco Cal., Tesorero; Rodolfo C. Orozco, 1er. vocal y Modesto Escobedo, 2do. Vocal.<sup>25</sup>

Con estos cargos claves, sobre todo el de Ruesga, los asambleístas mexicanos iban consolidando su inclusión a la estructura de poder de la CLAD, ahora desde la labor educativa y desde su país. Ello les permitiría tomar decisiones tan válidas como las de los norteamericanos en lo concerniente al tipo de preparación y mentalidad pastoral que tendrían que desarrollar los próximos ministros, aunque esas decisiones de principio se verían limitadas por la falta de profesores mexicanos.

Desde los primeros meses de 1928, miembros extranjeros del Concilio General mostraban un marcado interés en apoyar el trabajo educativo que habían iniciado Sanders y Ruesga en la Ciudad de México. Sobre este punto, se tenía que actuar cuidadosamente al participar al Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación sobre la presencia de esos asambleístas no mexicanos, pues a raíz de la publicación de la Ley Calles, todos los

---

<sup>23</sup> *Panfleto Prospecto del Instituto Bíblico de las Asambleas de Dios en México*, s/f., p. 3.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

religiosos debían registrarse, y si eran extranjeros, con mucha más razón por las razones explicadas ya en líneas atrás. Esa ley señalaba una serie de restricciones a los ministros religiosos extranjeros en general, y las penas correspondientes en caso de ser violadas.

En tales condiciones, Ruesga escribe a Gobernación en abril de 1928 “que ha pedido a los hermanos de Norte América, con los cuales la Iglesia en México está unida, dos profesores para el Instituto [en México] que prepara obreros y ministros.”<sup>26</sup> Dice que los requeridos para impartir materias eclesiásticas son los ingleses George Thomas y su esposa Maud de Thomas, profesores del Instituto Bereano en San Diego California, y que por su calidad de extranjeros, el cónsul mexicano en San Diego les manifestó que no podía visarles su pasaporte por ser ministros evangélicos. Menciona que es verdad, pero no ingresarán a México como ministros, sino como profesores pues él era el “pastor y ministro oficiante [del templo que dirige], teniendo ministros auxiliares de nacionalidad mexicana”.<sup>27</sup> De tal manera pide que a través de Gobernación se giren órdenes a Migración y al Consulado para no detener su llegada a suelo nacional.<sup>28</sup>

En respuesta, Gobernación argumenta que la pareja podía entrar al país: “en la inteligencia de que dichas personas se limitarán exclusivamente a la enseñanza y al ejercicio de su culto, como sacerdotes, ministros o pastores del mismo, pues de lo contrario se revocará este permiso.”<sup>29</sup> Asimismo dio a conocer el caso a la Secretaría de Gobernación, al Gobierno del Distrito Federal y al Departamento de Migración para proceder legalmente. Fue así como el cónsul, a través de las órdenes giradas por Gobernación, extendió la visa.<sup>30</sup>

En septiembre de ese año, un mes después de que el Concilio había decidido establecer oficialmente el Instituto en el D. F., Ruesga volvió a escribir a Gobernación que al necesitar mas profesorado “para la perfecta preparación de Obreros, solicitamos de

---

<sup>26</sup>“David G. Ruesga solicita se permita la entrada al país a los Profesores George Thomas y esposa, a fin de que ingresen al Instituto de la Iglesia Cristiana de las Asambleas de Dios”, 19 de abril de 1928, *Expediente Relacionado con los nombramientos que acreditan a David G. Ruesga como pastor de la Iglesia de las Asambleas de Dios...*, AGN/ DGG; Foja 4848.

<sup>27</sup>*Ibidem.*

<sup>28</sup>*Ibidem.*

<sup>29</sup> *Ibidem.*

<sup>30</sup> *Ibidem*, Foja 5326.

nuestros hermanos de Norte América nos mandasen mas profesores.”<sup>31</sup> Quienes se solicitaron esta vez fueron Rafael Williams, su esposa Jewyl G. y su hijo, de nacionalidad inglesa con estancia temporal en San Diego, California. Ambos eran ministros debidamente ordenados, pero “NO VIENEN A MINISTRAR A ESTE PAÍS”, por lo que pide se den instrucciones al cónsul en San Diego para que “vise sus pasaportes y que las Autoridades de Migración no pongan obstáculos, ya sea que entren por el puerto fronterizo de Nogales o el de Ciudad Juárez.”<sup>32</sup>

El 22 de octubre, Gobernación, como en la anterior petición, vuelve a dar autorización con la misma condición: sólo ejercer instrucción superior. Envío oficios del caso a la Secretaría de Gobernación para el arreglo de la visa, al Departamento de Migración, a Ruesga y al Consulado.<sup>33</sup>

Tal parece ser que no hubo mas trabas para que ambos matrimonios asambleístas se integraran a las labores del Instituto impartiendo algunas materias y viviendo temporalmente en la parte trasera del templo “La Fe”; ahora también donde se encontraban las instalaciones del Seminario. No se descarta la idea que de vez en cuando tomaban parte en los cultos y servicios de predicación, haciendo uso del pulpito y algunos actos religiosos, claro, bajo la autoridad y vigilancia de Ruesga y su gente.

En el primer panfleto que se redactó para invitar a los asambleístas mexicanos a incorporarse como alumnos al Instituto, se explicaba que:

Este Instituto ha sido establecido bajo los auspicios del Departamento de Misiones del Concilio General [Asambleas de Dios] y tiene por objetivo especial avivar y aumentar el ánimo de los que el Señor ha llamado a su Viña, sustentándolos, doctrinándolos y preparándolos para el desempeño del Ministerio al cual han sido llamados por el Señor Jesucristo.

El Instituto está situado en la Calzada de Guadalupe 164, junto a nuestro Templo, teniendo un muy buen plantel para las clases y todo lo necesario para las mismas, y encontrándose ubicado en una de las principales arterias de comunicación en la ciudad [...] Creemos firmemente que pocos son los Institutos que tienen un campo y visión tan grande como éste, pues está situado en un país que necesita la evangelización siendo la población de la República Mexicana de unos 18.000.000 de habitantes no existiendo en la actualidad más que unos cuantos miles de verdaderos cristianos [es decir, protestantes], y este solo hecho es

---

<sup>31</sup>“David G. Ruesga solicita permiso para que entre al País el Sr. Rafael Willams, de nacionalidad inglesa”, 28 septiembre 1928, *Expediente Relacionado con los nombramientos que acreditan a David G. Ruesga como pastor de la Iglesia de las Asambleas de Dios...*, AGN/ DGG; Foja 11701.

<sup>32</sup>*Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*, Fojas 11926,11927 y 1648.

suficiente para mostrar la gran misión a que esta llamado este Instituto, sin contar las Repúblicas Centro Americanas donde no tenemos Institutos [de la CLAD], y sin embargo es tan angustiosa la necesidad de obreros preparados para la obra del Maestro; no dudamos por lo tanto que Dios nos ha guiado para el establecimiento de este Instituto, y seguramente la mano poderosa del Señor nos guiará en la verdadera preparación de obreros, esperando ser testigos de los grandes triunfos que obtendrán los siervos que sean preparados aquí.<sup>34</sup>

Para animarlos un poco más, se incluyó una pequeña presentación curricular de cada profesor. Thomas era graduado del Elim Bible College de Londres, Inglaterra e impartiría Doctrina Cristiana, Tipos de la Escritura [Biblia], Homilética e Instrucción Pastoral, mientras que su esposa sería profesora de Sintéticos del Antiguo Testamento e Inglés. Por su parte Williams era graduado del Glad Tidings Bible Institute en California, y sería maestro de Sintéticos del Nuevo Testamento, Bautismo con el Espíritu Santo, Geografía Bíblica y Universal, Evidencias Cristianas y Música; su esposa impartiría Trabajo personal, Estudios Preliminares y Piano.<sup>35</sup>

Para no dejar todo el trabajo en esos “profesionales”, David Ruesga integró a algunos de sus allegados, en especial mujeres. Mientras él era profesor de Profecía, Hermenéutica y Nociones de Retórica, su esposa Raquel daría Historia de la Iglesia; Anna Sanders intervendría con la materia de Sanidad Divina; Antonio Pillado, uno de los congregantes de “La Fe”, egresado del Conservatorio Nacional de Música sería profesor de Solfeo y Violín. Por su parte Felicitas de Llargues, profesora titulada de enseñanza para escuelas públicas daría Gramática.<sup>36</sup>

Con tal profesorado, lo que se intentaba era dar una educación de alto nivel; es decir, no sólo enseñar a los futuros pastores y ministros mexicanos sobre el cristianismo en general y en especial sobre su fe pentecostal —para eso eran las materias de Doctrina Cristiana, Bautismo con el Espíritu Santo, Profecía y Sanidad Divina—; también era crear un bagaje cultural, una buena escritura —si había quien no sabía leer ni escribir, allí se le enseñaría—, formas correctas de expresión oral y adquirir nociones básicas de música, pues gran parte de la oferta doctrinal y uno de sus mejores medios de difusión, fue la himnología pentecostal, los instrumentos y los arreglos musicales que hacían a sus coros e himnos muy emotivos. Además de esta curricula de cursos, en el reglamento se hizo un fuerte énfasis en

---

<sup>34</sup>*Ibidem*, pp. 2, 15.

<sup>35</sup>Ver del *Panfleto Prospecto* las fotografías respectivas y su pie, pp. 7-9. APMG.

<sup>36</sup>*Ibidem*.

que los alumnos, hombres y mujeres, tuvieran “mayor atención en el aseo de sus cuerpos, procurando en todo la mayor higiene, teniendo también ejercicios gimnásticos.”<sup>37</sup>

¿Pero que había de los requisitos de admisión?, ¿en cuanto le saldría a un creyente mexicano de bajos ingresos, una educación así?, ¿cuáles serían los beneficios materiales, espirituales o morales? Al respecto el reglamento estableció:

Para ingresar a este Instituto se necesita que la persona que lo desea sea de buen testimonio, sin deudas de ninguna clase, absolutamente sin ningún vicio, de buena salud y sin enfermedades contagiosas y que traiga una recomendación de su Pastor.

Siendo reconocidos y aprobados todos los estudios de este Instituto por su verdad Bíblica pedimos que todos los estudiantes estén sujetos a dichas enseñanzas. El registro de cada estudiante se considerara como una garantía de que está dispuesto a cumplir las reglas existentes para el gobierno del Instituto.

Debiendo traer lo siguiente: además de suficiente ropa personal 4 sábanas, 2 fundas de almohada, 2 frascas, 2 sobrecamas, 4 servilletas, 4 toallas y artículos de tocador.<sup>38</sup>

Se pedía que los interesados llevaran su Biblia personal, presentaran un examen de colocación —que era como un testimonio personal de conversión y las razones del por qué deseaba ingresar al Seminario— el cual tenía que revisar la dirección y dictaminar si era o no admitido. Y en este sentido se aclaraba: “Si alguna persona siente verdaderamente el llamamiento para la obra del Señor y careciendo de lo necesario para erogar los gastos que originaría su colegiatura<sup>39</sup> puede dirigirse a la Dirección del Instituto si es que tiene la confianza en el Señor para vivir por la fe.”<sup>40</sup> Eso de vivir por la fe implicaba un gran esfuerzo, porque el seminarista tenía que depender económicamente de ofrendas recibidas por ir a predicar a una misión o de donaciones monetarias o en especie que hicieran algunos de sus hermanos en la fe, aunque estas actividades no siempre eran regulares y constantes.

En cuanto al reglamento, las normas eran muy tajantes, fuertemente distintivas entre los hombres y las mujeres, y moralizadoras en cuanto a la conducta que debía mostrar el seminarista dentro y fuera del ámbito religioso.

---

<sup>37</sup>*Ibidem*, p.15

<sup>38</sup>*Ibidem*, p.13

<sup>39</sup>Tan sólo la inscripción costaba \$1,00, la instrucción semanal \$0.50, el material de estudio que eran libros, cuadernos e himnarios sumaban \$3,00 mensuales. Lo más caro era la cama y la asistencia semanal (comida, aseo) que se les daba a los seminaristas en los cuartos traseros del templo “La Fe”, que sumaba \$6,00. *Ibidem*.

<sup>40</sup>*Ibidem*.

Se requiere de los estudiantes en general una conducta caballerosa, un testimonio digno del llamamiento que han recibido.

Es obligatorio a todos los alumnos el asistir con puntualidad a sus estudios teniendo esta misma obligación con el culto de oración; cualquier falta de asistencia deberá ser plenamente justificada.

Recomendamos a todos los alumnos se eximan de aceptar invitaciones a toda clase de paseos o fiestas mundanas, debiendo en todo caso consultar con el Director.

La cortesía entre los estudiantes es uno de los estandartes de este instituto pero se prohíbe terminantemente toda familiaridad o amistad íntima entre ambos sexos.

Está prohibido terminantemente a las alumnas el uso de toda clase de cosméticos o pinturas, así como cortarse el pelo. “Así mismo también las mujeres, ataviándose en hábito honesto, con vergüenza y modestia; no con cabellos encrespados, u oro, o perlas o vestidos costosos, sin con buenas obras como conviene a mujeres que profesan la piedad. Ia. Timoteo 2:9-10, y para esto el vestido de las alumnas tendrá como máximo de altura de 25 cm. del suelo.

Los estudiantes deben considerarse como miembros activos de la iglesia, cooperando en cuanto sea posible con el Pastor para el entendimiento de la obra del Señor.

Los estudiantes varones deben vestirse como conviene a cristianos, procurando siempre un aseo grande en su persona, guardando un traje en buenas condiciones para los domingos y los días en que tomarán parte activa en los cultos.

Se requiere que todos los estudiantes mantengan una actitud de respeto para sus profesores.

DEBEN SABER TODOS LOS ALUMNOS QUE ES NECESARIO ESTAR DISPUESTOS PARA TODO TRABAJO DURO, ESTUDIOS, LA OBRA, ETC. SOMETIENDOSE CON GOZO A LA DISCIPLINA DEL INSTITUTO.

TODO ESTUDIANTE QUE NO SEA SEJETO A LAS REGLAS Y A LA DISCIPLINA DEL INSTITUTO SERA EXPULSADO.<sup>41</sup>

Ya bien establecidos los principios del Instituto de las Asambleas de Dios en México, en 1929, figuraban 2 grupos. Gregorio Muñoz, Juan Contreras, Samuel Gómez, G. Medrano, Lorenzo Guevara, Miguel Soto, Manuel Medina, Martín Ortega, Raymundo Tapia, Eduardo Pillado, Agustín Hernández, Andrés Grande, E. Hernández, José Ambriz, Lucia V. de Tapia, Ana M. Zárate, Ofelia Beltrán, R. Hernández y A. González eran alumnos de primer año. De segundo año eran sólo tres mujeres: Juana Medellín, Carmen Águila y Refugio Martínez. La mayoría se habían convertido en la misión de “La Conchita” y ya en

---

<sup>41</sup> Véase “Reglamento del Instituto” en, *Ibidem*, p. 14. Las mayúsculas son del original.

el templo “La Fe”, ejercían el diaconado esperando terminar satisfactoriamente sus estudios bíblicos y, así, hacerse cargo de alguna misión.

El panorama religioso nacional de 1926 a 1929, en general, fue difícil por el conflicto armado de la Cristiada. No obstante y a pesar de ello, los pentecostales asambleístas salieron bien librados, no sin dificultades, al acatar cuidadosamente las leyes impuestas por el gobierno federal. En esos tres años lograron un espacio social, religioso y legitimación institucional entre ellos mismos. La CLAD al contar con un Presbiterio Ejecutivo en la República Mexicana coordinado en dos distritos —el del Sur de Texas y norte de México en el cual los estados de Monterrey, Coahuila y Sonora concentraban la mayoría de membresía asambleísta nortea, y el del Centro y sur de México con presencia en los principales estados del centro del país, con pronto avance a Veracruz y Oaxaca—, hablaba de la buena aceptación del mensaje pentecostal entre mexicanos<sup>42</sup> y que los esfuerzos por organizarse estaban dando buenos resultados. Esto se hizo aun más claro cuando ya contaron con un templo sede en la Ciudad de México y con la apertura del Instituto Bíblico. Y lo que es más, se había logrado establecer un acercamiento con el gobierno federal, gracias a las cartas que constantemente mandaba David Ruesga al Despacho de Gobernación de la Secretaría de Gobernación informando y pidiendo informes de todo lo relacionado al ambiente religioso, y en específico, de lo concerniente a su Iglesia.

Esos logros y aumento de ministros ordenados, en definitiva, dieron poder moral y espiritual a los asambleístas mexicanos que, sin bien aceptaban y acataban lo que venía de EE UU, no por ello dejaban de ser piezas claves y determinantes en las tomas de decisiones más importantes como lo estaban demostrando los directores de Distrito. Todo ello creo la necesidad de modificar la estructura y organización interna de la CLAD.

---

<sup>42</sup>Aunque no cuento con datos que me permitan hacer una estadística y un porcentaje de cuanta población mexicana era pentecostal, en el momento que estoy trabajando, lo cierto es que en cada estado había entre dos o tres grupos bien establecidos de creyentes —sin contar con las misiones que salían de estos—, integrados por familias enteras de cuatro a siete integrantes, incluyendo niños. Para argumentar lo anterior, mis fuentes escritas, las fotografías y los boletines me dan cuenta de ello.

## **b) La Convención de las Asambleas de Dios en México (CADM), 1929-1931**

La Convención de las Asambleas de Dios en México es reconocida por el Concilio General de las Asambleas de Dios, como una parte de su movimiento.

El Concilio General no es una secta sino como la Convención de las Asambleas de Dios en México, una reunión de hermanos de testimonio semejante.

*Memoria de la Primera Gran Convención de las Asambleas de Dios en México, 1930.*<sup>43</sup>

Aunque desde 1925 se venían realizando Juntas de Distrito, cultos de avivamiento y ordenación de ministros, ninguna de esas actividades había logrado concentrar a toda la grey asambleísta mexicana; es decir, en ocasiones las reuniones concernían sólo a un Distrito o se reunían los representantes de ambos con las autoridades extranjeras para tomar decisiones, pero no participaba la grey mas que de observadores. Fue entonces que se decidió organizar una convención anual en México con la presencia de todos los asambleístas mexicanos: desde los norteros hasta los capitalinos y con la presencia de las autoridades americanas.

Del 22 al 27 de octubre de 1929 en la ciudad de Monterrey, se realizó la Primera Gran Convención de las Asambleas de Dios en México organizada por los dos Distritos en que se dividía la CLAD en el país, bajo dirección de Henry C. Ball. Tal evento fue impulsado, según las palabras de Ball:

[...] por el grande crecimiento de la obra tanto en el lado Americano como en la República Mexicana [y] era necesario que lo que antes había trabajado “La Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios”, *se dividiese en dos convenciones para atender de una manera más efectiva las diferentes necesidades en los dos países ya que las leyes eran distintas en ambos.*<sup>44</sup>

Al decir que las leyes de ambos países eran diferentes, Ball reconocía, al igual que los asambleístas mexicanos, que el régimen constitucional seguía vigente y muy a pesar de ello, ya había recursos suficientes para autosostener los principales templos y en territorio nacional. Además debe tomarse en cuenta que a mediados de ese año, EE UU sufrió la caída económica más aguda de su historia, la Gran Depresión. Esto sin lugar a dudas afecto los dineros asambleístas, recortando sus ingresos hacia el país vecino. De tal manera que con

---

<sup>43</sup>Documento *Memoria de la Primera Gran Convención de las Asambleas de Dios en México*, México, 1930, p. 4, APMG.

<sup>44</sup>*Ibidem*, p.1 Las cursivas son mías.

aprobación de todos los asistentes, ocho representantes norteamericanos de las Asambleas de Dios, veinticuatro ministros mexicanos, 18 ministros con licencia para predicar, con plena ordenación y diáconos y diaconizas, y creyentes, se acordó el día 23 que:

DEBIDO A LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA OBRA SERA DISUELTA LA CONVENCION LATINO AMERICANA [CLAD] Y SE PROCEDA DESDE LUEGO A LA FORMACION Y ORGANIZACION DE UNA NUEVA CONVENCION Y ESTA SE DENOMINE "CONVENCION DE LAS ASAMBLEAS DE DIOS EN MEXICO".<sup>45</sup>

Para llegar a ese acuerdo se nombró un secretario que presidiera la nueva Convención, siendo Rafael Williams el aprobado por todos. Además era necesario que el Comité de Evangelización y Construcción<sup>46</sup> diera origen a una nueva estructura interna en la organización de la naciente organización; es decir, de ese Comité construir un nuevo organigrama. Como una de las secciones de más poder y responsabilidad fue el Comité de Conducta Ministerial y Ordenación, siendo presidente Henry C. Ball, Secretario Demetrio Bazán, 1er. miembro David Ruesga, 2do. Miembro Rodolfo Orozco y 3er. miembro Modesto Escobedo. Después se encontraba el Comité de Evangelización siendo el presidente Rubén Medina, Secretario José Ibarra y tercer miembro Rafael Williams. A esta instancia le seguía el Comité de Construcción. En la presidencia se encontraría George Thomas, Secretario Guadalupe Flores y 3er. miembro Cesáreo Burceaga. Finalmente el Comité de revisión de Minutas sería formado por los presbíteros de Distrito que asistieran a las Convenciones próximas.<sup>47</sup>

Los miembros de estos Comités revisaron la constitución asambleísta que les había regido para sustentar sobre ella las bases de la nueva organización. En base a ello la declaración de lo que era la CADM quedo de la siguiente manera:

La Convención se compone de todos los ministros y obreros que en comunión fraternal tiene un mismo testimonio; es decir, que Cristo es Salvador; Bautizador con el Espíritu Santo; Sanador de los cuerpos mortales, y el Rey que viene a reinar en este mundo.

Este testimonio nos une, y nos reunimos una vez al año en Asamblea para estrechar las manos de los obreros, cimentar más nuestro amor cristiano, y discutir los problemas de los varios campos.

Nuestros hermanos de testimonio semejante de habla Inglesa han sido como nuestros padres en el evangelio, y nosotros, de nuestra espontánea voluntad trabajamos bajo los auspicios del Concilio General, que tiene sus oficinas en

---

<sup>45</sup>*Ibidem*. Las mayúsculas son del original.

<sup>46</sup>Para ubicar este organismo véase del Capítulo I.

<sup>47</sup>*Ibidem*, p. 2.

Springfield, Mo. E.U.A. El Concilio General no es una secta sino como la Convención de las Asambleas de Dios en México, una reunión de hermanos de testimonio semejante, como lo vemos en Hechos de los Apóstoles, Capítulo 15.

Ni nosotros ni el Concilio General dictamos leyes, sino aconsejamos, recomendamos, aprobamos y desaprobamos, según creemos que es la voluntad de Dios, conforme la enseñanza de la Santa Biblia.

La Convención de las Asambleas de Dios en México es reconocida por el Concilio General de la Asambleas de Dios, como parte integrante de su movimiento.<sup>48</sup>

Para tener mejor distribución y control dejaron de existir los dos Distritos que conformaban la obra asambleísta en el territorio nacional y de ellos se crearon 4: Distrito de Sonora y Chihuahua a cargo del Presbítero Octavio Loustaunau; Distrito de Coahuila y Nuevo León a cargo del Presbítero Rodolfo C. Orozco; Distrito de Tamaulipas con el Presbítero Modesto Escobedo y el Distrito Centro de la República a cargo del Presbítero David Ruesga.<sup>49</sup> Como se puede apreciar el Distrito que se fraccionó en tres fue el que dirigía Orozco, el del sur de Texas y norte de México, mientras que el del centro y sur de la República quedó en poder de Ruesga sin que fuera modificado.

Después de haber analizado y revisado de la constitución asambleísta, los miembros directivos mexicanos acordaron que dado la nueva CADM seguía siendo parte del Concilio General:

[...] aceptamos la Constitución y las resoluciones y los datos fundamentales de dicho Concilio, por lo tanto, nosotros no acordaremos resoluciones ni datos contradictorios [*sic*: contrarios] a estos, sino que todos nuestros acuerdos sean en perfecta armonía con los de dicho Concilio en comunión y fraternidad mutua.<sup>50</sup>

Entre los artículos más importantes se estableció que los integrantes de la CADM con derecho a tener voz y voto serían sólo aquellos que tuvieran credenciales de plena ordenación pastoral y licencias para predicar de diáconos u obreros, expedidas en México. Todos estos “tienen derecho a votar, nombrar o proponer en nuestras sesiones anuales de la Convención los ministros antes citados lo mismo que los delegados de las Iglesias que han sido debidamente nombrados, presentando sus documentos que les acrediten como tales.”<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 4-5.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>51</sup> Artículo I, *Ibidem*.

Además en esa constitución se detallaron los deberes del presidente de la CADM que era convocar y presidir las reuniones anuales fomentando así la comunión y cooperación entre “todas nuestras Asambleas”, y si era necesario mediar con la ayuda del Concilio General.<sup>52</sup> El Secretario tenía la función de archivar las minutas de cada convención anual y la correspondencia que el Presidente le hiciera llegar, de la misma forma debía mantener un constante acercamiento con los Presbíteros de Distrito para ayudarles en todo lo posible.<sup>53</sup> Las responsabilidades de éstos eran presidir reuniones anuales en sus propios Distritos, impulsar eventos (conferencias bíblicas, reuniones de consagración, cultos de avivamiento e impulsar la labor evangelizadora por todos los medios viables), mediar las dificultades entre los ministros y las congregaciones que estaban bajo su cobertura y cuando se abriera una nueva misión si no había un encargado, enviar “algún obrero cuando menos una vez al mes para fortalecerlos en la fe”.<sup>54</sup>

En cuanto a los artículos reglamentarios se pedía que cualquiera que solicitara la licencia para predicar debía tener por lo menos tres años de haberse convertido con la experiencia del bautismo del Espíritu Santo, que tuviera un testimonio digno “siendo de un espíritu manso y humilde, teniendo además un amor manifiesto a la Palabra de Dios consagrándose a su estudio, debiendo haber estudiado cuando menos un año en un Instituto Teológico”<sup>55</sup>, una carta de recomendación de su pastor y Presbítero de Distrito, y se advertía de que en caso que el predicador demuestre mala conducta, se le retirarían y cancelarían sus credenciales definitivamente ya no siendo admitido en ninguna sección del Concilio General de la Asambleas de Dios; es decir sería expulsado de la Denominación.<sup>56</sup>

Para obtener la plena ordenación pastoral, el prospecto tenía que haber sido primero predicador ejerciendo esa actividad por cuatro años en los que también haya cursado el Instituto Bíblico y fuese ampliamente recomendado por sus autoridades inmediatas. Éstas, podían determinar si podía ascender a pastor antes de cumplir los cuatros años, pero sólo cuando se celebrara una convención anual. Ante todo se pedía pruebas de ser “hombres maduros en Cristo, no teniendo un espíritu contencioso [peleonero] ni duro.”<sup>57</sup>

---

<sup>52</sup>Artículo 2, *Ibidem*.

<sup>53</sup>Artículo 3, *Ibidem*, pp. 6-7.

<sup>54</sup>Artículo 4, *Ibidem*, p. 7.

<sup>55</sup>Artículo 5, *Ibidem*

<sup>56</sup>*Ibidem*.

<sup>57</sup>Artículo 6, *Ibidem*, p. 8.

En cuanto a las conferencias anuales, se estableció que cada año la sede del evento cambiaría y se turnaría en los cuatro Distritos de México. Aún así cada Distrito tendría sus propias sesiones anuales “para resolver las necesidades de sus propios campos, y estas serán presididas por los Presbíteros de Distrito y si es posible por el Presidente de la Convención.”<sup>58</sup>

Interesantes fueron los acuerdos sobre la forma de gobierno de las “asambleas locales”. Se reconoció que cada congregación con su respectivo pastor sería autónoma en su gobierno interior y derechos bíblicos, pero “sujeta a los datos fundamentales y recomendaciones de esta Convención, bajo la vigilancia del Presbítero.” Además debía registrarse en un libro de actas para que, en caso de que la iglesia local se viera amenazada por una división entre los congregantes, se solicitara “la ayuda de su Presbítero de Distrito y en caso muy necesario la del Presidente de la Convención.”<sup>59</sup>

Su actitud fundamentalista quedó bien asentada en su único artículo sobre la Biblia, en el cual se exhortaba a todos sus afiliados a “la obediencia más estricta, más alta y justa a la Palabra de Dios, y la aceptación a nuestras doctrinas fundamentales declaradas ya en la Constitución del Concilio General de las Asambleas de Dios y que todo lo que sea contrario a los principios bíblicos sea excluido.”<sup>60</sup>

Después de esas actividades del día 23, al siguiente se dieron informes de los respectivos Distritos, del Comité de Literatura donde se aceptó que tanto *La Luz Apostólica* —con una sección de noticias del país titulada *Brisas de México*— como *El Expositor Pentecostal*, órganos impresos en los EE UU, serían las publicaciones que leerían y utilizarían en sus escuelas bíblicas (cultos dominicales matutinos). Los traductores serían Thomas y Williams mientras que el redactor en español sería David Ruesga.<sup>61</sup> También se establecieron las bases sobre las cuales trabajarían los Comités de conducta y ordenación ministerial, de construcción y de evangelización.

Como se puede apreciar, la CADM sólo diversificó los cargos y la estructura interna de organizarse para con ello distribuir las zonas de influencia territorial y ministerial a través de los Distritos y Comités, dando a su vez oportunidad a los mexicanos de acceder a cargos

---

<sup>58</sup> Artículo 7, *Ibidem*.

<sup>59</sup> Artículo 8, *Ibidem*, pp. 8-9.

<sup>60</sup> Artículo 9, *Ibidem*, p. 9.

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 11-12.

de vital importancia dentro de la Denominación. Ahora los nacionales tenían la obligación de autosostener con su capital humano y financiero la Convención. Ello implicaba que la adquisición de terrenos y la construcción de templos, al igual que el sostenimiento de los pastores locales y la clase mandataria en los puestos claves de la organización, correrían de las ofrendas y diezmos de los asambleístas nacionales, pues la influencia norteamericana a partir de ese momento sólo se basaría en el profesorado del Instituto Bíblico y entre algunos cargos “burocráticos” de los Comités.

Lo que había proporcionado económicamente la CLAD a México cerraba un siglo y ante tal situación se tuvo que buscar una justificación que sonara lógica y clara: las leyes de ambos países no son iguales. Si así hubiera sido ¿por qué durante el periodo callista, que fue en realidad difícil, lograron crecer y construir sus templos con dinero de ambos lados de la frontera? El problema de fondo era el económico, sin lugar a dudas. En este inicio para no dejar a la deriva a la recién CADM, Ball:

[...] rindió un informe financiero de la extinta Convención dejando como herencia a la nueva organización un fondo por la cantidad de \$7, SIETE DOLLARS, cuyo informe fue aceptado sin discusión.

Fue propuesto y aprobado que dicha suma fuese repartida entre los convencionistas mas necesitados y para esto se comisionó al hno. R. C. Orozco y D. G. Ruesga.<sup>62</sup>

Los cargos se crearon de acuerdo a las necesidades propias de expansión territorial y financiero, y con ello experimentar nuevas formas de organización que ante el crecimiento de numérico de obreros nacionales, había que darles algún cargo. En esta nueva organización se tomó en cuenta a los pioneros y no tanto a los nuevos. Eso fue muy claro en la división de los cuatro Distritos y el nombramiento de la máxima autoridad que representaría al Concilio General de las Asambleas de Dios en México, quedando al frente como Presidente David Ruesga y Secretario Rodolfo Orozco. Como se puede apreciar, quienes quedaron al frente eran los mismos, los iniciadores, sólo hubo una rotación del personal. Es interesante como las responsabilidades que se asignaban requerían dedicación de tiempo completo por parte de los encargados y ayuda de más ministros; en este caso el auxilio estaría en los seminaristas quienes se irían “fogueando” en cada actividad que desarrollaran.

---

<sup>62</sup>*Ibidem*, p. 12.

Para tener un control y conocimiento general de los integrantes de la CADM, se resolvió que todos se registraran en un libro oficial de la Denominación. Cada vez que se expidieran y renovaran credenciales de cualquier labor ministerial, el Presiente de la CADM, quien tendría a su cargo y vigilancia el Libro de Registros, quien a su vez era la cabeza del Comité de Conducta Ministerial y Ordenación, escribiría en éste el nombre del ministro, su nombramiento, el lugar donde estaba, y por supuesto la fotografía y la firma del interesado.<sup>63</sup>

Y ¿qué de las mujeres? Desde sus inicios en suelo nacional, las Asambleas de Dios debían mucho a las mujeres. Desde el norte al centro de México, éstas de manera solitaria —como Anna Sanders— o con sus esposos e hijos, estaban apoyando el crecimiento del pentecostalismo asambleísta y en esta reunión tan importante, a ninguna de ellas se les tomó en cuenta para formar parte del organigrama de la CADM. Aunque en 1926 a algunas mujeres del Distrito centro y sur de la República se les había reconocido diaconizas y como un grupo de labor evangelizadora y piadosa (por visitar casa por casa a las personas y correligionarios necesitados, dándoles incluso una pequeña despensa alimenticia) en “Dorcas”, no obstante en esta convención anual quedaron marginadas en el liderazgo y dirección general. Ahora con el nombre de “Concilio Misionero Femenil”, sus labores de visitación y venta de alimentos al término de cada culto, serían para apoyar al Comité de Evangelismo y Construcción, pues la mitad del financiamiento para la edificación de templos provenía de “las entradas del Concilio Misionero Femenil.”<sup>64</sup> M. G. de Villareal, diaconiza, fue electa como presidenta de esa asociación de mujeres<sup>65</sup>; las demás integrantes renombradas siguieron con sus cargos de predicadoras y diaconizas.

Lo que se debe destacar es que en esta convención anual y con la creación de la CADM, David Ruesga quedó como el líder más poderoso del movimiento. Con varios nombramientos no tenía rival alguno ni quien tuviera un poder similar al suyo en territorio mexicano; quizá sólo Orozco pero no representaba mayor problema, pues éste se encontraba en el norte de la República.

---

<sup>63</sup>Aunque desde 1925 David Ruesga llevaba un libro de registro de sus colaboradores, esta forma de “control” se estableció para todo México en esta convención anual. Cfr. *Actas.... e Ibidem*, p. 13.

<sup>64</sup>*Ibidem*, p. 16.

<sup>65</sup>*Ibidem*, p. 20.

Además de haber sido parte del grupo de ministros que revisaron la anterior constitución asambleísta para formar de ella las bases de la CADM, Ruesga quedó como Presidente de ésta, Presbítero del Distrito centro y sur de la República, Director del Instituto Bíblico de la Ciudad de México, redactor de *La Luz Apostólica* y pastor local del templo mas importante del D. F.:“La Fe”. Esto no quiere decir que era el hombre más querido, admirado o indispensable (quizá tenía muchos enemigos entre sus colegas y él lo sabía) entre los nacionales, pero para este momento, Ruesga había demostrado su capacidad de liderazgo ante la adversidad y proporcionó estabilidad a las Asambleas de Dios —entiéndase a los misioneros extranjeros y los nuevos conversos— durante los embates desatados entre 1926 y 1929 entre el gobierno federal y sectores católicos. En los cuatro años que llevaba afiliado a la CLAD había logrado fundar, con la ayuda de Sanders, una congregación tres veces más fuerte en número y trabajo ministerial que los asambleístas nortños; buscó las formas de entenderse con el gobierno federal para que su trabajo y su gente no se viera afectado por las leyes en materia religiosa y, había logrado congratularse con los dineros y apoyo moral americano, invirtiendo en el crecimiento de su Distrito. Hombre hábil, negociador, pragmático, carismático, conocedor de la situación nacional, y reconocido como autoridad por sus correligionarios americanos, hicieron de Ruesga un líder religioso con un poder casi absoluto en su medio.

Cerradas las sesiones de esa convención anual, en la que los cultos de avivamiento y predicaciones emotivas movieron a los pentecostales mexicanos a trabajar con entusiasmo en la ahora CADM, se procuraría por dos años avanzar sin propiciar dificultades que atentaran con una posible división o lucha de poder encarada. Ya con las responsabilidades delegadas, la prioridad de ahora en adelante sería registrar ante el gobierno federal toda construcción asambleísta, pues de ello dependía gran parte de su crecimiento numérico: tener todo en orden para evitar enfrentamientos, multas y fricciones con las instancias gubernamentales, aunque aquí la pregunta sería: ¿de esta convención anual y la formación de la CADM, también darían cuentas a Gobernación, justificando el por qué de su creación y las personas que le integraban?..

En todo 1930 y 1931 se adquirieron terrenos con recursos nacionales para seguir construyendo templos y otros ya estaban en terminación. Un ejemplo. Tan sólo en el D. F. integrantes de “La Fe” —entre cuatro y cinco familias que comprendían un poco más de 45

personas incluyendo niños— tuvieron que pensar seriamente en tener su propio templo cerca de donde vivían, la delegación Azcapotzalco, pues a pesar de la capacidad de “La Fe”, el presupuesto económico de esas familias no alcanzaba para abordar todos los domingos el tranvía que les llevaba al Zócalo para estando allí, abordar el que les llevaría a la Villa; en varias ocasiones regresaron a sus hogares caminando. Ante esa situación estas familias acordaron crear un fondo y comprar así un terreno. Con apoyo de ofrendas del Concilio Misionero y otras más, en 1932 ya tenían un pequeño espacio, “Bethesda” el cual pastorearía Agustín Hernández.<sup>66</sup>

Fue así como los integrantes de la primera generación de graduados del Instituto Bíblico ya se estaban dedicando de tiempo completo al pastorado en rancherías y colonias populares, tanto del Distrito Federal como de otros estados, gracias a la apertura de nuevos espacios.

Todo parecía ir bien, hasta que en 1931 los roces entre la clase dirigente se hicieron evidentes. El vínculo con EE UU seguía siendo fuerte, algunos asambleístas mexicanos deseaban más poder y las riendas no tan fácilmente las soltaba Ruesga. Había que buscar una solución rápida, pues ello no debía afectar el rumbo del pentecostalismo representado por las Asambleas de Dios en territorio nacional

### **c) Un movimiento fragmentado, 1931-1937**

No habiéndose respetado nuestra soberanía  
reusamos [*sic*] la ayuda Misionera y rechazamos  
por creerlo antipatriótico la autoridad y  
gobierno del misionero extranjero,  
que directa o indirectamente quiere tomar en sus manos  
la dirección y gobierno de la Iglesia en la República Mexicana  
*Carta de David Ruesga a Gobernación, 1931.*<sup>67</sup>

El 25 de mayo de 1931 David Ruesga escribió al Secretario de Estado y Despacho de Gobernación a nombre de los “Ministros del Evangelio debidamente ordenados y en pleno uso de sus derechos, siendo todos de nacionalidad mexicana” que en “nuestra Asamblea General celebrada en el pueblo de San Lorenzo Achiotepc, Hidalgo del 23 al 27 de abril

---

<sup>66</sup>*Iglesia Cristiana Bethesda. Así fue nuestro inicio.* Documento proporcionado a la autora por Noé Cruz, noviembre de 2005. Esta información fue tomada para redactar el *Boletín Dominical...*, núm. 10.

<sup>67</sup>*Carta de David Ruesga al Secretario de Estado y Despacho de Gobernación para informarle su separación de la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios*, fechada el 25 de mayo de 1931. Serie citada del AGN/ DGG, Foja 5647.

de 1931 quedó resuelta nuestra separación de la Iglesia Americana en los EUA [Concilio General de las Asambleas de Dios].”<sup>68</sup> Las razones que expuso fueron las siguientes:

*La iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios no ha sido establecida por ninguna Misión extranjera, sino que fue formada por la iniciativa de Ministros mexicanos que sintiendo en su pecho el noble afán de trabajar por Cristo bajo su responsabilidad iniciaron hace años su formación, pero en el año de 1925 conociendo la existencia de un movimiento semejante al nuestro, en fe y doctrinas, pedimos fuéramos unidos con lazos de fraternidad y franca cooperación, más nunca de sujeción a las leyes de ellos emanadas o bajo su gobierno.*

No habiéndose respetado nuestra soberanía reusamos [*sic*] la ayuda Misionera y rechazamos por creerlo antipatriótico la autoridad y gobierno del misionero extranjero, que directa o indirectamente quiere tomar en sus manos la dirección y gobierno de la Iglesia en la República Mexicana [párrafo escrito con tinta roja].

Y por lo tanto la IGLESIA CRISTANA NACIONAL DE LAS ASAMBLEAS DE DIOS, NO ES UNA RAMA DE NINGUNA MISIÓN EXTRANJERA, sino que es un arbusto brotado en nuestro suelo; sus raíces se encuentran en nuestra tierra. Quiera Dios bendecirla para honra y gloria de su nombre y para bendición de nuestra Patria<sup>69</sup>

De acuerdo a esa argumentación, en el escrito Ruesga enlista los acuerdos a los que llegaron los ministros mexicanos:

I. Declaramos que esta Asamblea General fue formada por la totalidad de los ministros que forman éste Distrito, y que constituida en San Lorenzo Achiotepic, declara la formación de la IGLESIA CRISTANA NACIONAL DE LAS ASAMBLEAS DE DIOS, cuyas oficinas estan [*sic*] en la Calzada de Guadalupe #164.

II. Resuélvase que: debido a la actitud asumida por los directores de la Iglesia en los EUA tratando de imponerse en nuestro gobierno con una autoridad que no reconocemos ni admitimos; SEA SEPARADA ESTA IGLESIA COMPLETAMENTE DE ELLOS Y SE CONSTITUYA UNA IGLESIA NACIONAL SIN COMPROMISOS DE NINGUNA ESPECIE EN EL EXTRANJERO.

III. Que se agregue a nuestra Constitución [interna] como Artículo segundo la siguiente resolución:”Resuélvase que esta Iglesia y sus Ministros sean siempre sumisos y respetuosos en todo a las leyes que emanen del Supremo gobierno como ordena la Santa Palabra de Dios en 1. Pedro 2:13-17.

IV. Que se designe por elección entre los Ministros Presentes el hermano que nos presidirá en la obra del Señor, debiendo llevar como título el de Presbítero

---

<sup>68</sup> *Ibidem.*

<sup>69</sup> *Ibidem.* Las cursivas son más.

General quien llevará las riendas del gobierno de todo lo que se relacione a la Iglesia. Y en la misma forma se elija un Secretario General.

V. Saliendo electos por unanimidad, para Presbítero General el Rev. David G. Ruesga, quien tomó inmediatamente cargo de su puesto después de su protesta de fidelidad y servicio; y para Secretario General el Rev. Samuel Gómez, quien igualmente después de la protesta de fidelidad se hizo cargo de su puesto.<sup>70</sup>

Los ministros que firmaron fueron, por supuesto Ruesga y Gómez, Juana Medellín, Raquel Ávila de Ruesga, Andrés Grande, Daniel Gómez, Cruz Arenas, Juan Contreras, Alfonso Castañeda, Rodolfo Alcázar, Elpidio Hernández, Pedro Ontiveros, Lorenzo Guevara y Raimundo Tapia. Todos ellos al firmar la carta mencionada de dos hojas, y el “Testimonio de la protocolización del Acta de la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios” frente a un notario haciéndolas llegar a Gobernación, aceptaban completamente su separación del Concilio General.

Como respuesta, el encargado del Despacho de Gobernación, Lic. Cutberto Chagoya escribió a Ruesga un acuso de recibido el 29 de mayo, argumentado que se daba por enterado de dicha resolución, de haber recibido la carta, el protocolo y los respectivos sellos de la iglesia.<sup>71</sup>

Con ese discurso, tal pareciera ser que a Ruesga y a los ministros mexicanos firmantes se les olvidaron los diez acuerdos que habían establecido cinco años atrás en agosto de 1926 en la Junta Ministerial del Distrito centro y sur de la República. Allí habían aceptado su total adhesión a la entonces Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios y que pese a su disolución y sustitución por la Convención de las Asambleas de Dios en México en 1929, se proclamaban parte de tal Denominación. Lo interesante de este asunto es la afirmación que hacen ante Gobernación de que la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios —es decir los miembros del templo de “La Fe” y las misiones salidas de ahí— no había sido establecida por ninguna misión extranjera, sino por esfuerzos de mexicanos. Esa aseveración tiene un poco de verdad si se toma en consideración que el matrimonio Ruesga Ávila desarrolló sus primeros años de predicación y pastorado, 1920 a 1925, de forma autónoma, y como bien dice Ruesga en su carta, en 1925 se unieron a la Convención buscando un respaldo moral frente a otras opciones religiosas. Lo que dejaron

---

<sup>70</sup> *Ibidem.*

<sup>71</sup> *Oficio “Acuso de recibido” de Chagoya a David Ruesga con motivo de la separación de la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios de la Iglesia de EUA, Serie citada del AGN/ DGG, Fojas 05161 y 05162.*

de lado mencionar a Gobernación fue que, desde el momento en que Ruesga fue reconocido como ministro evangélico afiliado al Concilio General de las Asambleas de Dios, también se reconoció que la congregación a su cargo era parte de esa Denominación; así lo aceptaron oficialmente en uno de los acuerdos de esa Junta Ministerial, en el cinco:

estar en completa unidad con las iglesias de las “Asambleas de Dios”, unidas en un solo movimiento denominado “Convención Latinoamericana de dichas asambleas, y por consiguiente, con nuestros hermanos de habla inglesa y otros idiomas representados por el “Concilio General”, cuyas oficinas están en Springfield Mo. E. U. A. *aceptando los estatutos que rigen a dicha Iglesia.*<sup>72</sup>

De tal manera que su unidad con el Concilio no se había limitado sólo a la fraternidad y franca cooperación, sino que habían aceptado las leyes y gobierno asambleístas, pues de lo primero se derivó lo segundo.

El apoyo económico recibido de las ofrendas recabadas por Sanders entre los asambleístas norteamericanos para construir el templo de La Fe, la literatura que Ball les facilitó a costos muy bajos, la planta de maestros extranjeros con los que contaba el Instituto Bíblico en México, y sobre todo los nombramientos otorgados a David Ruesga por el Presbiterio Ejecutivo del Concilio General de las Asambleas de Dios –en 1925 ministro evangélico (pastor), en 1926 Director del Distrito centro y sur de la República, en 1928 director del Seminario y profesor de Profecía, Hermenéutica y Nociones de Retórica del mismo, y en 1929 Presidente de la Convención y Presbítero de Distrito en el centro y sur de México–, son ejemplos claros de que las relaciones asambleístas en ambos lados de la frontera iban más allá de la simple cooperación y fraternidad.

Si por arbusto los firmantes entendían la rápida recepción que tuvo el pentecostalismo entre mexicanos, tenían la razón, pero si con ello se estaban adjudicando que todo el trabajo lo habían desarrollado mismos mexicanos sin apoyo exterior, entonces su argumentación no era válida. Se les olvido reconocer ante Gobernación el nombramiento que le dieron a Anna Sanders como la fundadora de la iglesia que ahora lideraba Ruesga, cuando fue misión de 1923 a 1925 y lo que es más, desconocieron oficialmente el apoyo recibido de asambleístas extranjeros a quienes en la Primera Gran Convención de las Asambleas de Dios en Monterrey habían reconocido como “Nuestros hermanos de testimonio semejante de habla Inglesa han sido como nuestros padres en el Evangelio y

---

<sup>72</sup> “Acta núm. 1”, *op. cit.* Las cursivas son mías.

nosotros, de nuestra espontánea voluntad trabajamos bajo los auspicios del Concilio General [...]”.<sup>73</sup> De hecho, sin esa ayuda material, económica, moral y espiritual el templo de “La Fe” y los viajes que constantemente realizaba David Ruesga para supervisar su Distrito e ir a los eventos que convocaba las Asambleas en EE UU u otro punto de la República Mexicana, no hubieran sido posibles, pues como él varias veces lo declaró a la misma instancia federal: la iglesia que pastoreaba era de escasos recursos.

Sobre las leyes y forma de gobierno asambleístas, a los ministros mexicanos se les olvido que parte de su crecimiento numérico, protección ministerial a través de las credenciales y certificados de ordenación, así como el reconocimiento que estaban obteniendo ante las otras iglesias evangélicas en el país e incluso ante la instancia federal a la que le participaban su separación, se debió a la estructura que las Asambleas les proporcionó. De hecho, los modelos eclesiásticos que mexicanos conocían eran el metodista, el bautista, el congregacional y éstos no les convencían. Así que esa organización en forma de “redes” —autonomía de cada congregación local pero con lineamientos doctrinales y pastorales en común entre todas aquellas que pertenecían a las Asambleas de Dios— fue gracias al modelo aprendido por la Denominación que ahora desconocían. De tal forma que en los años que la facción liderada por Ruesga estuvo unida al Concilio, jamás desconoció la ayuda misionera; caso concreto: abogo por ésta cuando en 1928 escribió a Gobernación pidiendo se extendieran las visas a maestros extranjeros que necesitaba el Instituto Bíblico.

Finalmente, a los firmantes les faltó explicar en su Acta de separación en que consistía el objetivo de la Iglesia americana al querer tomar el poder directa o indirectamente de la Iglesia Mexicana. Todas esas omisiones ponen a Ruesga y los ministros que le apoyaron en su separación, como personajes que desearon congratularse con el gobierno federal e inclinar la balanza a su favor.

Tres días después de esa carta, el 28 de mayo, Ruesga vuelve a escribir a Gobernación dos cartas explicando las razones “personales” de la ruptura con la CLAD. Más allá de denunciar la injerencia y los nombres de ministros norteamericanos que, según él estaban tratando de imponer su autoridad y gobierno, incidente que menciona en la carta anterior, en éstas, refuta la autoridad de los ministros mexicanos asambleístas del norte de México.

---

<sup>73</sup> *Memoria de la Primera Gran Convención...*, p. 4.

En la primera se presenta como “Ministro del Evangelio de la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios y Pastor legal del Templo de la Fé”, manifestando a la instancia gubernamental que: “Tratando los Sres. Rodolfo C. Orozco y Rubén Medina, arbitrariamente de deponerme de mi cargo como Pastor de la Iglesia en el Templo antes mencionado, cosa que no puede efectuarse por no tener ningún derecho para hacerlo”<sup>74</sup> escribe:

I. Que tanto yo como Pastor lo mismo que los 1700 miembros de esta iglesia no reconocemos ninguna autoridad a los Sres antes citados antes con toda energía rechazamos y reprobamos su actitud a todas luces atentatoria.

II. *Porque siendo el sistema de nuestro gobierno reconocer la completa SOBERANÍA DE CADA CONGREGACIÓN; evitando con esto la formación de grupos grandes y fuertes que en un futuro formarían un partido político como ha acontecido con la Iglesia C. Romana que más bien es una fuerza política en el mundo, mas que una iglesia destinada a sembrar el amor; por lo que nuestra iglesia se gobierna así [sic] misma sin tener que inmiscuirse en sus asuntos ningún extraño, lo que está estipulado en nuestras minutas.*

III. Que no hay ninguna razón legal para que la Secretaría a su digno cargo sancione la actitud de estos Sres al quererme destituir de una iglesia que no les pertenece, ya que la misma Secretaría en Oficio #11817 me manifiesta en la hoja 3 lo siguiente: “porque las jerarquías dentro de las religiones o sectas no existen ante el Gobierno ni ante la Ley [ésta información en rojo].”<sup>75</sup>

Para su defensa personal, Ruesga da algunos antecedentes de su labor como ministro evangélico en México:

“[...] desde el año de 1920 comencé [sic] a trabajar predicando el Evangelio siendo el que establecí desde sus principios la Iglesia de la que soy ahora pastor legal por elección de toda la Iglesia. Que el templo donde tenemos nuestros Cultos fue edificado por mi en su totalidad habiendo yo mismo hecho los planos y proyectos respectivos; *que para la construcción del mismo se recibieron ofrendas de todas partes del mundo, pero en su más grande mayoría fue hecha con la cooperación de todos los miembros de esta Iglesia y también una regular cantidad de fondos personales* y de esta manera realizamos la terminación de nuestro templo”<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup>Primera Carta de David Ruesga al Secretario de Estado y Despacho de Gobernación defendiendo su posición de ministro evangélico y pastor legal del Templo de la Fé, frente a acusaciones de Rodolfo C. Orozco y Rubén Medina, 28 de mayo de 1931, Serie citada del AGN/ DGG, Foja 5760.

<sup>75</sup>Ibidem. Las cursivas son mías.

<sup>76</sup>Ibidem. Las cursivas son mías.

Por esas razones, pide se haga justicia “conforme a la Ley respetando la soberanía de esta Iglesia” y sean respetados sus derechos como pastor de la misma, ya que según su palabras, Orozco y Medina varias veces “con un espíritu anticristiano han venido a levantar dificultades que no existen y mas aún siendo como son extraños a ella.” Finalmente expresa: “*Esperando me sea impartida justicia dando apoyo al nacional que no decea [sic] otra cosa sino trabajar por la moralización y engrandecimiento de nuestro pueblo*”<sup>77</sup>

En la siguiente carta es más explícito en sus acusaciones contra Orozco y Medina. Al referir que el Sr. Orozco “haciéndose llamar Presbítero General de la obra [asambleísta]” y el Sr. Medina “haciéndose llamar pastor nombrado para el Templo de “La Fe”, entre líneas, Ruesga deja ver su preocupación por que “usurpen” sus funciones y le quiten el templo mencionado a título de la CADM, por lo que defiende su carácter de fundador y pastor pidiendo:

I. Que el Sr. Orozco compruebe con documentos legales y legalizados ante la Ley conforme al Artículo 9 de nuestra Constitución [Mexicana], la organización legal de su iglesia y que a ella pertenecemos.

II. Que presente ante esa Secretaría, su nombramiento como Presbítero General, dado por el Ministerio de la Convención [CLAD], ya que siendo según reza en sus minutas una organización en la República Mexicana debe recibir su nombramiento por todo el Ministerio que forma la Convención. Véase el Artículo 37 Constitucional, fracción III [esto último con letra de molde].

III. Que compruebe su nacionalidad Mexicana por nacimiento, y si teniéndola, no la ha perdido al permanecer la mayor parte de su vida en los EUA.

IV. Que se investigue la nacionalidad del ministro que trabaja en el Norte del País, y si al serlo, por su larga permanencia en los EUA no ha perdido sus derechos como ciudadano mexicano.

V. Que se investigue la nacionalidad de Rubén Medina pues

1. toda su infancia la pasó en los EUA de donde vino a la Cd. de México a la edad de 15 años.
2. Su acta de nacimiento es ilegal y la sacó el año pasado por no tener ningún otro papel para comprobar su nacionalidad.
3. Que se le pregunte donde hizo sus estudios y muestre sus certificados de Graduación, para comprobar su permanencia con raros intervalos en los EUA.
4. Que cruzó la frontera en los primeros días del presente mes de mayo, para venir con instrucciones de ministros americanos que tratan de imponer su autoridad y gobierno en este país.

---

<sup>77</sup> *Ibidem*. Las cursivas son más.

5. Que ha estado en San Antonio Texas como un ministro en uno de los templos de esa ciudad.<sup>78</sup>

De acuerdo con esa información detallada de cada uno de los acusados, Ruesga continúa:

[...] manifiesto a usted respetuosamente que la labor que están desarrollando los Srs. Rodolfo C. Orozco, Rubén Medina, Francisco Rodríguez y otros, aparte de ser antipatriótica puedo juzgarla de traición a la Patria, pues *la única causa que ellos pueden tener para acusarme es la de haberme negado a aceptar el gobierno del Americano, el que aparte de humillarlo y despreciarlo aun en su misma Patria al ministro mejicano le influencian haciéndole creer que nuestro gobierno es del Anti-Cristo y por lo tanto hay que destruirlo; sin embargo que ellos han visto siempre en mi [sic] un espíritu nacionalista, no dejaron siempre de aprovechar las mejores oportunidades de deslizar estas ideas, que con otros lo han hecho mas abiertamente.*<sup>79</sup>

Inmediatamente escribe que si esas “continuas insinuaciones” las empiezan a creer ministros y el pueblo al que pastorean “harán nacer y germinar un sentimiento de animadversión para nuestro Supremo Gobierno, y que llegado el caso quizá se constituirán en enemigos de la Patria creyendo con eso destruir al Anti-Cristo”<sup>80</sup>

Como argumentación principal Ruesga resalta su ciudadanía mexicana, su “amor y respeto Supremo a mi Patria”. De allí que justifique el que esa última carta no sólo la envía al Secretario de Gobernación, sino también al Presidente de la República y al C. Procurador General de la Nación, para que se den por enterados e intervengan a su favor. Finalmente escribe: “Para comprobación de lo que digo adjunto carta del Sr. Henry C. Ball quien como superintendente de esa iglesia lo comprueba.”<sup>81</sup>

Aunque Ruesga menciona que adjuntó una carta de Ball para que Gobernación se diera por enterada del pensamiento y forma de proceder de las Asambleas de Dios en México, y sobre todo del comportamiento de los obreros mexicanos, lo cierto es que esa carta no se encontró. De tal forma que la versión de la situación fue parcial.

Al parecer los problemas comenzaron cuando Rubén Medina, que sería cambiado su apellido por Arévalo, fue a los EE UU cerca de Henry C. Ball. Medina se convirtió en la misión de “La Conchita”, siendo su primer cargo de diacono. Entre 1924 y 1925 junto a

---

<sup>78</sup> *Segunda Carta de David Ruesga al Secretario de Estado y Despacho de Gobernación defendiendo su posición de ministro evangélico y pastor legal del Templo de la Fé, frente a acusaciones de Rodolfo C. Orozco y Rubén Medina, 28 mayo 1931, Serie citada del AGN/ DGG, Foja 5761.*

<sup>79</sup> *Ibidem.* Las cursivas son mías.

<sup>80</sup> *Ibidem.*

<sup>81</sup> *Ibidem.*

Daniel Gómez Díaz predicó en el pueblo de San Lorenzo Achiotepic, Hidalgo; poco tiempo después se fue a Puebla a pastorear una naciente congregación. En 1926 decidió ir a San Antonio, Texas para estudiar en el Instituto Bíblico Latinoamericano y ordenarse como pastor asambleísta.<sup>82</sup> Mientras se encontraba de seminarista, tuvo que trabajar para su manutención. Sobre su personalidad y actividad Ball en varias ocasiones escribió a Ruesga:

No dejen de orar por Rubén. El es bueno, pero es algo flojo (esto entre Ud. y yo, confidencial). Yo estoy resuelto que él va a dejar de ser flojo y ser más activo o tendrá que irse de aquí.<sup>83</sup>

Acerca de Ruben, anda ahora en las piscas. Me parecía a mí mejor, pues él necesita un poco de trabajo material, y sin que él lo supiera, trabajé por otros que lo animaron a ir a piscar, y se fue con una buena familia cristiana en la cual no hay señorita alguna. Yo comprendo bien el carácter de Ruben ahora, y aunque es algo difícil manejar, espero que el Señor nos ayude a serle de ayuda. *Un espíritu independiente es muy peligroso en la obra del Señor, y él seguramente lo tiene.* (Entre Ud. y yo). Cuando yo le vea le daré algunos consejos, pero no espero verle hasta algunas 6 semanas.<sup>84</sup>

No se sabe hasta que punto esta versión de Ball sobre Rubén Medina surtió efecto en los ánimos de Ruesga para desconocer en su totalidad el ministerio, amistad y persona de éste como uno de sus primeros colaboradores, y verlo como un rival que atentara su autoridad. Lo cierto es que en la convención de Monterrey, Medina figuraba como uno de los representantes más fuertes como ministros asambleístas de los EE UU; a partir de ese evento se quedó en México apoyando en el templo “La Fe”. En poco tiempo, Medina llegó a ganarse el cariño y confianza de varios asambleístas, lo que le permitió perfilarse como “un posible sustituto del hno. Ruesga.”<sup>85</sup>

Tal parece ser que esa “sustitución” estaba fraguada entre Rubén Medina y Henry C. Ball para darse a conocer a todos los integrantes de la CADM en su próxima convención anual. Ruesga se dio cuenta por Rodolfo Alcázar, quien vio a ambos personajes en Gobernación.<sup>86</sup> Enterado de la situación, Ruesga se movilizó, organizó un congreso con la

---

<sup>82</sup>Domínguez, *Pioneros del Pentecostés...*, pp. 19-20.

<sup>83</sup>*Carta de Henry C. Ball a David Ruesga*, 20 de junio de 1927, APMG.

<sup>84</sup>*Carta de Henry C. Ball a David Ruesga*, 23 de julio de 1927, APMG. Las cursivas son mías.

<sup>85</sup>*Boletín Dominical...*, 24 de marzo de 1996, núm. 12

<sup>86</sup>Pongo en tela de juicio esta versión, pues el que hayan ido Medina y Ball a Gobernación no quiere decir que era para quitar a Ruesga del poder. Aún así me limité a presentarla, reconociendo que faltan fuentes para conocer la “otra versión”. *Historia de Federico Francos Santos sobre la Historia de la Iglesia de Dios en la República Mexicana*, año 1946. Documento mecanografiado, APMG. Cfr. *Boletín Dominical, Ibidem*.

gente que le apoyaba, explicó su situación, y de los acuerdos en conjunto, escribió a la misma instancia las cartas arriba mencionadas.

En esos escritos, llenos de pasión, dolo y preocupación, Ruesga no explica la forma o antecedentes en que se vínculo con los ministros que acusa. No da referencias del tipo de relación existente entre él y los americanos, pues sólo da una versión parcial, descalificando a la gente con la que trabajo por más de tres años y que por ese tiempo no consideró como rivales. Además cuando se reconoce ministro mexicano, no da una relación de los templos y zonas geográficas que forman su distrito y que trabajarían ahora bajo la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios.

El 30 de mayo de ese 1931 los ministros que apoyaban a David Ruesga junto a los “ministros representantes oficiales y legales de la Convención de las Asambleas de Dios, Rodolfo Orozco, Rubén Medina y José Ibarra” se reunieron en la iglesia de La Calzada para llegar a un acuerdo que diera fin a las pugnas. Esa reunión formal la dieron a conocer a la Secretaría de Gobernación en una carta fechada el 1 de junio de 1931 en papel membretado de la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios con los dos sellos del Presbiterio Ejecutivo de cada Iglesia.<sup>87</sup> Los acuerdos a los que llegaron fueron los siguientes:

I. Que reconocemos la completa soberanía de las Obras o Movimientos llamados Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios en México y la Convención de las Asambleas de Dios en México.

II. Que nos comprometemos formalmente y con toda cristiandad a respetarnos en todo nuestros derechos, prometiendo no inmiscuirnos en ninguna forma de gobierno entre ambos movimientos.

III. Que se reconoce como Presbítero General para la obra del Norte del País al Rev. Rodolfo C. Orozco y como Presbítero General de la Asamblea General de la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios en México al Rev. David G. Ruesga.

IV. Que sea dividida la Obra en la República en la siguiente forma para el desarrollo de nuestros trabajos y para mantener una unidad en los dos Movimientos. La Convención de las Asambleas de Dios en los Estados de Sonora, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas, Zacatecas, Durango y Sinaloa,

---

<sup>87</sup> *Concordato entre la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios en México y la Convención de las Asambleas de Dios en el norte del país*, 1 de junio de 1931, Serie citada del AGN/ DGG, sin foja.

quedando el resto de la República para los trabajos de la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios en México.”<sup>88</sup>

David G. Ruesga firmo como Presbítero General y Samuel Gómez como Secretario General de la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios en México, mientras que Rodolfo C. Orozco y José Ibarra firmaron como Presbítero General y Secretario General de la Convención de las Asambleas de Dios en México. Juan Contreras y Rubén Medina fueron testigos que también firmaron, frente a los demás presentes, miembros de la Iglesia de La Fe.<sup>89</sup>

Otra versión que vale la pena rescatar sobre este concordato es la que dice que Ruesga era sobrino del entonces presidente de México, Pascual Ortiz Rubio, y que aprovechando esos vínculos, pidió a su padrino intervenir a su favor para que no lo destituyeran de su cargo. Por lo que:

Frente a este problema el Sr. presidente le dijo al hno. David: la iglesia que tú diriges no debe ser dirigida por extranjeros. Y dados los momentos históricos por los que pasaba el país [todavía estaba muy reciente la negociación de la Cristiada] el fallo se dio a favor del hno. Ruesga. Se le entregarían todas las iglesias de la República pertenecientes a las Asambleas de Dios. Esto no desligaba a la iglesia del Concilio General de las Asambleas de Dios, sino más bien la obra en México sería Nacional. Pero en vista de la súplica que hicieron al hno. Ruesga los hnos. José Ibarra, Rodolfo C. Orozco y Modesto Escobedo se hizo un Concordato ante la Secretaría de Gobernación en el que se firmó que las Asambleas de Dios podrían trabajar en el norte del país, hasta San Luis Potosí, en tanto que el hno. Ruesga todo el sur, desde Querétaro. Esto fue dividir la obra Pentecostal en dos.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> *Ibidem.*

<sup>89</sup> *Ibidem.*

<sup>90</sup> *Boletín Dominical...*, 24 de marzo de 1996, núm. 12. Tanto Enrique Chon redactor del *Boletín Dominical*, como en entrevista con Eloisa Armenta, se me comentó que Ruesga era sobrino de Pascual Ortiz Rubio y que por ese vínculo pudo separarse legalmente de las Asambleas de Dios. A lo largo de mi investigación, tanto en el AGN como en los archivos personales y actas oficiales, busqué si tal información estaba de algún modo documentada, pero no encontré nada. Al entrevistar a uno de los nietos de Ruesga, Rubén Romero Ruesga, y preguntar sobre tal familiaridad, me dijo que no era seguro que su abuelo tuviera que ver con Ortiz Rubio. En el Concordato encontrado en el AGN la instancia intermediaria fue la Secretaría de Gobernación y no directamente el presidente. Aún así hay algunos puntos a tomar en cuenta.

a) El padre de David Ruesga en Morelia, Michoacán, estaba muy bien relacionado con la clase política del lugar y gozaba de muy buena estabilidad económica, aunque se haya lanzado a la Revolución. Entonces, los Ruesga eran conocidos en el estado, del cual Ortiz Rubio había sido presidente; quizá por esta situación ambos se conocían.

b) Ortiz Rubio era masón al igual que Ruesga. Ambos pertenecían a la Logia de Valle de México; tal vez se conocieron en ese ambiente y entrelazaron relaciones fraternales, aunque ello no asegura que el primero interviniera a favor del segundo en esta separación.

Sobre la versión ofrecida en líneas adelante, falta aún por encontrar fuentes que aclaren si hubo o no apoyo personal del Presidente a David Ruesga.

Ya reconocida la separación legal de ambos grupos pentecostales, el 1 de junio Rodolfo Orozco escribió al C. Secretario de Estado y Despacho de Gobernación:

Que habiendo tenido una Junta Ministerial que se reunió en la Ciudad de México, entre Ministros de nuestro Movimiento y del Mov. llamado Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios en México llegamos a un perfecto entendimiento en donde cada uno reconocimos nuestros derechos por lo que declaramos enfrente de usted que:

Reconocemos los derechos de los hermanos constituidos en Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios en México, y por lo tanto retiramos toda acusación que contra ellos o contra su Presbítero General hubiéremos hecho ante esa Secretaría quedando por lo tanto sin efecto ninguno de los cargos que en anteriores había lanzado contra el Rev. David G. Ruesga.

Que los hermanos que constituyeron su Iglesia asimismo reconocen nuestros propios derechos uniéndonos a ellos solo lazos de fraternidad; sentimos de verdad el haber dado ante esa Secretaría un espectáculo del que nos sentimos avergonzados, pero que fue debido a un mal entendido.<sup>91</sup>

Aunque Orozco no menciona en qué consistieron esas acusaciones anteriores, ni si esa dependencia federal tiene conocimiento de ellas en otros expedientes, ni da su versión o explicaciones del supuesto “mal entendido”, en una siguiente carta fechada ese mismo 1 de junio en donde adjunta una forma del Certificado de Plena ordenación, una Licencia de Predicar y un Certificado de Fraternidad con sus respectivos sellos y formato oficial de la Iglesia que desde ese momento lideraría, sólo expresa como punto final:

Aprovecho esta oportunidad para manifestar que todos los ministros de esta Iglesia estamos dispuestos a obedecer en todo las ordenes emanadas del Supremo Gobierno, por ello le suplicamos se nos indique todo aquello que tenemos que hacer para estar en todo conforme a la ley.<sup>92</sup>

A nombre del Departamento de Gobernación, al darse por enterado, el Oficial Mayor Eduardo Vasconcelos escribió acuso de recibido del Concordato a Ruesga y Orozco el 4 de junio de ese 1931. Lo interesante de ambos oficios es que a Orozco se refiere como “Al Ciudadano”, mientras que a Ruesga como “Sr.”<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup>Carta de Rodolfo Orozco al C. Secretario de Estado y Despacho de Gobernación donde manifiesta el acuerdo al que llegó con la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios en México, 1 de junio de 1931, Serie citada del AGN/ DGG, Foja 5840.

<sup>92</sup>Ibidem.

<sup>93</sup>Acuso de recibido del Concordato de la formación de dos movimientos llamados Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios en México y la Convención de las Asambleas de Dios en México al Sr. David G.

Esta división puso de manifiesto que las diferencias entre el liderazgo nacional sobre asuntos de poder fueron la causa fundamental, y no tanto diferencias doctrinales, litúrgicas o económicas. En la última negociación, en el Concordato que hicieron llegar a Gobernación, la supuesta injerencia norteamericana en asuntos de la “iglesia nacional”, no se mencionó en absoluto. Ruesga había exagerado en sus declaraciones y Orozco había callado; en realidad Ruesga no estaba dispuesto a dejar que la presencia e influencia de otros dirigentes le “arrebataran” lo que con tanto esfuerzo había logrado por cerca de diez años y que finalmente no hubiera conseguido sin el apoyo proporcionado por la Denominación de la que ahora se separaba.

Ese rompimiento provocó que miembros del templo “La Fe” y de misiones que estaban en territorios liderados por Ruesga, al no sentirse a gusto con la situación imperante decidieran salirse, formar parte de otros nacientes movimientos pentecostales o quedarse en la facción liderada por Orozco, Ibarra y Medina. Esta “dispersión” fue también alimentada por el carácter y posición que tomó Ruesga: “desde ese momento desconfiaba de sus congregantes, colaboradores y allegados, pues tenía temor a que fuera de nuevo traicionado.”<sup>94</sup> La familia Armenta, como otras más, tuvieron que separarse y decidir en donde se congregarían, pues no “podían asistir a los cultos en el templo de la calzada [La Fe] y a la vez hablando a los traidores, a los americanos.”<sup>95</sup> Al respecto, Eliosa Armenta escribió:

Mi familia también sufrió por la división de la Iglesia, pues mi padre nos corrió de la casa por “americanistas”; el hermano Ruesga trató de eliminar todo lo que tuviera relación con los Estados Unidos de Norteamérica. El hermano Alcázar nos ofreció un cuarto en la Col. Guerrero, donde tenía los talleres de reparación de sus camiones de la funeraria. Allí nos encontramos al hermano Rubén Arévalo que trabajaba como mecánico; nadie lo sabía pues era perseguido por los mismos que le habían anunciado el Evangelio. Era tal la propaganda contra él, que un hermano, considerándolo estorbo para la Obra, quería matarlo. Creo que él nunca lo supo, pero mi madre sí estaba enterada y procuraba acompañarlo a tomar el tranvía y lo esperaba al llegar por la mañana; así convivimos durante algunos meses.<sup>96</sup>

---

*Ruesga y al Ciudadano Rodolfo Orozco por parte del Oficial Mayor Lic. Eduardo Vasconcelos*, 4 junio 1931, Serie citada del AGN/ DGG, Fojas 05364 y 05362.

<sup>94</sup>Entrevista Eloisa Armenta.

<sup>95</sup>*Ibidem*.

<sup>96</sup>Eloisa Armenta, *Lo que OI, lo que VI y lo que VIVI*, p. 3.

Tendrían que pasar algunos años para limpiar asperezas entre los líderes pentecostales nacionales y volver a relacionarse con ministros extranjeros. Por lo pronto, Juanita Medellín y Román Hernández, ya como matrimonio, decidieron quedarse con las Asambleas de Dios en 1932. Evangelizando en la colonia Pro-Hogar en el D. F., lograron levantar una misión con el nombre de Gólgota. Rubén Arévalo junto al matrimonio Huacaja siguieron, también, con las Asambleas de Dios y fundaron el templo Gethsemani en la calle de Plomeros, en el centro. ¿Y qué paso con los norteamericanos? Anna Sanders decidió apoyar el trabajo del movimiento que la había ordenado como misionera, las Asambleas de Dios, junto a Rubén Arévalo, hasta que partió a Cuba; Henry C. Ball se dedicó a organizar los seminarios implantados en los EE UU, distribuir literatura, pero ya no a intervenir en cuestiones del Concilio, por lo menos en México; las parejas de maestros extranjeros que apoyaron el Seminario, salieron del país y se integraron a los que tenían las Asambleas de Dios en la frontera norteamericana.

Del origen de Iglesias pentecostales mexicanas, se datan en la década de los treinta y sobre todo de personas que estuvieron muy vinculadas al templo de “La Fe”, y que antes y después de la división de las Asambleas de Dios en México, ya se estaban integrando. Por ejemplo, Valente Aponte, fundador del Movimiento Iglesia Evangélica Independiente, MIEPI, desarrolló labores de diácono y fue miembro activo (participaba en los cultos) en dicho templo entre 1929 y 1930, hasta que por su trabajo de predicador por el rumbo de La Merced, decidió fundar una congregación de recién conversos en la calle de Carretones. Estando allí y al enterarse de lo que sucedía con Rubén Arévalo, en repetidas ocasiones le brindó su apoyo y se apartó de Ruesga. Josué Mejía, antes de la división iba constantemente a La Fe para experimentar “el toque del Espíritu” y oír cantar al coro de la iglesia. Al recibir junto con otros evangélicos denominacionales (presbiterianos y bautistas) en 1931 el bautismo en lenguas, organizó con mayor fuerza la que desde 1922 se hacía llamar Iglesia Interdenominacional en la colonia Portales, D. F. Cuando se dio la ruptura assembleísta, varios miembros del coro de “La Fe” comenzaron a congregarse con Mejía.

Láscari Ramos, comenta que la ruptura assembleísta también permitió en 1934 a Moisés Salas fundar en la Colonia Obrera, D. F. el Movimiento Nacional Evangélico de la

Iglesia Bethel, mientras que en 1940 en la colonia Peralvillo, Esteban Chávez decidió crear la Iglesia Congregacional Pentecostés.<sup>97</sup>

Estas Iglesias pentecostales nutridas por “disidentes” de lo que fue la CADM, por el surgimiento de nuevos líderes, por la búsqueda de evangélicos históricos de nuevas experiencias religiosas y por el rechazo al “monopolio” del pentecostalismo en una sola asociación, se lograron extender por casi toda la República Mexicana, sino en un sentido de competencia declarada, si bajo algunas asperezas entre los dirigentes, sobre todo si la mayoría de estas Iglesia tenían su sede en la Ciudad de México.

En lo que tocaba a la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios, toda la década de 1930 extendió su campo de evangelización e implantación de nuevas congregaciones más allá del D. F. Los allegados a David Ruesga —a quienes dirigía como Presbítero General— como Gregorio Muñoz, Lorenzo Guevara, su esposa Ana María Zarate, Raymundo Tapia y su esposa, iniciarían labores de predicación y fundación de una misión en la Magdalena Puebla.<sup>98</sup> Por su parte, Manuel Bustos al bautizarse en un grupo de 40 personas en 1934, decidió hacerse cargo de una congregación de noventa personas en la colonia Romero Rubio, D. F. hasta que en 1937 fue cambiado a Sumidero, Veracruz para regresar en 1954 a la colonia Obrera.<sup>99</sup> Un itinerario similar tuvo Federico Franco Santos. Éste, en 1936 después de estudiar en el Instituto Bíblico junto a Bustos y otros más, comenzó su labor de pastor en la colonia Romero Rubio, después fue mandado a Ciudad Mendoza, Nogales y Martínez de la Torre en el Estado de Veracruz. Quienes comenzaron a predicar en Veracruz fueron Rubén y David Arcos. Al pedir ayuda a Ruesga, éste encomendó la tarea de enseñar y pastorear en Sumidero a Franco. De ese trabajo, se abrieron otras misiones en Fortín de las Flores, Tres Valles, Las limas, Los Mangos, Buena Vista, Xocotla, San Juan Coscomatepec, en el mismo estado. Roberto Vivas junto a su esposa en 1937, también al terminar sus estudios bíblicos, pastorearon en Santa María Tlalminilolpan, Edoméz, más adelante en Tuxtepec, Oaxaca y Misantla, Veracruz.<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup>Cfr. *Lo que OI, lo que VI y lo que VIVI*, p. 3; *Boletín Dominical...*, 7 de abril de 1996; Láscari Ramos, “La Iglesia pentecostal en la Ciudad de México”... *op. cit.*, pp. 36-39.

<sup>98</sup>*Historia de Federico Francos Santos sobre la Historia de la Iglesia de Dios en la República Mexicana*, APMG.

<sup>99</sup>*Boletín Dominical...*nùm. 18, 5 de mayo de 1996.

<sup>100</sup>*Ibidem*.

En algunos de esos lugares, los “obreros” se toparon con casos de intolerancia por parte de vecinos del lugar y en ocasiones con el consentimiento del cura. Y esta situación, de una u otra forma, era alimentada por el poco conocimiento que se tenía sobre el culto evangélico pentecostal. Entonces, no era fortuito que en repetidas ocasiones la vida de los “protestantes” se viera en peligro. Ante esa situación y por las asperezas allanadas por la ruptura del 31, en 1934 todos los líderes que se identificaban con las prácticas y doctrinas pentecostales decidieron realizar un culto de Reconciliación en San Rafael Atlixco, Puebla.<sup>101</sup>

Asistieron más de mil hermanos. Fue un culto en donde la presencia del Señor se manifestó en gran manera, junto a las vías del ferrocarril se hizo una inscripción recordando este acontecimiento sobre la roca. Fue tan grande la manifestación del Señor que el lugar tembló y amenazando una gran tormenta el hno. David se hincó orando al Señor que alejara la tormenta y resguardados los hnos. en el monte ninguno se mojó, únicamente llovió en la explanada del monte. Muchos hermanos aún recuerdan este hecho como el Monte de la Reconciliación; entre los asistentes están la familia Ruesga, Hno. Alcázar que facilitó sus camiones pullman para trasladar a los Hnos. Roberto Vivas, Gregorio Muñoz, Samuel Gómez, Rubén Medina, Hnos. Orozco, Juan Contreras, Román Hernández, Julián Rivera, los Medrano, Elvira Balbuena, Carmen Aguila, Moisés Salas, Guillermo Soto, Lucía Velázquez, Luz Rizo, Daniel García, Rita Bustos, Consuelo Bravo, Eloisa Armenta, y el matrimonio Bustos, entre otros recién convertidos. Después de haber tenido el servicio de reconciliación y haber entregado su ayuno todos compartieron los alimentos.<sup>102</sup>

Fue así, que ante la necesidad de reconocerse como iguales en doctrina y propuestas evangélicas, reconociendo el trabajo que cada Denominación estaba realizando, los líderes pentecostales mexicanos más fuertes tuvieron un acercamiento, sino íntimo, por lo menos de franca cooperación cuando, en su momento se necesitara. De lo que se habló en este encuentro en Atlixco, todavía quedan algunas interrogantes que aquí, por falta de fuentes, no es posible narrar.

---

<sup>101</sup> *Boletín Dominical...*nùm. 20, 16 de mayo de 1996.

<sup>102</sup> *Ibidem.*

#### **d) De la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios a la Iglesia de Dios, 1935-1943**

En 1940, Ruesga recibió cierta ayuda económica para la publicación de literatura cristiana por parte de la denominación conocida como la Iglesia de Dios con sede en Cleveland, Tennessee. Posteriormente, una afiliación más formal tomó lugar.  
Luis Scott, *La Sal de la tierra*.

Como era de esperar, ante la puesta en marcha del *modus vivendi*, la Iglesia católica tuvo que adaptarse al nuevo orden de cosas dando oportunidad a su facción pragmática y conciliadora en asuntos que afectaban directamente a la sociedad. Por ejemplo, ante la crisis económica del 29, Monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, a principios de 1931, instó a los mexicanos a consumir los productos de la nación en la urgencia de apoyar la prosperidad nacional a través de la campaña que dirigía Arón Sáenz, entonces Secretario de Industria, Comercio y Trabajo.<sup>103</sup> Esa posición católica mostraba una franca cooperación con el Estado sin renunciar a sus objetivos de recuperar el espacio social, doctrinario, educativo y en la prensa afectado por la Cristiada.

Por su parte, el gobierno cardenista iniciado en 1934 mostraba una posición más abierta a toda fuerza social y el Estado tenía un papel más activo en las transformaciones políticas, económicas y sociales del país bajo un discurso nacionalista con tinte socialista. Heredero de un régimen que había logrado corporativizar los sectores sociales más fuertes, obreros, campesinos, en sindicatos y más específicamente en la Confederación de Trabajadores Mexicanos, bajo la máxima autoridad del Partido Nacional Revolucionario (PNR), el cardenismo tuvo que cambiar los tejes y manejes de la política nacional para lograr coartar las inversiones extranjeras e iniciar una política de masas bajo la dirección del presidente.

México necesitaba un Presidente fuerte, apoyado en un partido oficial que agrupara las fuerzas vivas de la nación, sindicalistas, ejidatarios, funcionarios y soldados. En marzo de 1938 [Lázaro Cárdenas] convocó a congreso del PNR y lo transformó en Partido de la Revolución Mexicana (PRM), que reposaba no ya sobre la implantación geográfica, sino sobre una organización funcional y sectorial: sectores obrero, agrario, militar y “popular” (funcionarios diversos). Estos sectores decidían colectivamente sobre el reparto de los cargos públicos entre ellos, dejando después el nombramiento adecuado a cada uno según su

---

<sup>103</sup>“El Sr. Dr. Ruiz y Flores se dirigirá esta noche por Radio a todos los habitantes de la República”, en *Excelsior*, 16 de enero de 1931.

especialización. La dirección del PRM correspondía a un comité nacional compuesto por un presidente, un secretario general y cuatro secretarios, uno por sector.

Esta reestructuración de la vida política mexicana fue acompañada paralelamente por reformas destinadas a remediar los problemas económicos y sociales del país. En esa época México era esencialmente campesino, analfabeto y pobre; quedaba por hacer la industrialización, y los principales medios de producción se encontraban en poder del capital extranjero.<sup>104</sup>

Fue entonces que bajo ese panorama nacional, la segunda mitad de la década de los treinta no fue nada fácil a enfrentar para la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios. En el intento de tener sus propias formas de organización interna, se siguieron realizando las convenciones anuales para elegir autoridades ministeriales, tratar todo lo relativo al trabajo desarrollado y planear nuevos aspectos. En todos esos eventos, David Ruesga seguía siendo el elegido por “unanimidad” como el líder máximo. La sede seguía siendo el templo “La Fe”, aunque las convenciones anuales se realizaban en diferentes templos de la República.

Una convención que dejó huella fue la celebrada en 1935 en Sumidero, Veracruz. Allí fueron electos como Obispo Presidente David Ruesga; Secretario Samuel Gómez; Presbítero del Estado de Veracruz Rubén Arcos; en Puebla Raymundo Tapia; en el estado de Morelos Estebán Hernández; en Hidalgo José Ma. Grande y en el D. F. y Estado de México Samuel Gómez. Como se puede apreciar, esta forma organizativa seguía siendo muy similar al que les rigió estando con el Concilio de las Asambleas de Dios, la diferencia ahora era que ya no había injerencia extranjera. Así, este evento logro concentrar a conversos que eran de diferentes grupos étnicos, con distintas lenguas y con deseos de conocer a sus “hermanos de la ciudad”<sup>105</sup>, y sobre todo, porque destacó la presencia de las mujeres entre tal diversidad. Las fotografías del momento, dejan ver una celebración llena de folklor y armonía, pues cada región llevó su gastronomía y trajes típicos, lo cual permitió ser una experiencia inolvidable que posteriormente se trataría de repetir en otras conveciones y congresos nacionales de la Iglesia.

Dos años después de este evento, las mujeres se concentraron en lo que llamaron Sociedad Femenil de la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios, que también

---

<sup>104</sup> Meyer, *El Sinarquismo, el Cardenismo y la Iglesia, 1937-1947*, México, Editorial Tusquets, 2003, pp. 39-40.

<sup>105</sup> *Boletín Dominical...*, 26 de mayo de 1996, núm. 20

era el Concilio Misionero Femenil. La finalidad de esa asociación fue que las mujeres creyentes se reunieran en sus respectivas iglesias locales y organizar eventos regionales y nacionales exclusivas para ellas. El 14 de julio de 1937 llevaron a cabo su Primera convención nacional en el templo “La Fe”.

El sermón estuvo basado en el Salmo 133 y el orador fue el hno. David G. Ruesga. Los diferentes grupos de hermanas portaban su estandarte, uno de los grupos que más conmovió fue el de las hermanas otomíes. El desarrollo del servicio se basó en invitaciones a fomentar el amor y las buenas obras, cada grupo llevó varios himnos especiales que elevaron el espíritu de los asistentes a la misma presencia de Dios. Hubo un cuadro representado por varias hermanas titulado “Mi patria llora”, en el cual se presentaba de una manera objetiva, la necesidad de que nuestro México tiene del evangelio de nuestro Señor Jesucristo, fue escrito y dirigido por la Hna. Natividad Torres de Vivas.<sup>106</sup>

Esta Sociedad Femenil se organizó como un subgrupo de toda la estructura de la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios. Como presidenta, en un primer momento, fue Raquel Ávila de Ruesga; la vice-presidenta Elisa de Huacuja; la secretaria Cruz Arenas de Gómez; la pro-secretaria Natividad de Vivas. Todas ellas, esposas de los hombres que se encontraban al frente de la Denominación, habían desarrollado antes de esos nombramientos, una carrera ministerial de diaconizas y predicadoras. Con estos cargos se reconocía su labor, y tales designaciones ahora les daban un nivel de autoridad, si no similar al que ejercían sus esposos, por lo menos de respeto y reconocimiento al interior de la Iglesia.

Uno de los medios para comunicar a todas las congregaciones locales de lo que estaba haciendo la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios, fue la revista *El Camino a la Vida*, publicada por primera vez en 1937. Su función más allá de informar fue que, a través de las secciones contenidas, los pentecostales afiliados a la Denominación tuvieran un conocimiento claro sobre las bases de su fe, sobre la forma y métodos de trabajo (evangelismo, educación, finanzas, expansión numérica y territorial, etc.), sobre los próximos eventos a realizar y vincular, por lo menos, mediante fotografías y reseñas, a toda la grey.<sup>107</sup> Lo más importante de este medio impreso, fue que contenía una sección testimonial. Era un apartado de cada grupo interno para que diera sus avisos y de lecciones bíblicas que debían ser analizadas cada domingo en la escuela dominical del culto matutino.

---

<sup>106</sup>*Ibidem*. Información tomada de la crónica del evento realizada por Gregorio Muñoz.

<sup>107</sup>*El Camino a la Vida*, año 1, núm. 1, enero de 1937, APMG- APJMCH.

Esto no era nada nuevo, puesto que cuando se estuvo trabajando con el apoyo del Concilio General de las Asambleas de Dios, Henry C. Ball con su revista *La Luz Apostólica*, cumplió la misma finalidad.

Importantes fueron los avisos de última hora que alertaban a todos los “hermanos” a actuar a favor de determinado fin. Por ejemplo, en la primera publicación David Ruesga escribió:

ACUDID!... ACUDID!...En auxilio de la obra del Señor en la ciudad de Puebla. Encarecemos a todos nuestros hermanos, ministros y obreros en toda la República, que recojan una ofrenda especial para este objeto; nuestros hermanos en Puebla, desde hace más de un año que no han podido pagar el abono del terreno y están ya en grave peligro de perderlo; la Compañía quiere recogerlo y si no venimos en su auxilio se perderá, y en vano los esfuerzos anteriores, si en estos casos no venimos en ayuda de nuestros hermanos. Ya está la “CASA DE ORACIÓN” edificada: si recogen el terreno, todo se perderá. Pero no lo váis a dejar perder ¿verdad, hermanos? Se agradecerían también las ofrendas voluntarias de los hermanos en particular.

Remítanse todas las ofrendas al hermano David G. Ruesga, a la Calzada de Guadalupe No. 164, México, D. F., pues él, con la ayuda de Dios y de ustedes salvará nuestro templo en aquel lugar.

Gracias por vuestra buena voluntad, hermanos.

VUESTRO EN CRISTO  
DAVID G. RUESGA.<sup>108</sup>

Como era evidente, la situación de la adquisición y legalización de los templos era lo más preocupante para estos pentecostales, pues sus fieles crecían en los estados donde ya estaban establecidas algunas congregaciones y los recursos económicos no eran suficientes; sin duda alguna, se resentía el no tener ya fondos extranjeros. No obstante y a pesar de tales circunstancias, David Ruesga para estos momentos había logrado vincularse con personajes de su misma vertiente evangélica, la pentecostal, y con ministros metodistas, presbiterianos, nazarenos y congregacionales nacionales por razones de amistad y necesidad. Amistad había tenido por muchos años con Francisco Olazábal, fundador del Consejo Latinoamericano de Iglesias Cristianas, que muy a pesar de haber roto vínculos con el Concilio de las Asambleas de Dios entre 1917 y 1918, mantenía muy buenas relaciones hasta su muerte en 1937.<sup>109</sup> En 1934, Ruesga lo invitó a predicar al templo “La

---

<sup>108</sup>*Ibidem*, p. 16.

<sup>109</sup>En 1937 Francisco Olazábal murió en la ciudad de Nueva York. Ruesga escribió una carta a su Iglesia dando ánimos de que la obra realizada por su colega no se acababa con su acaecimiento e informado que en el

Fe” para officiar un culto de sanidad divina. El éxito fue tan grande que personas paralíticas, sordas, mudas, con cáncer, cojos y demás salieron sin ninguna dolencia.<sup>110</sup> Con eventos así, la fama de ese lugar, de los ministros y de lo sucedido, preparaba en camino para que Ruesga fuera invitado a los púlpitos de otras iglesias evangélicas e incluso se pensara en unificar su Iglesia con otras.

Por necesidad, si así puede llamarse, cuando Ruesga comenzó a darse cuenta que el ambiente político podía desatar complicaciones no sólo para la Iglesia que dirigía sino para todas las demás. Conciente de ello estaba todo el pueblo evangélico, pues las acusaciones en su contra por renombrados religiosos católicos, les mantenían alerta. Así lo podían de manifiesto declaraciones como la contenida en la Segunda Carta Pastoral de Pascual Díaz, donde apuntaba que el protestantismo:

Es un disolvente social que acarrea peligros y males gravísimos para México. Por lo tanto, los católicos, no sólo por motivos religiosos, sino también por motivos patrióticos; y los que no creen por motivos patrióticos; pero todos los mexicanos debemos cooperar a la reconstrucción nacional, para que la propaganda disolvente del protestantismo no sólo no avance, sino que quede definitivamente nulificada.<sup>111</sup>

En este contexto de búsqueda de espacios, en 1938 Raquel Ávila murió al dar luz a uno de sus hijos. Su pérdida, afectó los ánimos de sus más allegados, sobre todo porque fue un gran apoyo para su esposo: organizaba las vigias de oración, las visitas casa por casa y en todo momento buscó las alternativas y los medios para suplir las necesidades más elementales de sus “hermanos en la fe”. Su actividad tuvo la finalidad de poner en práctica un evangelio social que no sólo cubriera las necesidades “espirituales” de la gente sino, también, parte de su carencia material. Por ello, en el patio trasero del templo “La Fe” se construyeron algunos cuartos para albergar a indigentes y correligionarios. Cabe mencionar que antes de su muerte “cerca de 20 familias dependían de ella económicamente.”<sup>112</sup> Ante esa pérdida, David llegó a mencionar que si seguía adelante pese a toda adversidad, era por el entusiasmo que su esposa le había inyectado.<sup>113</sup> Ruesga se casó por segunda ocasión con

---

templo La Fe se había realizado un culto espacial conmemorando la labor de su colega ministro. Carta fechada 17 de junio de 1937, APFRR.

<sup>110</sup>*Boletín Dominical...*, 21 de abril de 1996, núm. 16.

<sup>111</sup>“Carta Pastoral de Monseñor Pascual Díaz” en, *Excelsior*, 22 de enero de 1931.

<sup>112</sup>Entrevista a Rubén Francisco Romero Ruesga. Cfr. *Boletín Dominical...*, 30 de junio de 1996, núm. 26.

<sup>113</sup>*Boletín Dominical...*, *Ibidem*.

una joven metodista, congregante del templo La Santísima Trinidad, en calle Gante del centro histórico, un año después de tal pérdida.

Esa alianza matrimonial afianzó más los lazos que estaba entretejiendo con ministros reconocidos en el ambiente evangélico mexicano. Al mismo tiempo que se daban esos nexos, David Ruesga volvió a entrar en contacto con misioneros norteamericanos de la Iglesia de Dios con sede en Cleveland, Tennessee, vía predicadores sonorenses que trabajaban en la frontera.

La Iglesia de Dios inicio labores en México por la frontera norte gracias a los esfuerzos de María de los Ángeles, mejor conocida como Mary Atkinson “la dama de blanco”, entre 1915 y 1920.<sup>114</sup> Atkinson era católica por su linaje franco-español, pero al encontrarse enferma y acudir a una reunión de las Asambleas de Dios, fue sana y desde esa vivencia se “convirtió oficialmente en predicadora de las Assemblies of God.”<sup>115</sup> Cuando esto sucedió ella estaba casada; al enviudar, decidió cruzar la frontera e ir a su lugar de origen, Sonora, a levantar una obra. En sus idas y venidas logró fundar cuatro grupos de oración en suelo mexicano y posteriormente organizó conferencias de evangelización. Su práctica de sanidad divina le valió muchas críticas lanzadas por ministros de otras iglesias cuando trabajaba bajo dirección de la Iglesia de Dios (Cleveland, Tennessee) en Obregón, Sonora, durante los treinta, e incluso se le difamó en un artículo escrito por un ministro bautista, Carlos Cavasos, acusándole como: “La Sra. Atkinson, líder de la Iglesia de Dios, traficante de drogas, se hace pasar por misionera americana. Es una bruja que usa lentes para hacer que la gente haga cosas raras. De la misma manera, es una vieja inmoral, poseída por el demonio, adoptando un espíritu de fornicación.”<sup>116</sup>

Pese a ese tipo de críticas, Atkinson no dejó de predicar, de establecer franca amistad con J. H. Ingram, misionero de la Iglesia de Dios, preparar a líderes como Fernando González, Apolinar Castro, Francisco Araujo, David Burgos, Fidencio González, Octavio Laustaounau, Alejandro Portugal y Rafael Rivera; de la misma forma buscó el vínculo con otros ministros pentecostales. Al entrar en contacto con David G. Ruesga, éste le invitó a predicar en el templo de “La Fe” en 1934.<sup>117</sup> Tal parece ser que la visita de “la dama de

---

<sup>114</sup>Walter, Hollenweger, *El Pentecostalismo. Historia y doctrinas*, Buenos Aires, La Aurora, 1976, p. 108.

<sup>115</sup>*Ibidem*.

<sup>116</sup>Roberto Domínguez, *op. cit.*, p. 90.

<sup>117</sup>Hollenweger, *Ibidem*.

blanco” tuvo un fuerte impacto, y Ruesga entabló una profunda amistad con ella, y dos representantes de la Iglesia de Dios del Evangelio Completo: J. H. Ingram y J. W. Archer. Al primero lo conocí porque en repetidas ocasiones le visitó al templo “La Fe” haciendo el ofrecimiento de apoyar con recursos económicos para la impresión de literatura, revistas e himnarios propios. Sobre lo sucesivo de la relación y negociación entre ambos líderes parece ser que Ingram se enamoró “de la obra que tenía el hermano Ruesga como cuando un hombre se enamora de una mujer”<sup>118</sup> Por otro lado, J. W. Archer había establecido un seminario bíblico de dicha Iglesia en Azcapotzalco, lugar que concurría Ruesga por el templo Bethesda. Al entablar más comunicación, el ofrecimiento inmediato de la Iglesia de Dios fue apoyar el Instituto Bíblico de la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios con dos o tres maestros respetando los cargos de los pastores y líderes. Ruesga aceptó esa “ayuda” por un año, pese a la desaprobación de algunos de sus colaboradores<sup>119</sup>, pues temían que sucediera lo que paso con la CLAD y después CADM. En cierta ocasión Ruesga mantuvo entrevistas en Mazatlán, Sinaloa con Fernando González ex discípulo de Atkinson y ahora representante de la Iglesia de Dios en Nayarit, Sonora y Sinaloa para ir fijando las posibilidades de una fusión con Cleveland.

En el año de 39 el hno. Ruesga recibe una invitación de parte de la Iglesia de Dios para estar presente en una de sus Asambleas Generales, en la ciudad de Atlanta, Georgia, varios siervos de Dios acompañaron al hermano Ruesga en esta visita, llegaron hasta la ciudad fronteriza de Laredo en donde se les recogería. A su llegada a aquel fueron recibidos con cordialidad. Así empezaban las pláticas encaminadas para la unificación de ambas Iglesias.<sup>120</sup>

La alianza entre la iglesia que él lideraba y la de Cleveland llegó en enero de 1940 cuando se iba a celebrar el 16º congreso anual de la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios. En esta ocasión, la Iglesia de Dios mandó como representante a J. W. Archer, E. J. Bohemer, J. H. Ingram y Zeco C. Tharp.

Todo se desarrolló en un ambiente de fraternidad y unidad espiritual. Como es costumbre en cada Congreso, se eligieron los diferentes Comités: Licencia y Ordenación, Evangelización, Literatura y Construcción. Se presentaron los informes de los diferentes Presbiterios de la República. El día miércoles se celebraron Bautizos en el río artificial con que contaba la iglesia. El jueves por la

---

<sup>118</sup>*Historia de Federico Francos Santos sobre la Historia de la Iglesia de Dios en la República Mexicana*, APMG.

<sup>119</sup>Documento mecanografiado *Historia de la Iglesia de Dios en la República Mexicana*, s.f., p. 11, APMG.

<sup>120</sup>*Boletín Dominical...*, 14 de julio de 1996, núm. 28.

tarde se tuvo una reunión de trascendental importancia, sobre la unificación con la Iglesia de Dios del Norte. Todos los días por la tarde se desarrollaba un hermoso culto de evangelización y sanidad divina [...]<sup>121</sup>

Uno de los motivos de Ruesga, al aprobar tal cooperación, fue porque su Iglesia, al extenderse a otros estados de la República, se estaba quedando con pocos líderes para atender el D. F. , pues contaba con 13 congregaciones locales en todo el Distrito Federal —en La Calzada de Guadalupe; Azcapotzalco, Colonia Obrera, Colonia Patrimonio, Valle Gómez, en La Esperanza, Massenet, en la colonia ex Hipódromo de Peralvillo, Simón Bolívar, Nueva Tenochtitlán, Constitución, Tlatilco, Comonfort y Santa Julia— y con unas 83 en los estados, sumando cerca de 4, 816 miembros.<sup>122</sup> En condiciones así y ante la necesidad de recursos económicos para seguir autososteniendo la Denominación, la unión apenas caía como anillo al dedo. A pesar de esa fusión, el nombre de la facción liderada por Ruesga no había adoptado el nombre de la Iglesia de Dios, pues consideraba que todo se movía en un margen de autonomía con vínculos fraternales.

Según Walker Hollenweger, durante todo ese año Archer “consideró que Ruesga era culpable de desviación doctrinal, además habría pegado a sus hijos, habría hecho contrabando por la frontera mexicana-estadounidense y habría maltratado a sus colegas predicadores. Así se anuló la fusión con carácter retrospectivo, en 1941.”<sup>123</sup>

Aquí hay que tener en cuenta que Archer buscaba poder y representatividad entre nacionales, y si Ruesga en el congreso de 1940 había quedado como encargado de la facción mexicana de la Iglesia de Dios, no se le hacía justo que en ese evento se le diera más autoridad al ministro mexicano que a él. De tal forma, que esas acusaciones le sirvieron para formar un grupo de seguidores y quedarse con diez congregaciones de la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios, mientras se formaba otro sector que no estaba ni con él ni con Ruesga, pero querían su anexión con Cleveland.<sup>124</sup> La respuesta

---

<sup>121</sup> No cuento con ningún documento que me hable sobre las bases en que se dio esta fusión en este año, por lo que sólo me limité a ofrecer la narración de lo que fue el evento. Cfr. *Boletín Dominical...*, 21 de julio de 1996, núm. 29.

<sup>122</sup> Cifra calculada por Hollenweger, *Ibidem*, cita 16. Cfr. con *Boletín Dominical...*, 28 de julio de 1996, núm. 30 donde de menciona que la Iglesia liderada por Ruesga entre 1940 y 1943 contaba con 140 congregaciones en todo el territorio nacional con nula presencia en el norte del país.

<sup>123</sup> Hollenweger, *Ibidem*, p. 110 .

<sup>124</sup> *Ibidem*.

de Ruesga fue su denuncia a Gobernación bajo la argumentación que un extranjero, Archer, estaba violando las leyes mexicanas en materia religiosa.

Recordemos que esta práctica en Ruesga no era nada nuevo, lo había hecho años atrás para acusar a Ball y al Concilio General de las Asambleas de Dios, así que Gobernación ya estaba familiarizado al respecto. Para evitar problemas, Archer eligió a un nacional para hacerse cargo de las congregaciones que le seguían<sup>125</sup> y sino buscó hacer las pases con Ruesga, por lo menos intentó dar su autoridad a un personaje que no presentará mayor problema o mostrará un “espíritu independiente”.

Una segunda oportunidad de limar asperezas se dio en un congreso anual en “La Fe” en junio de 1943.<sup>126</sup> Las bases de unidad y acuerdos de cómo trabajarían ambas Iglesias se fijaron por una mesa directiva integrada por David Ruesga, J.W. Archer, Fernando González, Rodolfo Alcázar y el Secretario ejecutivo de Misiones de la Iglesia de Dios, Cleveland, Tennessee<sup>127</sup> en 18 principios, bajo la siguiente argumentación:

Este es un Acuerdo celebrado entre y por la Iglesia de Dios con sede internacional en Cleveland, Tennessee, EE UU, siendo su Obispo General el Rev. Paul H. Walter, y el Comité de Misiones, mencionado aquí, en lo sucesivo, como representantes de la primera parte, y la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios, con sede en la Ciudad de México, D. F. siendo su Obispo General el Rev. David Genaro Ruesga, y que en lo sucesivo será mencionado aquí como representante de la segunda parte.

I. Nosotros, los representantes de la primera y los de la segunda parte, aquí en presencia del Dios Todopoderoso, acordamos que sin motivo alguno de egoísmo o mala fe sino solamente alentados por el amor a la obra de nuestro Señor en este mundo, nos comprometemos a realizar la unificación de la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios, con la Iglesia de Dios en los Estados Unidos, y sobre la base absoluta de igualdad de derechos.

II. Yo, David G. Ruesga, en representación de la segunda parte, estando debidamente autorizado por el Congreso General en México, acepto cambiar el nombre actual de la Iglesia por el de Iglesia de Dios en la República Mexicana. Este cambio de nombre se efectuará en todas las iglesias que ahora forman la organización mencionada.

III. El representante de la segunda parte, los ministros y obreros estamos de acuerdo en obedecer todos los ordenamientos de la IGLESIA DE DIOS, adoptamos

---

<sup>125</sup>*Ibidem*.

<sup>126</sup>Documento mecanografiado *Unificación Acordada entre la Iglesia de Dios del Evangelio Completo y la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios*, APMG.

<sup>127</sup>*Ibidem*, punto 16, p. 3.

en su Asamblea General, como lo hacen todos los Obispos, Ministros y Obreros americanos, debiendo estar sujeto a la obediencia y respeto de las Leyes en la República mexicana, y debiendo quedar la obra de LA IGLESIA DE DIOS en los Estados Unidos, del Obispo Gobernante en México y del Obispo Ayudante, estando todos los ministros de México, obligados a cooperar y ayudar a los misioneros que envié la IGLESIA DE DIOS, para el mejor desempeño de su ministerio y crecimiento de la obra de Dios, debiendo ser esto mutuamente.

IV. Nosotros los representantes de la primera parte, prometemos trabajar con y tratar a los ministros mexicanos, con el mismo amor y consideración que a los ministros americanos; y nosotros, los representantes de la segunda parte obraremos en la misma forma, sin admitir jamás diferencias raciales.

V. Nosotros, los representantes de la primera parte, tomando en consideración que la IGLESIA CRISTIANA NACIONAL DE LAS ASAMBLEAS DE DIOS es una iglesia seria y establecida y ésta nos traspasa el fruto de su trabajo de veinticuatro años, el cual consta en la actualidad de ciento cuarenta congregaciones, las que pasarán de hecho a formar parte de la IGLESIA DE DIOS con sede en Cleveland Tenn. E. U. A., estamos de acuerdo en nombrar y retener al Rev. David G. Ruesga, como Obispo Gobernante de LA IGLESIA DE DIOS en la República Mexicana siempre que sea electo por el ministerio del Congreso anual de LA IGLESIA DE DIOS en la República Mexicana y en tanto mantenga un testimonio cristiano. Estamos de acuerdo también en que la renumeración por sus servicios será fijada por el Comité de Misiones de la IGLESIA DE DIOS en los Estados Unidos en una suma razonable y suficiente para él y su familia. Cualquier aumento o descuento en su sueldo será determinado por el costo de la vida.

a) En caso de que el Rev. David G. Ruesga sea removido del puesto de Obispo Gobernante, por el Congreso en la república Mexicana, el Comité de Misiones de la IGLESIA DE DIOS se compromete a darle otro cargo oficial en conexión con la obra en México o en cualquiera otra parte, tomando en consideración su ordenación como Obispo; quedando entendido que él recibirá un sueldo en relación con los demás ministros de su rango y en tanto él permanezca dentro del seno de LA IGLESIA DE DIOS.

b) Habrá un Obispo ayudante nombrado por el Comité de Misiones y en caso de que el Obispo Gobernante en México muriera o cese de sus funciones, el Obispo ayudante tomará interinamente el puesto hasta la inmediata asamblea anual de México. Queda nombrad aquí Fernando González como Obispo ayudante por el presente año.

VI. David G. Ruesga, representante de la Segunda parte, está dispuesto para recibir instrucciones del Comité de misiones de los Estados Unidos de A., para visitar, organizar o sostener una campaña para el establecimiento de la obra en otros países, entre los hermanos de habla española, teniendo en cuenta que esto será por un corto período de tiempo que se acordará de antemano, procurando que estos viajes no perjudiquen la buena marcha de la obra en México.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup>*Ibidem*, pp. 1-2.

Como se puede apreciar, a partir de este momento la Iglesia Cristiana de las Asambleas de Dios decidió cambiar su nombre y adoptar el de Iglesia de Dios en México sin ningún pretexto. Ruesga no fue removido de su cargo de obispo gobernante u Obispo presidente, y se le dieron muchas consideraciones, sobre todo en lo que respecta a la economía y a su movilidad para realizar viajes cortos dentro y fuera del país. Y aunque Fernando González era muy conocido por su labor pastoral y representativa de la Iglesia de Dios en estados norteros de México, se le reconoció como obispo ayudante, cargo más bien nobiliario que de acción. Así, Cleveland mostró estar muy consciente que Ruesga era un personaje reconocido en su ambiente confesional, con poder y autoridad para determinar, de acuerdo a su intereses personales, que hacía ver como los intereses de la Iglesia que lideraba, el rumbo de un poco más 4, 816 creyentes pentecostales que estaban bajo su liderazgo.

Y en este contexto, la forma de proceder de David frente a Cleveland, que no era de simple cooperación fraternal, no agradó al sector de Sonora. Al ver desplazado del puesto máximo a su obispo González, se aceptó el nombramiento de Ruesga sólo a regañadientes.<sup>129</sup> Tal parecer ser que esa situación generó tensión al interior de la Iglesia de Dios en México, pues se perfilaron tres mandos: los partidarios de Ruesga, los que apoyaban a Archer y querían tenerlo como su líder y un tercer grupo que deseaba integrarse a Cleveland, no importando quien estuviera al frente, “pero Archer y Ruesga lo rechazaron. Finalmente la *Church of God* (Cleveland) reemplazó a Archer por Vessie H. Hargrave y Archer fue asignado a una misión de menor importancia”.<sup>130</sup>

En estos momentos la Iglesia liderada por Ruesga, ya había logrado consolidar sus propias estructuras y medios de impacto social. Estaba bien definida su doctrina y liturgia; institutos bíblicos no necesitaba, pues tenía uno muy fuerte y bien constituido; poder y reconocimiento, ya lo tenía; templos nuevos, no, pues en la mayoría de estados donde la extinta Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios tenía presencia ya contaban si no con una construcción por lo menos sí con un terreno. ¿Qué podía, entonces, ofrecer la Iglesia de Dios a México? Los recursos económicos que faltaban para continuar desarrollando el trabajo de expansión, el apoyo moral que constantemente buscaba Ruesga en otras iglesias nacionales y su proyección fuera del país. No es casualidad que a Ruesga

---

<sup>129</sup>Hollenweger, *Ibidem*, p. 110.

<sup>130</sup>*Ibidem*.

le llegaron con el ofrecimiento de abaratar los costos de impresos bíblicos, un buen “salario” por su desempeño; por lo tanto en este congreso no fue removido de su lugar.

Un punto delicado fue el de las finanzas y sostenimiento de la obra. Aunque los nacionales aceptaron que se nombrara un Secretario-Tesorero americano facultado para el manejo total de los fondos y rendición de cuentas al Comité de Misiones, todos los dineros mexicanos —diezmos de diezmos y ofrendas— “serán remitidos al Secretario-Tesorero en México y serán separados por la Comisión Electora de Obispos, para gastos generales.”<sup>131</sup> Además, los americanos decidieron “instituir un “seguro de grupo” para los ministros de México. Los ministros asegurados pagarán la mitad de sus primas, y el otro 50% lo pagarán los representantes de la primera parte por el primer año; en lo subsiguiente este 50% será pagado del fondo general de diezmos en México.”<sup>132</sup> Con tal ofrecimiento, no resultaba muy generosa la ayuda de Cleveland, pues en realidad todo corría por y para la obra mexicana. Entonces ¿Cuáles eran los auténticos intereses de la Iglesia de Dios y sus representantes en suelo mexicano con el pentecostalismo liderado por Ruesga?; ¿De qué forma saldría favorecida dicha Iglesia? Encontrar la respuesta no es tan fácil. Aquí se tendría que considerar la afinidad doctrinal entre ambas Iglesias pentecostales como referente y los comentarios de Walker Hollenweger que apuntan:

En los Estados Unidos la *Church of God* (Cleveland) se desarrolló en una Iglesia de la clase media. Sus rigurosas doctrinas de santificación se entibieron y se ajustaron a los valores patrióticos de la burguesía estadounidense [...] Se produjo un notable cambio en las posiciones originales: la Iglesia de los pobres que protestaba contra la institucionalización [propuesta inicial del movimiento pentecostal en sus orígenes] y el aburguesamiento, se está volviendo una fuerza burguesa conservadora, mientras las Iglesia tradicionales de repente parecen ser revolucionarias. Cuales podrían ser las consecuencias, es difícil de predecir dado el estrechamiento de los lazos de compañerismo entre la Iglesia de Dios (Cleveland) mexicana y su Iglesia matriz estadounidense.<sup>133</sup>

En el Capítulo II, se trató de definir que la postura del pentecostalismo mexicano, caso específico la facción liderada por Ruesga, era muy esquemática, determinista en cuestiones de moral individual y muy bíblica: Cristo Salva, Sana, Bautiza con Espíritu Santo y Retornara a la tierra como Rey. En su praxis individual y colectiva-social entrañaba un fuerte rigorismo ético, donde el converso debía apartarse de todo aquello que fuera

---

<sup>131</sup>*Ibidem*, punto 12, inciso a, p. 2.

<sup>132</sup>*Ibidem*, inciso c del punto 12, p. 2.

<sup>133</sup>Hollenweger, *Ibidem*, p. 113.

“mundano”: fiestas, alcohol, latrocinio; en las mujeres era muy evidente ese rigor: no cortarse el cabello, no maquillarse el rostro, no usar ropas provocativas, etc. Para todo ello había una justificación bíblica. Entonces, pese a su ruptura con el Concilio General de las Asambleas de Dios, el fundamentalismo bíblico le caracterizó. Todos estos puntos tenía en común con la Iglesia de Dios: las mismas premisas doctrinales, la idea de que la suprema autoridad es Dios y por lo tanto la Biblia revela su voluntad y el converso debe aceptarla y ejercerla, ética pulcra que lleve a la santidad más que actividad social. Así que no fue casualidad que los representantes americanos de la Iglesia de Dios incluyeran como requisito fundamental, para cualquier ministro mexicano, el Bautismo del Espíritu Santo, y quienes no lo tuvieran “se esfuercen en recibirlo”<sup>134</sup>, e insistieran mucho en la creación de una Comisión de Justicia como instancia de máxima autoridad para determinar lo grave que podía ser una mala conducta de cualquier miembro, incluyendo a los Obispos, aunque existiera el derecho de apelación.<sup>135</sup>

Hecho importante en este acuerdo fue el reconocer que la Iglesia de Dios, si bien es cierto, integraba a la Iglesia Cristiana de las Asambleas de Dios en su seno a través del Comité de Misiones, en México operaría bajo la Comisión Electora de Obispos; ésta la integrarían los tres personajes más destacados y con mayor poder ministerial y moral de la Denominación: el obispo de México, el obispo Ayudante y el director social y moral, “quienes conjuntamente designarán a todos los obispos de estado y a los de distrito anualmente.”<sup>136</sup>

Se reiteró que la Iglesia de Dios aceptaba los templos como bienes de la nación y que serían usados sólo para lo que fueron edificados, y que reconocía los cargos y ordenaciones respetando “todo el ministerio actual en México.”<sup>137</sup> Sobre los dineros de esta fusión, la parte mexicana no puso nada; “los gastos incidentales necesarios para el cambio de nombre, tanto en los trámites legales ante el Supremo Gobierno como en los que origine el cambio de credenciales ,certificados, papel oficial, sellos, etc.” todo fue con dinero americano.<sup>138</sup>

De nueva cuenta, David Ruesga se encontraba en un escenario por unos codiciados, por otros, aplaudido y por la mayoría de la Iglesia de Dios, reconocido. Aún así,

---

<sup>134</sup>*Ibidem*, punto 10, p. 2.

<sup>135</sup>Sobre todo el proceder de la Comisión de Justicia, ver *Ibidem*, punto 17, incisos a-d, pp. 3-4.

<sup>136</sup>*Ibidem*, punto 15, p. 3.

<sup>137</sup>*Ibidem*, puntos 9 y 10, p. 2.

<sup>138</sup>*Ibidem*, punto 16, p. 3.

nada aseguraba que esta segunda fusión favoreciera al pentecostalismo del centro de México y que las relaciones fueran totalmente cordiales atacando cada uno de los puntos redactados en 1943.

## CAPITULO IV. LA IGLESIA DE DIOS ANTE LA REALIDAD NACIONAL, 1943-1948

En esta hora de angustia internacional en que la Patria demanda el esfuerzo unido de todos sus hijos, y ante la inminente amenaza del Nazifascismo a la libertad política y espiritual de los pueblos del mundo, el Movimiento Evangélico Independiente en la República Mexicana hace su voto de adhesión a la causa de las Democracias que es la causa de nuestra amada patria y de todos los verdaderos cristianos.  
*Telegrama del pastor Tomás Tapia Pérez al C. Presidente de la República Mexicana, Don Manuel Ávila Camacho, 1942.*<sup>1</sup>

### a). Bajo la sombra del *modus vivendi*, el comunismo y la Segunda Guerra Mundial

Los últimos momentos del régimen cardenista evidenciaban un panorama político, social y económico muy diluible: la inflación y escasez de fondos para seguir realizando las reformas sociales, agrarias y obreras, provocando el declive de productos básicos para la población mexicana; la presión de inversiones extranjeras por el petróleo; las corporaciones y organizaciones de tinte ideológico fascista, y la creencia entre sectores populares y obreros de realizar la educación socialista, llevaron a que los enemigos de Lázaro Cárdenas se excusaran en “el liberalismo económico, la teoría clásica de la democracia y el individualismo a ultranza”<sup>2</sup> para ir preparando la sucesión presidencial. El candidato electo por el Partido de la Revolución Mexicana, PRM, fue el ex militar Manuel Ávila Camacho.

Desde su campaña presidencial, Ávila Camacho sustentó su plataforma política en dos principios: su declaración “soy creyente”<sup>3</sup> y un proyecto basado en unidad nacional. Ambas propuestas perfilaban un gobierno tolerante y de amplia política que impulsaría la propiedad privada, la libertad religiosa y de prensa, con el propósito de evitar el desorden político y social que pudiera afectar la economía y la política interna, pero al mismo

---

<sup>1</sup>“Telegrama del pastor Tomás Tapia Pérez al C. Presidente de la República Mexicana, Don Manuel Ávila Camacho”, 24 de julio de 1942, publicado en la revista mensual evangélica pentecostal *Luz y Restauración*, año XV, núm. 9, septiembre de 1942.

<sup>2</sup>Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana 1940-1952. Del Cardenismo al avilacamachismo*, México, El Colegio de México, núm. 18, 1996, p. 13.

<sup>3</sup> Blancarte comenta, de acuerdo a la entrevista de José C. Valadés al entonces presidente Manuel Ávila Camacho el 1º de julio de 1940, que la declaración “soy creyente” debe tomarse en el plano ético y no religioso, pues al referirse a los dos grandes problemas de México: “el moral y el económico; el de la pobreza espiritual y el de la miseria física” Ávila Camacho dio a entender que era demócrata. Sin embargo aprovechó la oportunidad para dejar puertas abiertas a la simpatía eclesial. Véase *Historia de la Iglesia católica en México....*, p. 74.

tiempo, estar a la defensiva por si el país se veía envuelto en la Segunda Guerra Mundial. Todo se encaminó a limpiar asperezas y residuos del régimen anterior, el revolucionario, para dar una apariencia interior y exterior de democracia y libertad; es decir unificar a todos los sectores opuestos, y aún aquellos que cuestionaban el orden imperante.

Sin embargo, apelar a la Unidad Nacional en donde las prioridades personales no estuvieran por encima de las de la nación, fue una propuesta que coincidió con los intereses de algunos sectores sociales y religiosos como los católicos, los cuales opinaban que “el catolicismo y el patriotismo no eran antagónicos, y la Iglesia tenía la obligación de reafirmarlo.”<sup>4</sup> Por ello cuando en junio de 1942 México entró a la Segunda Gran Guerra, el entonces ya presidente Ávila Camacho, recibió el apoyo del Arzobispo de México, Monseñor Luis María Martínez, y del Partido Acción Nacional (PAN). Tal actitud conciliadora de la Iglesia, le permitió afirmar su acuerdo implícito de *modus vivendi* con el Estado mexicano<sup>5</sup> y a su vez, analizar bajo qué mecanismos recuperaría la conciencia y el control social que había perdido durante los gobiernos revolucionarios.

Tal pareciera ser que después de los arreglos de 1929 y toda la década de los treinta, la militancia intransigente de la Iglesia Católica se había reducido en el terreno social y político dando lugar a la facción pragmática o conciliadora, que tenía sus bases en la clase media y en los laicos católicos. Tal posición redujo, aparentemente, su presencia eclesial de la esfera política.<sup>6</sup> No obstante, en esos momentos de tensión mundial, los católicos experimentaron diferentes posturas ideológicas que perneaban por la Segunda Guerra Mundial y el integralismo e intransigencia católica volvieron a surgir con un marcado sustento hispanista en algunos grupos como Acción Católica y la Unión Nacional Sinarquista<sup>7</sup>; facciones apoyadas, aunque no directamente, por el Arzobispo de México.<sup>8</sup>

#### **b) “La cruzada en defensa de la fe”: católicos con la patria y contra el protestantismo, 1944**

---

<sup>4</sup>*Ibidem.*, p. 85.

<sup>5</sup>*Ibidem.*, pp. 83-84.

<sup>6</sup>Meyer, “Una historia política de la religión en el México contemporáneo”, *op. cit.*, pp. 726-727.

<sup>7</sup>Desde ahora por sus siglas UNS.

<sup>8</sup>Blancarte en un estudio biográfico sobre Mon. Luis María Martínez arzobispo de México (19317-1956) en el periodo que estamos tratando, menciona que éste apoyó la postura intransigente a finales de su participación, en los cincuenta. Sin embargo, aunque su relación con el sinarquismo aún no es clara, desde antes simpatizó y apoyó las acciones intransigentes; esto es lo que se intenta demostrar en este trabajo. Cfr. Blancarte, “El arzobispo Luis María Martínez ¿Prelado pragmático o traidor a la Iglesia?” en, *Revista Eslabones*, núm. 1, enero-junio de 1991, pp. 95-99.

Entre 1948 y 1953, aproximadamente,  
el programa antievangélico alcanza proporciones amplias,  
a solicitud evidente del arzobispo Luis María Martínez,  
decidido a frenar “el avance de la herejía”.  
Don Luis María parece moderno, es omnipresente en cenas  
y cocteles de la burguesía, cuenta chistes levemente audaces,  
bendice todos los edificios y comercios nuevos  
y es miembro de la Academia de la Lengua.  
También es un cruzado de la fe a la antigua  
y aplaude sin remordimiento alguno la cacería de los herejes.  
*Si no compartes mi fe, te parto la madre*, Carlos Monsiváis<sup>9</sup>

En este contexto de integración de México al concierto internacional, se generó entre mexicanos radicales un ambiente ideológico de xenofobia hacia minorías raciales, religiosas y políticas. Hasta ese entonces, el episcopado mexicano había desarrollado una campaña en contra del comunismo e incluso, una vertiente adoptó una postura antisemita y pro-germana.<sup>10</sup> Antes de que acabara la Guerra su posición xenofóbica también se enfocó a terminar con la “serpiente infernal del protestantismo”<sup>11</sup>, pues “había un gran temor de que la cultura norteamericana conquistara México y desplazara los valores propios.”<sup>12</sup> Así que se vinculó al capitalismo con el panamericanismo, el imperialismo y su supuesto efecto: el protestantismo.

Precisamente a partir de la década de los cuarenta, los protestantes eran 0.91%<sup>13</sup> de la población nacional. Cifra tal vez marginal, pero que preocupaba a los jerarcas católicos porque las iglesias protestantes estaban recobrando su fuerza evangelizadora, el Instituto Lingüístico de Verano ganaba fieles en las zonas rurales del sureste de México, y el liderazgo evangélico recaía en manos de nacionales.

El pretexto de la campaña antiprotestante fue claro: defender la Fe nacional, aspecto considerado por los principales sectores católicos como ingrediente principal de la unidad e

---

<sup>9</sup>Conferencia magistral de Carlos Monsiváis “La intolerancia religiosa: Si no compartes mi fe, te parto la madre” en, *Memoria del Seminario Internacional sobre Tolerancia*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), 2001, p. 86.

<sup>10</sup>Esa postura antisemita puso en duda la mexicanidad de los judíos radicados y nacidos en México, los cuales formaron en 1938 el Comité Central Israelita en México para hacer frente a la ofensiva católica. Liz Hamui Stton “Los judíos en México”, conferencia impartida en el ciclo Derechos Humanos de las minorías religiosas, Centro Cultural Universitario (CUC), Cd. Universitaria, 24 de septiembre de 2003.

<sup>11</sup>En su discurso al comenzar el Año Jubilar Guadalupano en México (12 de octubre de 1944 al 12 de octubre de 1945), Mon. Luis M. Martínez expresó su preocupación por el avance del protestantismo en México, y le calificó como “serpiente infernal”. Véase *Tiempo*, vol. V, núm. 130, 27 de octubre de 1944, p. 3.

<sup>12</sup>Medina, *op. cit.*, p. 46.

<sup>13</sup>Cifra ofrecida en Carlos Mondragón, “Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional” en, Roberto Blancarte (comp.), *Cultura e Identidad Nacional*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 308.

identidad mexicana y a su vez, argumento central para justificar su posición intolerante hacia otras confesiones. De tal manera que, desde los primeros meses de 1944 los preladados de Tamaulipas, Tehuantepec, Durango, Sonora, Sinaloa y Chihuahua emitieron pastorales denunciando las actividades y avances de “sectas protestantes” en la frontera norte que, en su opinión, “pretenden arrancar la fe católica de los corazones de los mexicanos y arrastrarlos a la herejía.”<sup>14</sup> Pero fue en octubre del mismo año, al iniciar el Año Jubilar Guadalupano, que al llamado del Arzobispo de México, se reconoció entre el pueblo católico, oficialmente, “La Cruzada en defensa de la Fe.”<sup>15</sup>

A través de una carta pastoral, el jerarca denunció ante el pueblo mexicano al protestantismo como una creencia extranjera y extraña que tenía por objetivo “arrebatar a los mexicanos su más rico tesoro, la fe católica, que hace 4 siglos nos trajo la Santísima Virgen de Guadalupe.”<sup>16</sup> Por lo tanto, decía, tenía que ser erradicado de raíz bajo los medios que fueran necesarios y aconsejaba una serie de ejercicios para lograr tal fin.<sup>17</sup>

No obstante, antes que se reconociera esa empresa religiosa, algunos protestantes ya estaban siendo agredidos, pues desde 1926 éstos comenzaron a denunciar ante autoridades locales y federales que eran objeto de actos de intolerancia religiosa a cargo de “fanáticos católicos incitados por el cura del lugar.”<sup>18</sup> En este caso, algunos de los integrantes de la Iglesia de Dios en México ya habían experimentado algunas situaciones de violencia tanto verbal como práctica por parte de católicos. Por ejemplo, en 1928 Ruesga escribió al Secretario de Gobernación que:

[...] se acercó una persona con todas las apariencias de ser una monja o persona muy allegada al elemento clerical de la Iglesia Católica Romana, digo se acerco al Templo que tenemos en La Calzada de Guadalupe el que esta en todo dentro de la Ley y en el que venimos celebrando nuestros servicios religiosos, manifestando que venía con una comisión que deberíamos suspender nuestros servicios inmediatamente, al interrogarle, que cual era el motivo para que lo hiciéramos, manifestó que no podía decir mas que los suspendiéramos y que no tuviéramos un

---

<sup>14</sup> *Tiempo*, vol. VI, núm. 134, 24 de noviembre de 1944, p. 3.

<sup>15</sup> Carta Pastoral de Monseñor Luis M. Martínez al pueblo católico, reproducida íntegramente en *Ibidem*, pp. III-IV.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. III.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Véase, por ejemplo, el caso “Varios miembros de la Iglesia Metodista Episcopal de Santa Julia, piden garantías para el Sr. Ignacio Chagoyán.” En este documento los denunciantes, al describir los hechos, utilizaron ese tipo de calificativos. Serie 340, Ramo 340 (29), Caja 104, Expediente 44, Fólder 2.340(5-1)-54, Generalidades de culto religioso, AGN/ DGG.

culto mas y que si seguíamos haciéndolo nos atuviéramos a las consecuencias [...]”<sup>19</sup>

La persona se retiró con mucha indiferencia sin dejar rastro, según Ruesga. Además, en esa misma carta comentó que el 11 de abril, también durante su ausencia “se acercó una persona esta vez varón, muy sospechosa haciendo varias preguntas y dando pruebas inequívocas de que algún fin mas delicado le tría pero viéndolo llegara varios de los diáconos de esta iglesia se retiró violentamente.”<sup>20</sup>

En esta carta, Ruesga teme que los católicos que van de paso a la Villa de Guadalupe o vecinos al darse cuenta de sus constantes ausencias se “provoque un escándalo con fines bastardos, y es por eso que ponemos a su superior conocimiento para los fines que Ud. crea convenientes.”<sup>21</sup> Finalmente expresa:

Solo quiero manifestar que nuestro hermano Antonio Pérez de San Lorenzo Achiotepic fue amenazado y asesinado por elementos católicos insinuados por el cura de ese lugar, y el que escribe [David G. Ruesga] fue balaceado en el pueblo de Santa Cruz Cuatenco, Estado de México donde se me tiraron mas de doscientos balazos también por insinuación del cura del citado pueblo, no habiendo logrado hacerme nada por un verdadero milagro de Dios [...] pero sí tememos que hagan un daño a nuestro Templo que con tanto sacrificio hemos levantado, ahora que si Ud. cree conveniente poner esto en conocimiento de la Inspección de Policía para que vele por darnos seguridad.<sup>22</sup>

Aunque no aclara a que templo hace referencia, si al de La Fe o al de Santa Cruz Cuatenco, lo cierto es que hay un preocupación por que las autoridades se den por enteradas de lo que adeptos a su Iglesia están pasando no sólo en el D.F., sino en otros lugares. Es por ello que pide garantías de seguridad ante Gobernación, pues es la única instancia oficial y de autoridad que podía otorgar lo que pedía.

Ya para inicios de los cuarenta, algunas iglesias pentecostales como el Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente, MIEPI, contaba a uno de sus obreros, David Ochoa que sufrió persecución en Tepeapulco, Hidalgo, como su 5º mártir sacrificado<sup>23</sup>, y

---

<sup>19</sup>Carta de David Ruesga a Secretaría de Gobernación denunciando amenazas, 12 de abril de 1928, Relacionado con los nombramientos.... AGN/DGG.

<sup>20</sup>*Ibidem.*

<sup>21</sup>*Ibidem.*

<sup>22</sup>*Ibidem.*

<sup>23</sup>“Ecos de los Campos del Señor” en, *El consejero fiel* (órgano informativo de la MIEPI), diciembre de 1941, s. p.

en 1944 algunos casos de intolerancia religiosa en Puebla, Veracruz y Oaxaca empezaron a llegar a la Cámara de Diputados<sup>24</sup>, sin que se esclarecieran las causas de los hechos.

La campaña escrita fue una de las respuestas al llamado de la cruzada, pues a través de la prensa confesional, boletines, facsímiles y hojas sueltas<sup>25</sup> se agredían los principios doctrinales del protestantismo y se atacaban a los que habían abandonado el catolicismo para hacerles saber —según los redactores anónimos— que estaban en un error al haber dejado “los sagrados sacramentos del culto sobrenatural que rendían en la Iglesia católica”, y que el protestantismo los había liberado, pero para ir al infierno.<sup>26</sup> Las palabras no se quedaron sólo en argumentos doctrinales, sino que haciendo uso del derecho de libertad de expresión, se publicaron algunas condenaciones:

Que la más vil de las muertes venga sobre ellos [los protestantes] y que descendan 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>27</sup>

Contrariamente a lo que opinaban sus acusadores católicos, los evangélicos se veían a sí mismos no como parte de una religión ritualista, natural o sobrenatural “sino como una filosofía y estilo de vida que sintetizaba el lema de elevarse [a sí mismo] y elevar a los demás.”<sup>28</sup> Por ello, el 10 de diciembre de 1944, los ministros evangélicos del Distrito Federal, 23 pastores de distintas iglesias evangélicas, firmaron y dieron a conocer el *Manifiesto del pueblo evangélico a la Nación Mexicana* en respuesta a la carta pastoral de Mon. Martínez, sintetizando de manera clara la posición de los protestantes mexicanos ante

---

<sup>24</sup>*Tiempo*, vol. X, núm. 126, 29 de septiembre de 1944, p. 7.

<sup>25</sup>Entre 1936 y todos los cuarenta se publicaron revistas, folletos, libros y hojas de divulgación entre la población católica por parte del Episcopado mexicano en su interés por difundir, a través de la prensa, sus ideas sociales. En este contexto de producción impresa, no faltaron escritos en contra del protestantismo. Cfr. Blancarte, *Historia de la Iglesia...*p. 66.

<sup>26</sup>¿*Conocen bien la Biblia nuestros hermanos separados?*, Hoja Suelta E. V. C., con licencia eclesiástica, No. 2021, s. f, p. 4, ACONEDF.

<sup>27</sup>Información aparecida en *Nuevo Día* y transcrita en *Tiempo*, vol. VI, núm. 144, 2 de febrero de 1945, p. 5.

<sup>28</sup> Mondragón, *op. cit.*, p. 339.

la campaña desatada en su contra.<sup>29</sup> Una vez más, como lo hicieron en 1934<sup>30</sup>, recurren a la historia para legitimar su identidad nacional y su propuesta de cambio social.

La Historia de México no registra en sus páginas ningún hecho bochornoso para la causa evangélica en México. Jamás ha sido un problema para ningún gobierno, porque siempre ha propugnado la elevación del pueblo, la dignidad de la vida humana y el engrandecimiento y progreso de la Patria [...] Nuestro historial abunda en hechos patrióticos realizados por elementos protestantes.<sup>31</sup>

En tal escrito, los evangélicos refutan la fórmula de protestantismo igual a penetración política e ideológica norteamericana, argumentando que no han sido ni serán traidores de la Patria, y recuerdan tanto la Independencia de México como la Revolución Mexicana para contrariar las ofensas católicas, puntualizando a través de esos dos acontecimientos que: “[...] la jerarquía católica se constituyó en enemiga de la causa libertaria [desde los inicios] del pueblo mexicano.”<sup>32</sup>

La confrontación escrita entre católicos y evangélicos quedó atrás para convertirse en un verdadero enfrentamiento religioso cuando algunos católicos tradicionalistas simpatizantes de la intransigencia y el hispanismo, y en su mayoría en complicidad con el cura del lugar y bajo respaldo de autoridades locales, llevaron a cabo amenazas de muerte y desalojo, tumultos, zafarranchos, vejaciones físicas e incluso muertes a sus presuntos enemigos de fe, los evangélicos, que se recrudecieron hasta 1954.<sup>33</sup>

Tal parece ser que uno de los factores que alimentó más la intolerancia a los evangélicos, fueron las acciones públicas, manifestaciones y agresiones de la Unión Nacional Sinarquista, UNS, grupo ultraconservador e hispanista católico concentrado primordialmente en los estados del Bajío, que a partir de finales de los treinta, había traspasado los límites de las fronteras del Bajío convirtiéndose “en una fuerza de oposición

---

<sup>29</sup> *Manifiesto del pueblo evangélico a la Nación Mexicana*, proporcionado a la autora en entrevista a David Ochoa, 23 de marzo de 2004, México, D. F. y publicado en *Tiempo* vol. VI, núm. 138, 22 de diciembre de 1944.

<sup>30</sup> En ese año el Concilio Evangélico de México ante la propuesta de la educación socialista emitió una declaración, *El cristianismo evangélico en México. Su tradición histórica, su actuación práctica, sus postulados sociales*, en la cual manifiesta los aportes de los evangélicos a la sociedad mexicana.

<sup>31</sup> *Manifiesto del pueblo evangélico a la Nación Mexicana*.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Véanse las quejas presentadas de evangélicos a autoridades entre 1949-1952 en Serie 2340, Ramo 340(72), Caja 122, Expediente 1, Fólder 2/2340(72)/1, Tomo III de Generalidades de culto religioso, AGN/ DGG. También *Fólder 316 Fernando Rodríguez; Fólder Correspondencia de Sr. Humberto González correspondiente a 1955* y *Fólder Documentos* del ACONEDF donde se llevó el seguimiento de actos de intolerancia a evangélicos en México en el periodo estudiado.

de primera magnitud en el (*sic*) nivel nacional.”<sup>34</sup> Su crisis era evidente entre 1943 y 1945 por ya no ser el único aglutinador de la derecha católica y porque:

Las pugnas entre los líderes [entre Abascal y el nuevo jefe nacional Torres Bueno], el conflicto con la organización clandestina por el excesivo control, la retirada de apoyo del presidente Ávila Camacho, la acción frecuente y fuerte de los adversarios [en la represión y el desprestigio ante la opinión pública], las acciones contrarias a las autoridades [nacionales, estatales, locales, militares y policíacas]; se conjuntaron afectando al movimiento.<sup>35</sup>

Quizá el hecho que puso en evidencia tal problema, fue el atentado del 10 de abril de 1944 al presidente Ávila Camacho, quien al llegar a Palacio Nacional fue agredido con una pistola por un oficial del Ejército, el Teniente José Antonio de la Lama y Rojas, sin que causará más que rozaduras a la vestimenta del presidente, pero sí la muerte del agresor dos días después.<sup>36</sup> Al ser investigado, de la Lama resultó tener vínculos con la UNS<sup>37</sup> y ésta organización respaldó dicho acto con un acuerdo escrito y firmado por 40 jefes sinarquistas, quienes entre otras cosas expresaron que:

José Antonio de la Lama, muerto avelosamente [*sic*] por pretender hacer valer sus derechos de mexicano y de católico, matando al jefe máximo de la traición, a quien, nosotros, los sinarquistas, no reconocemos como Presidente Constitucional de la República Mexicana, por estar al servicio de las potencias totalitarias que actualmente luchan contra la nación más amiga de México [refiriéndose a España].<sup>38</sup>

Todas estas acciones provocaron que el gobierno federal calificara al sinarquismo como un movimiento “responsable de los delitos de disolución social y ataques al orden y a la paz pública.”<sup>39</sup> Sus efectos internos fueron la desestabilización, disolución y un ambiente de anarquía dentro de la organización que se reflejó externamente en la Cruzada con “nuevos mártires, nuevos *caídos* como los denominan la Falange Española y la propia UNS.”<sup>40</sup> Dentro de este contexto, el sinarquismo buscaría defender su fe y espacio social regional que estaba siendo invadido por protestantes.

---

<sup>34</sup>Pablo Serrano Álvarez, “Catolicismo, religión y acción social regional. El caso del sinarquismo en el bajo mexicano, (1937-1952)” en, Carlos Martínez Assad, coord., *Religiosidad y política en México...*, p. 269.

<sup>35</sup>*Ibidem*, pp. 271-272.

<sup>36</sup>*Tiempo*, vol. IV, núm. 102, 14 de abril de 1944, p. 7.

<sup>37</sup>*Tiempo*, vol. IV, núm. 103, 21 de abril de 1944, pp. 5, 7-8

<sup>38</sup>*Tiempo*, vol. IV, núm. 107, 19 de mayo de 1944, p. 5.

<sup>39</sup>*Tiempo*, vol. X, núm. 115, 14 de julio de 1944, pp. 5-6.

<sup>40</sup>Esta fue una de las conclusiones a las que llegaron los dirigentes sinarquistas en reunión el 20 de mayo de 1944 en León Guanajuato. *Tiempo*, vol. V, núm. 109, 2 de junio de 1944, p. 5.

### c) La persecución protestante y la participación de la Iglesia de Dios

En la ciudad de México, lo común es que sólo los vecinos adviertan la existencia de *otros templos*; en los pueblos y pequeñas ciudades los protestantes constituyen una provocación.

Los más pobres son los más vejados y los pentecostales la pasan especialmente mal por su condición de “aleluyas”, gritones del falso señor, saltarines del extravío piadoso.

*Si no compartes mi fe, te parto la madre*, Carlos Monsiváis.<sup>41</sup>

Los evangélicos no queremos tolerancia. Necesitamos libertad.

Tolerar es soportar algo desagradable, perjudicial o inmoral.

Se tolera el crimen, la prostitución o la ignorancia.

El cristianismo evangélico no es perjudicial, ni desagradable ni inmoral.

Por lo tanto no queremos tolerancia sino libertad.

*¿Tolerancia para los evangélicos?*, David Orea Luna.<sup>42</sup>

Los actos de intolerancia a protestantes pasaron de ser un problema religioso regional a ser un fenómeno social y político que afectó a todas las iglesias evangélicas de México desde principios de 1944. Caso tras caso empezaron a ser noticia cuando los protestantes afectados, a veces de manera individual o colectiva y haciendo alusión a la denominación a la cual pertenecían, denunciaban por medio de cartas, correogramas y telegramas ante el Presidente de la República, autoridades federales y locales, prensa y vecinos que el orden constitucional estaba siendo trasgredido al violarse los artículos Constitucionales 14º, 16º y 24º por el sólo hecho de “pensar diferente.”<sup>43</sup>

De 1944 a 1952, el semanario *Tiempo*, dirigido por Martín Luis Guzmán, prestó la columna de Religión y Jornadas Nacionales exponiendo los hechos y fotografías de las “víctimas del fanatismo religioso” en distintos poblados de Oaxaca, Puebla, Estado de México, Veracruz, Guerrero, Tlaxcala, Chiapas, Jalisco, Querétaro, Hidalgo, Tlahuac y Anáhuac en el D. F. y Michoacán. A partir de 1948 a esos lugares se sumaron Campeche, Zacatecas, San Luis Potosí y Nayarit.

Los denunciantes al describir los hechos de los que eran víctimas, se expresaban como ciudadanos que reclaman el cumplimiento de sus derechos constitucionales: libertad

---

<sup>41</sup> Monsiváis, *Ibidem*.

<sup>42</sup> Artículo de David Orea Luna *¿Tolerancia para los evangélicos?*, en *Adalid*, 1950, p. 7.

<sup>43</sup> Véase el caso de los evangélicos popolacas de Santa María Nativitas, Cuahutempam Jurisdicción del Municipio de Coyotepec, ex Distrito de Tepexi de Rodríguez, Puebla, que escriben al Presidente de la República, Miguel Alemán, para que haga valer sus garantías individuales ante las amenazas locales en su contra. En la carta fechada el 13 de noviembre de 1949 defienden su derecho de pensar diferente al profesar la religión evangélica. Serie citada del AGN/ DGG.

religiosa, seguridad personal y familiar y de bienes. Al retomar el pensamiento liberal de Juárez y el legado revolucionario de libertad de conciencia, los evangélicos creyeron que las autoridades mostrarían una postura neutral ante ese tipo de situaciones, y por ello revelaron las medidas que católicos “cristeros y sinarquistas” empleaban en su contra: amenazas de muerte si no abandonaban su fe o el poblado; obligaciones a contribuir con dinero para fiestas patronales; construcción de obras católicas o si no se les multaba; no permitir dar sepultura a quienes profesaran la religión evangélica; agresiones en espacios públicos bajo las consignas de “¡Viva Cristo Rey!”, “¡Viva la Virgen de Guadalupe!”; privación a ejidatarios de utilizar agua para sus parcelas; asalto a congregaciones en pleno culto; incendios a templos y hogares evangélicos con dinamita; violaciones a mujeres, robos, encarcelamientos y muertes injustificadas.

Uno de los casos más sonados de intolerancia religiosa a evangélicos fue en la congregación metodista de San Andrés Timilpan, Estado de México, pues en la Conferencia Anual Metodista de 1941, el pastor Carlos Sánchez anunciaba que los 75 congregantes de dicha iglesia sufrieron “una cruel y despiadada persecución” buscando refugio en el templo metodista de Anáhuac, en la Ciudad de México, y agregaba: “Todos saben las gestiones que se han hecho ante las autoridades, desde mayo de 1940 hasta la fecha nada hemos logrado, de parte de ellas, hasta el momento de rendir este informe.”<sup>44</sup>

Ya desatada la cruzada, *Tiempo* publicó que el templo del lugar había sido dinamitado al igual que las casas de los evangélicos metodistas y que el cura del lugar, Arnulfo Hurtado, había matado a golpes en el vientre a una mujer, al parecer embarazada, bajo la intención de quedarse con las propiedades de los evangélicos.<sup>45</sup> Los hechos no quedaron allí pues en junio de 1945 al morir un pequeño, hijo de Gregorio Rafael, miembro de esa congregación:

[...] desde el púlpito, el cura del lugar dijo a sus feligreses que al niño no debía habersele sepultado en el cementerio municipal, sino que debió arrojársele al río. Los católicos pretendieron violar la tumba, y como no lo consiguieran, entraron a saco en las casas de los evangelistas [...] El alcalde no castigó a los autores del crimen.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup>Actas de las Conferencias Anuales de la Iglesia Metodista Episcopal de México, Imprenta Metodista Episcopal 1940-1944.

<sup>45</sup>*Tiempo*, vol. VII, núm. 162, 18 junio 1944, p.7; *Tiempo*, vol. VII, núm.171, 10 de agosto de 1945, p. 6.

<sup>46</sup>*Tiempo*, vol. VII, núm.171, 10 de agosto de 1945, p. 6.

La persecución a evangélicos pentecostales en la Gloria Veracruz, fue otros de los casos que despertó controversia y opinión pública por las fuerte declaraciones y actividades de la Iglesia de Dios en México. Tal parece ser que desde abril de 1944 en el poblado de Guadalupe Victoria y La Gloria, municipios límite entre Puebla y Veracruz, existían pugnas entre católicos y evangélicos pentecostales afiliados a ésta Iglesia. Al dar a conocer los supuestos hechos, el diputado federal Salvador Ochoa Rentería denunció que en Guadalupe Victoria se había quemado viva a una joven, Jacinta García. Al hacerse la investigación resultó que no había victima, pero sí conflictos en La Gloria suscitados cuando los evangélicos del lugar fueron a enterrar a uno de sus muertos y ya en el Panteón municipal, destruyeron las cruces de las tumbas. Por tal motivo, los católicos tomaron venganza contra sus agresores destruyendo cuatro de sus casas y quemando ocho. Estos últimos actos fueron penados con cárcel en Perote, Veracruz.<sup>47</sup>

Sobre el caso opinaron Mon. Luis María Martínez y David G. Ruesga. El primero escribió y publicó en el periódico *La Prensa* una carta a Ochoa Rentería negando los hechos y argumentando que en La Gloria, donde oficiaba el párroco Hermelindo Montealegre, no se levantó “ni una nubecilla de humo.”<sup>48</sup> Esa respuesta del Arzobispo de México, públicamente desmintió la versión del diputado y demostró su postura de simulación y omisión ante los hechos de agresión desatados en respuesta a su carta pastoral. Por su parte, Ruesga al dar su versión de los hechos, expresó al funcionario federal que:

[...] ignoro de qué fuente haya usted recibido la noticia de la joven quemada en Guadalupe Victoria, Puebla e ignoro si esto sea verdad o no; pero si no fuera así, en realidad fue quemada una joven, y ésta se llama *Libertad de conciencia*, lograda para nosotros por la joven Revolución.<sup>49</sup>

Y a la declaración del Arzobispo dijo:

Es que estos señores, con su miopía, no pueden ver todavía la inmensa humareda que se levantó de siete hogares que fueron incendiados por órdenes del nuevo Torquemada, ni la Polvadera que levantaron como nube otros seis hogares, ni pueden oír los gritos de angustia y dolor de esas trece

---

<sup>47</sup>*Tiempo*, vol. V, núm. 111, 16de junio de 1944, p.9.

<sup>48</sup>*Ibidem*.

<sup>49</sup>“Carta de David Genaro Ruesga al C. Diputado Ochoa Rentería”, APMG.

familias, ni mucho menos conmoverse ante las lágrimas de aquellos hombres, mujeres y niños, que quedaron en la mas espantosa desgracia [...] <sup>50</sup>

En su carta al diputado, Ruesga no pone en claro si los hechos fueron provocados por los evangélicos afectos a su Iglesia, y sólo menciona que el pueblo mexicano debe conocer la verdad de lo acontecido en La Gloria, y como los periódicos capitalinos “ni pagando, dejarían oír nuestra voz”, decide adjuntar una copia de Carta Abierta que dirige al Presidente de la República, al Secretario de Gobernación, al Secretario de la Defensa Nacional y al Procurador General de la República para que se den por enterados de los sucesos.<sup>51</sup> Por otro lado, al expresar su posición a *Tiempo*, Ruesga se refirió cronológicamente a algunos los hechos de los cuales tenía conocimiento y que habían quedado sin respuesta de autoridades.<sup>52</sup>

A su vez, los conflictos en La Gloria no quedaron allí, pues en noviembre del mismo año, cuando el párroco Montealegre y creyentes católicos se enteraron que en el templo evangélico pentecostal del lugar se adoctrinaban a matrimonios para asistir a un Congreso de la Iglesia de Dios, dijeron: “se están preparando para traer mas curas y nos van a invadir en todo el pueblo.”<sup>53</sup> Por la noche del 25 de ese mes, bajo efectos del alcohol, algunos vecinos incendiaron con gasolina y dinamita el templo y nueve hogares de evangélicos. Resultado de ello fue la muerte de algunos creyentes pentecostales y la expulsión de sesenta familias<sup>54</sup>, las cuales tuvieron que ir en busca de auxilio al templo de La Fe. Al llegar ahí cinco niños que eran amamantados ya estaban muertos por el susto que causó a sus madres la ofensiva en su contra.

Esa situación generó descontento y conmoción entre los fieles de La Fe, quienes al recibir a sus “hermanos perseguidos” no sólo les brindaron hospedaje y comida, sino que actuaron movilizando sus esfuerzos para denunciar los hechos. Desde ese momento, la Iglesia de Dios, a través de Ruesga, comenzó a levantarse como una Iglesia portavoz en defensa de la causa evangélica, denunciando y exigiendo solución a los actos de violencia,

---

<sup>50</sup>*Ibidem.*

<sup>51</sup>En el documento citado, aunque se menciona que se anexó una Carta Abierta, no he podido localizarla ni en el APGM y ni en el AGN.

<sup>52</sup>*Tiempo*, vol. V, núm. 111, 16 junio 1944, p. 9.

<sup>53</sup>Entrevista Cecilia Romero de Tejeda, Puebla, Puebla, 8 de febrero de 2003.

<sup>54</sup>*Tiempo*, vol. XX, núm. 510, 8 de febrero de 1952, p. 9.

no quedándose sólo en el plano argumentativo sino con acciones, y una de las primeras fue que Ruesga:

[...] organizó una manifestación desde la Calzada de Guadalupe hasta la Cámara de Diputados y a los periódicos llevó a todos los hermanos para hacer manifestaciones. En los carteles y las mantas que llevaban decían: “He aquí las víctimas del Sinarquismo, en la Gloria Veracruz de parte del cura Hermelindo Montealegre.”<sup>55</sup>

Antes de llegar a la Cámara, los manifestantes pentecostales afectados hicieron una parada en Palacio Nacional y frente a la Puerta mariana, mostraron los fetros de los niños muertos. Allí Ruesga buscó un enfrentamiento cara a cara con Monseñor Martínez con la intención de despertar polémica y captar la atención de las autoridades para una pronta solución y cese a las persecuciones no sólo de La Gloria, sino de todos los lugares de los cuales se tenía conocimiento.<sup>56</sup>

Los casos de Timilpan y La Gloria, fueron unos de los tantos que se denunciaron varias veces y que tuvieron consecuencias trágicas sin que las autoridades correspondientes dieran una respuesta concreta. Si la hubo fue a nivel local y muy marginal, pues aunque la Dirección General de la Secretaría de Gobernación hacía la petición a los gobiernos estatales para que los casos que le iban llegando se sometieran a investigación, los funcionarios al pedir informes a las autoridades locales, éstas tergiversaban los hechos o al transcribir la investigación se decía que “la referida acusación carece de fundamento”.<sup>57</sup> Ese tipo de respuestas permite ver que en ocasiones el gobierno

---

<sup>55</sup>Entrevista Cecilia Romero de Tejeda

<sup>56</sup>Este acontecimiento me ha sido mencionado en la mayoría de entrevistas que he realizado (Entrevista Cecilia Romero de Tejeda, entrevista a David Ochoa, entrevista a Gustavo Monroy y plática con Rubén Francisco Romero Ruesga), y por falta de alguna fuente escrita que de más luz al respecto, sólo me ha sido posible confrontar la información con una fotografía para reconstruir dicho hecho.

<sup>57</sup> Un ejemplo. En la serie citada del AGN/ DGG los señores Arce, de religión evangélica y residentes de San Juan Tezontla, Texcoco, Tláhuac, Estado de México, denuncian a la Dirección General de Gobierno de la Secretaría de Gobernación que en el citado lugar se les obliga a ser Mayordomos para organizar la fiesta. El entonces representante de esa dependencia federal, Lic. Francisco Salcedo Casas, pidió se llevase a cabo la investigación y esta tuvo una duración de tres meses (del 26 de abril de 1950 al 25 de julio de 1950). En el informe que se le transcribe, por parte de las autoridades de Toluca, se dice que las autoridades civiles ejidatarias del lugar, al investigar, encontraron que “la acusación carece de fundamento” y que después de platicar con los quejosos se llegó a un acuerdo donde los señores Arce sólo van a cooperar para algunas obras materiales de su propio pueblo y que las autoridades mencionadas van a estar al pendiente para evitar desordenes. En este caso consultado y en muchos otros, sólo se encuentra esa versión “oficial” de las autoridades y no la versión final de los quejosos. Fojas 3121,3122 y 5764.

local era cómplice de los hechos o se tenía la presión del pueblo y el cura del lugar para impartir justicia a la usanza tradicional.

De tal manera que en varios casos, la versión “oficial” de lo sucedido era transcrita a la dependencia federal y ésta, sin hacer más indagaciones, notificaba a los quejosos que su acusación ya había sido atendida e incluso solucionada. Cuando había investigación, el seguimiento duraba de menos de un mes hasta seis meses<sup>58</sup> y con ese resultado “oficial” se daba por cerrado el proceso. Lo cierto es que los hechos no se limitaban a un mes, seis meses o un año, como lo muestra el caso de Timilpan.

Esta situación permite considerar que durante los mandatos presidenciales de Ávila Camacho (1940-1946) y Miguel Alemán (1946-1952), los actos de intolerancia no fueron considerados como un problema nacional urgente a erradicar ni se les mencionó públicamente. De hecho, aunque los agredidos mandaban constantemente cartas al C. Presidente de la República suplicando su intervención para que se les impartieran sus garantías constitucionales de ciudadanos, en los informes presidenciales no se hizo mención a las consecuencias de “la Cruzada en Defensa de la Fe”.

Casi a finales del avilacamachismo y durante el gobierno de Alemán, el apartado de los informes presidenciales que correspondía con los gobiernos pasados a Política Religiosa, se reemplazó por Garantías Individuales, argumentando que el Estado velaba por el cabal cumplimiento de los derechos constitucionales individuales<sup>59</sup> y nada más. Esa actitud federal demostró no una política de tolerancia<sup>60</sup> o de no contestación<sup>61</sup>, sino, más bien, fue una política de simulación y de constantes silencios a las demandas de tinte religioso, es decir a los protestantes mexicanos.

---

<sup>58</sup>De los 24 casos que revise del Tomo III de la serie citada del AGN/ DGG, que va de 1949 a 1952, 6 casos no tienen respuesta; 5 fueron sometidos a investigación (con una duración de entre 2 y 3 meses) y 13 casos tienen respuesta de autoridades, pero sin investigación.

<sup>59</sup>*México a través de los informes presidenciales. La política interior*, México, Secretaría de la Presidencia y Secretaría de Gobernación, 1976. Véanse los informes de Manuel Ávila Camacho y Miguel Alemán, pp. 271-295.

<sup>60</sup>Mary Cassareto analiza algunos de los casos de intolerancia religiosa a evangélicos en los gobiernos de Ávila Camacho, Alemán y Adolfo Ruiz Cortínez, y argumenta que las relaciones del movimiento protestante con el gobierno mexicano, si bien, en el periodo estudiado, no fueron amistosas, se movieron bajo un margen de tolerancia, justicia sin favoritismo y con absoluta imparcialidad. Cfr. todo el capítulo II, *El movimiento protestante en México 1940-1955*, México, UNAM, 1960, Tesis de maestría, pp. 32-60.

<sup>61</sup>Idea manejada por Luis Scott en el periodo que estamos estudiando. Cfr. “Los evangélicos mexicanos en el siglo XX”. en *Reseña Histórica, Visión evangélica al comienzo del siglo XXI. La gran Ciudad de México*, documento 4, México, Liga del Sembrador-SBI-VELA, 1993, p. 29.

#### d). Vínculos de la Iglesia de Dios con otras iglesias e instancias protestantes

Los cristianos evangélicos de México sostienen y reconocen como suprema autoridad en materia de fe, doctrina y conducta la de las Sagradas Escrituras; repudian el empleo del poder político y de la coacción física o moral como medios para la difusión y defensa de la fe; sostienen la separación de la Iglesia y el Estado y, congruentes con el principio fundamental del protestantismo, mantienen como postulado de la convivencia humana la libertad de conciencia. Son, por lo tanto, respetuosos con cualquier manifestación de ideas, y las divergencias de criterio no implican para ellos la necesidad de optar actitudes de franca o velada hostilidad.<sup>62</sup>

Al darse cuenta de que la prioridad de la política avilacamachista se enfocó a conciliar las fuerzas políticas contradictorias del régimen, y que la alemanista intentaba fortalecer la unidad nacional encauzándola a la industrialización del país con un modelo democratizador de apertura y acceso al poder político de los diferentes actores sociales en el cual, la participación individual no sería posible sino mediante “grupos reconocidos jurídicamente por el Estado y en el fondo, [por] los círculos de dirigentes encargados de representarlos y de tratar en lo que toca a sus intereses”<sup>63</sup>, los evangélicos comenzaron a darse cuenta que era necesario ir más allá de los escritos, manifiestos y cartas abiertas que denunciaban su condición, buscando así, los mecanismos que les permitieran un acercamiento más directo, tanto con las autoridades, como con los diferentes sectores sociales.

Justamente, en esos momentos difíciles, algunas de las formas de asociación con las que contaban las iglesias evangélicas eran: la Alianza de Pastores y Obreros Evangélicos del Distrito Federal, el Club Cultural Maranatha, el Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas, Juventudes Evangélicas de la República Mexicana y la celebración cada año de una Convención Nacional Evangélica; organismos que tenían la finalidad de propiciar la convivencia y cooperación interdenominacional, pero que no eran “vías institucionales de comunicación con el Estado u otro medio regulador de la vida pública.”<sup>64</sup> Esa condición, en

---

<sup>62</sup>Fragmento de un documento que redactaron los representantes de La Alianza de Pastores y Obreros del DF, el Concilio Nacional Evangélico y el Grupo de Laicos Evangélicos del DF, como respuesta al llamado del Papa Pío XII para unir esfuerzos entre toda la cristiandad; *Tiempo*, vol. XI, núm. 285, 17 de octubre de 1947.

<sup>63</sup>Arnaldo Córdoba, *La formación del poder político en México*, México, Editorial Era, 1972, p. 42.

<sup>64</sup>Ruiz Guerra, “Los evangélicos mexicanos y lo político”, *op. cit.*, p. 82.

apariciencia, les relegó al ámbito meramente confesional, cuando notaron que el gobierno pasaba por alto las construcciones y manifestaciones públicas del culto católico.<sup>65</sup>

No obstante, frente a esa situación, pastores y líderes evangélicos que habían militado en alguna de las facciones revolucionarias y que se identificaban con el legado liberal y revolucionario de la separación Iglesia- Estado y libertad de conciencia, asumieron una postura cívica laica sin dejar de ser creyentes, en la que “[...] sus valores religiosos y su relación con las iglesias a las cuales pertenecían, no les limitaron en su quehacer político.”<sup>66</sup> Éstos tomaron conciencia de que el Estado no satisfacía ni garantizaba la resolución de los actos de intolerancia religiosa a sus correligionarios, porque todos seguían siendo remitidos a las “autoridades correspondientes” sin la intervención directa del Presidente constitucional. Por tal motivo, como una primera iniciativa de compañerismo sin intereses denominacionales, en 1946 un grupo de pastores y obreros del Distrito Federal iniciaron un fondo Pro-Víctimas de la Persecución Religiosa para ayudar a las familias evangélicas despojadas de sus casas, tierras y animales.<sup>67</sup> Al incrementarse más los actos, se pensó en dar un paso más fuerte. En 1948 para salir de la aparente marginación en la que los dictámenes federales tenían al pueblo evangélico, varios ministros metodistas, presbiterianos, bautistas, congregacionales y pentecostales, y líderes laicos que eran parte de las asociaciones evangélicas mencionadas, decidieron formar El Comité Nacional Evangélico de Defensa.

Esta organización fue pensada como una alianza estratégica de lucha que se alzaría como portavoz de la causa evangélica en México bajo un programa de acción que perseguía: defender la libertad religiosa, sobre todo la fe evangélica en la República Mexicana; intervenir en los casos de agresión a evangélicos por parte de particulares o de autoridades; gestionar ante la Secretaría de Gobernación y de Bienes Nacionales el permiso de bienes inmuebles con fines de culto evangélico; solidarizarse moralmente con los evangélicos perseguidos de todo el mundo; prestar consejo y patrocinio legales a las

---

<sup>65</sup> Véanse las opiniones y críticas despertadas, tanto para la jerarquía católica como para el gobierno federal y local, por observadores ante las celebraciones públicas del IV Centenario de la Diócesis de Guadalajara. *Tiempo*, vol. XIII, núm. 326, 30 de julio de 1948, p. 7.

<sup>66</sup> Ruíz Guerra, *op. cit.*, p. 81.

<sup>67</sup> *Luz y Restauración*, año XIX, núm. 7, julio de 1946, p. 4.

iglesias para actuar conforme a la ley.<sup>68</sup> Sus bases ideológicas se sustentaron en su legado histórico: un espíritu juarista-constitucionalista-revolucionario, y por otro lado, al estar pendientes de todo lo que sucedía en el aspecto internacional provocado por la Segunda Guerra Mundial, sobre todo en materia de religión, se percataron que la recién creada Organización de las Naciones Unidas, ONU,<sup>69</sup> tenía un programa acorde a sus ideales: defender los derechos humanos y la dignidad del individuo. La finalidad de retomar ambos legados fue que al expresarse y demandar públicamente justicia y libertad de conciencia, las autoridades civiles notaran que los evangélicos, pese a su diversidad, eran ciudadanos y que su experiencia revolucionaria les había concedido el derecho de no quedarse al margen de la ambigüedad política y de los problemas internacionales.

La mayoría de esos pastores y líderes evangélicos no sólo habían militado en alguna facción revolucionaria con armas o con la pluma, también tenían un oficio e incluso una profesión y eran muy influyentes más allá del ámbito confesional. Por ejemplo, el metodista José Pérez Vidales, los hermanos Santín de la Iglesia bautista y el Lic. Agapito Ramos de la Iglesia El Nazareno eran abogados y conocedores de las leyes imperantes; otros integrantes como David G. Ruesga y el presbiteriano Eleazar Z. Pérez eran masones<sup>70</sup> lo cual les permitió tener fuertes vínculos con “otros elementos evangélicos que están colocados en lugares prominentes de la masonería y que a la vez son evangélicos o a fines a la iglesia evangélica.”<sup>71</sup> Esa postura permitió a los integrantes del Comité expresarse con acciones y planteamientos seculares no denominacionales sino apelando al “reestablecimiento del orden constitucional” y con ese discurso, ganar la simpatía de los

---

<sup>68</sup>Resumen de los puntos sobre los cuales girará la acción del Comité, expuestos en la Editorial de *Adalid, Órgano del Comité Nacional Evangélico de Defensa*, año 1, núm. 1 de diciembre de 1950.

<sup>69</sup>Tras los destrozos de la Segunda Guerra Mundial, siendo relevante la matanza injustificada de miles de individuos, privándoles de su libertad y derechos elementales, se acordó crear una cooperación internacional entre los países el 24 octubre de 1945 en la llamada Organización de las Naciones Unidas. El objetivo fue para velar por la solución a los problemas económicos, políticos, sociales y culturales de los pueblos, y ante todo por los derechos humanos, donde la libertad religiosa es uno de sus pilares.

<sup>70</sup>En plática con Abdías Pérez Landín (Cd. de México, 19 de junio de 2004), actual presidente del CONEDEF, se le hizo el comentario a la autora que la mayoría de integrantes del Comité eran masones del Rito Escocés. Información similar se me facilitó en plática con David Ochoa (Cd. de México, 21 de junio de 2004), personaje que convivió con Ruesga y Z. Pérez, y quién me comentó: “los masones daban ayuda a los evangélicos a través del gobierno”. Esos datos fueron comprobados con el documento que acredita a Ruesga con el grado de Maestro del Rito Escocés, “*Disposición Testamentaria, Fondo de Defunción masónico, Gran Logia Valle de México*”, documento facilitado a la autora por Francisco Romero Ruesga.

<sup>71</sup>Comentario que hizo David Ruesga, presidente del Comité, en el sentido de analizar los mecanismos por los cuales trabajaría y se daría a conocer dicho organismo. *Acta de sesión ordinaria del Comité Nacional Evangélico de Defensa*, 27 de septiembre de 1948, ACONEDEF.

sectores liberales. De aquí que se entienda el apoyo de Martín Luis Guzmán a través del semanario *Tiempo*.

El Comité Nacional Evangélico de Defensa, como una instancia cívico-política y social de denuncia y defensa de la causa evangélica, no se conformó con hacer llegar fotos y síntesis de los actos de intolerancia al semanario *Tiempo*, único medio impreso que les dio un espacio para expresar y dar a conocer su situación, sino que creó su propia publicación, *Adalid*. Allí justificaban la razón de ser del Comité, el ambiente político, social, cultural y religioso imperante en México y ante todo, de manera individual, algunos integrantes escribían artículos y propuestas de los cambios que México necesitaba, de acuerdo a su concepción evangélica y social. Fue este uno de los medios por los cuales el Comité comenzó a ganar espacios públicos en la prensa, ante las autoridades —pues hubo mayor atención, más no respuestas concretas, a las quejas de evangélicos cuando el Comité intervenía denunciando los hechos ante la Secretaría de Gobernación, y también cuando sus dirigentes se entrevistaban con funcionarios públicos— y en la sociedad al participar cada año, a partir de 1950, en las manifestaciones públicas en el Hemiciclo a Benito Juárez como muestra de integración a la vida cívica mexicana.

Todas las organizaciones evangélicas existentes antes y después de la creación del Comité Nacional Evangélico de Defensa, abrieron un espacio de acercamiento cordial y fraternal entre la Iglesia de Dios en México y algunas de las iglesias evangélicas mexicanas como la Metodista, la Nazarena, la Congregacional e Iglesias pentecostales. De hecho antes de que se desatara La Cruzada en Defensa de la Fe Católica, David Ruesga ocupaba el púlpito de templos importantes como el metodista “La Santísima Trinidad” en la calle de Gante, Centro Histórico y ministros de las Iglesias mencionadas ocupaban el de “La Fe”. Esto permite ver que los roces denominacionales se venían limpiando antes de 1944 y ello permitió que en tales momentos de confrontación, se unieran bajo un mismo fin.

El acercamiento que comenzó a tener Ruesga con otros ministros mexicanos tuvo consecuencias en sus relaciones con la gente que pastoreaba en la Ciudad de México y sobre todo con Cleveland. Al hacer frente a La Cruzada, desde el 44 y los años que le siguieron al conflicto, Ruesga se desplazó constantemente a los lugares donde se tenía noticias de persecución a sus correligionarios. Los recursos que le permitían esa movilidad provenían de los diezmos y ofrendas que recibía por su trabajo como pastor local del

templo La Fe, pues lo que recibía de la Church of God por su cargo de Obispo presidente en México era casi nulo.

Ante esa situación, la sección de Sonora y un grupo de creyentes afectos a su Iglesia con apoyo de Samuel Gómez, vieron la posibilidad de desconocerlo como su líder máximo, bajo argumentación de que descuidaba sus labores pastorales y los acuerdos contraídos con la Iglesia de Dios de viajar. Según éstos, los viajes realizados no eran tanto en lo concerniente al crecimiento de la Iglesia sino para ver que pasaba con los efectos de la persecución. Samuel Gómez era quien se quedaba a cargo de la Iglesia y el templo mientras Ruesga se ausentaba y ello le permitió ir afianzando un grupo. No obstante, Ruesga se enteraba de todo lo que acontecía e intentaba suprimir todo aquello que pudiera dañar su figura y su trabajo ministerial. Uno de los medios que utilizó para ejercer el control y exhortación fue el púlpito y el discurso doctrinal de Santidad, Consagración de la vida del creyente y el Servicio cristiano.

El hno. Ruesga con la autoridad de Dios amonestaba a aquellos hermanos que habían caído en pecado [desde la inmoralidad sexual, no sujeción a las autoridades ministeriales, hasta cuando un creyente reincidía en alguna práctica mundana, como el alcoholismo] que renunciaran a él, y si persistían los destituía en público quedando fuera de la Iglesia, incluso del Movimiento, ponía el púlpito de Luto mencionaba el nombre o los nombres de quienes se encontraban en pecado para que la Iglesia no tuviera contacto con ellos. No importando si fuera pastor, colaborador o simplemente miembro y no importando clase social.<sup>72</sup>

Los ánimos no se pudieron calmar y en 1945 en la Convención anual de la Iglesia de Dios realizada en Sonora, a Ruesga se le negó el derecho de entrar a las Juntas de planeación que presidían los obispos, presbíteros y miembros de la Convención. Allí Vessie D. Hargrave persuadió a los mexicanos a que en la elección del Obispo Presidente para el siguiente año ya no se votara por David Ruesga. Según la versión ofrecida por Marco Enrique Chon, Hargrave “les ofreció pagarles sus pasajes a los que vinieran al Congreso en México y lograr su fin.”<sup>73</sup> Esa campaña antiruesgista se vino realizando con fuerza los primeros meses de 1946, hasta que en junio “el Obispo del Distrito centro del Edo. de Veracruz, Presbíteros, Pastores y Obreros de la Iglesia de Dios en la República Mexicana” escribieron a las autoridades de Cleveland que los acuerdos de Unificación firmados años atrás estaban

---

<sup>72</sup>Boletín Dominical..., 4 de agosto de 1996, núm. 31.

<sup>73</sup>Boletín Dominical..., 1 de septiembre de 1996, núm. 35.

siendo violados “por parte del Comité de Misiones, poniendo en gravísimo peligro la obra en México.”<sup>74</sup>

La argumentación escrita de estos ministros que apoyaban a Ruesga era que el ambiente de tensión al interior del Movimiento de la Iglesia de Dios en México no podía seguir siendo tenso y “afrontando todo lo que pudiera venir”, piden resoluciones a sus demandas: respeto absoluto al Concordato de Unificación firmado en Cleveland Tenn. y dado a conocer en el Congreso de 1943 en México; que se juzgara “sin miramiento a cualquiera de los miembros del ministerio sobre los cuales pesan actualmente acusaciones, no importando su categoría; se prorrogue el puesto de Obispo Gobernante a David Ruesga “hasta que desaparezcan las dificultades al respecto, por él, a nuestro juicio, el único indicado para velar por el cumplimiento del antedicho Concordato; y “que el Director de la Obra Social y Moral y Tesorero de la Iglesia de Dios en México, sea una persona que tenga cuando menos sus estudios respectivos y que haya nacido en la Iglesia de Dios”. Finalmente puntualizan: “De ser rechazadas nuestras peticiones, no nos dejarán otro camino seguir, que SEPARARNOS DEL MOVIMIENTO definitivamente, a pesar de nuestros esfuerzos por conservar la unidad.”<sup>75</sup>

¿Hasta que punto influyó Ruesga en la redacción de este escrito firmado por 42 ministros que le apoyaban en su demarcación territorial? El punto es que había una preocupación fuerte por esta facción pentecostal mexicana de la Iglesia de Dios por no perder el campo de Veracruz con sus iglesias locales, pues estaba en los intereses de Cleveland, quien ya se había ganado la confianza de todo el norte. Es por ello que en otra carta se acusa a los norteamericanos, donde estaba incluido Hargrave, de haber dicho: “Las Leyes de México, no sirven para nada, se les compra con un puñado de Dolares.”<sup>76</sup> Los mexicanos en su carta redactada nombraron a los ministros americanos y sus actos “violatorios” a la ley mexicana:

---

<sup>74</sup>*Memorandum que presentan el Obispo del Distrito centro del Edo. de Veracruz, Presbíteros, Pastores y Obreros de la Iglesia de Dios en la República Mexicana que suscriben a los oficiales del Comité de Misiones Reverendo Paul H. Walker, M.P. Croos y J.L. Goins; Documento mecanoscrito de 3 páginas redactado el 10 de junio de 1946, APMG.*

<sup>75</sup>*Ibidem.*

<sup>76</sup>Esta carta encontrada con dos copias en el APMG, está incompleta, pues falta la primera página que de cuenta de la fecha de redacción y a quien iba dirigida. Aunque no está firmada y sólo dice Atentamente, el original muestra información agregada con tinta, esa letra, argumentación y redacción es de David Ruesga.

[...] el mencionado señor Ingram [el anterior encargado del Departamento de Misiones de la Church of God en México y que fue sustituido por Hargrave] celebró bautismos, matrimonios, presentó niños en dos pueblos del Edo. de Veracruz y varias veces en el Estado de Sonora en Cajeme Cd. Obregón, etc. También el señor Archer bautizó y celebró matrimonios en Martínez de la Torre, Ver. Haciendo esto en un río y en casas particulares.<sup>77</sup>

Teniendo ese *as* bajo de la manga y otras “pruebas” en contra de sus correligionarios de EE UU, estos ministros junto a Ruesga pidieron de nueva cuenta la intervención de la Secretaria de Gobernación para solucionar el conflicto. La respuesta de esta instancia la dio a conocer el 11 de julio de ese mismo año: “Iglesia de Dios, reconocida por esta Secretaria y que dirige el Señor David Ruesga, pues iglesia que dirige bajo el mismo nombre dirige el Señor Vessie D. Hargrave, no puede reconocérsele por depender de Estados Unidos, y violar por tanto las disposiciones legales sobre cultos...”<sup>78</sup> Según la versión ofrecida por Chon Velez:

El Acuerdo de Unificación que había sido firmado el día 5 de junio de 1943 ante el notario Público Elizabeth Shelddan en Brandley Country, Tenn. EUA en la que se dice que sólo unían a ambas Iglesias lazos de amor y de fraternidad fue violado por los americanos, quitaron al Obispo Gobernante [David Ruesga] y al Obispo Ayudante [Alejandro González], para nombrar solamente supervisores de distrito, bajo el gobierno directo del Obispo Americano [Vessie D. Hargrave]. Ellos [los americanos] decían “si ustedes reciben nuestro dinero tienen que recibir nuestras ordenes y nuestro gobierno”. Ante todo lo pactado el pastor Ruesga mencionó: “No vale la pena mantener relaciones de unidad con una iglesia que por segunda vez pisoteó y violó lo firmado.” Así se daban por terminadas las relaciones entre ambas Iglesia y por segunda vez se sufría una división. Aquí en el Distrito Federal algunos se fueron con el hno. Alejandro Portugal. Estas diferencias se prolongaron por más de dos años.<sup>79</sup>

Bajo esas circunstancias y ante el deterioro que se vivía al interior de la facción presidida por Ruesga no es casualidad que éste, en calidad de obispo gobernante de la Iglesia de Dios, volviera a escribir el 11 de octubre de 1946 a Adolfo Ruiz Cortines, Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación que “hay graves violaciones a la Constitución General de la República e irregularidades de la llamada Iglesia de Dios dependiente de los Estados Unidos Americanos, causando serios trastornos al buen orden de nuestra Iglesia” y da su versión de los hechos:

---

<sup>77</sup>*Ibidem.*

<sup>78</sup>*Boletín Dominical...*, 1 de septiembre de 1996, núm. 35.

<sup>79</sup>*Ibidem.*

HECHOS: A mediados de año de 1946, nuestra Iglesia dio por terminadas sus relaciones con la Iglesia del mismo nombre en los Estados Unidos, debido a la actitud ultrajante para la divinidad de nuestro país observada por sus misioneros, así como por la constante violación a la Ley de cultos por dichos elementos y principalmente a su propósito de controlar el Gobierno de la Iglesia en la República Mexicana, queriendo dejar a los mexicanos únicamente con los instrumentos para ocultar su fin de Gobernar la Iglesia en México, contra lo que disponen nuestras leyes.

Como en mi carácter de Obispo Gobernante de la Iglesia de Dios en la República me opusiera a tan denigrante propósito, estas personas de nacionalidad Americana, se dedicaron con dinero, a sobornar elementos de nuestra Iglesia para constituir ellos una Iglesia en México que estuviera bajo su completa sujeción, dando por resultado que: por mas de dos años han venido realizando una labor de división entre nuestros elementos aún provocándolos a la contienda con el fin de destruir la Iglesia Nacional que yo represento. Aun cuando no han logrado este propósito, sin han obtenido que varios elementos, afortunadamente no muy numerosos, comprados con los dólares esten realizando una obra de discordia y difamación para nuestra Patria y de ultraje para nuestras leyes constitucionales.

No obstante que han trascurrido dos años de [...]na espera suplicando que respeten el trabajo que Dios concede y las Leyes del País, encontramos con que cada vez con mas abundancia de recursos económicos, siguen forzando la lucha, para destruir la única Iglesia Cristiana Evangélica Nacional, que con el nombre de "IGLESIA DE DIOS" dirigimos nosotros; como prueba adjunto copia fotostática de una invitación que me llevo hasta hace unos pocos días en la que en primer lugar, indebidamente están usando nuestro nombre, el que tenemos registrado en esta Secretaria y en la de Bienes Nacionales, así como debidamente protocolizada poniendo entredicho también el respeto a la Leyes que nuestra Iglesia observa, pues sin respeto de ninguna especie anuncian al Señor Vessie D. Hargrave oficiando un sermón y como "SUPERINTENDENTE" de la Iglesia Americana, en otras palabras, Jefe de la Iglesia en México lo cual aparte de ser una flagrante violación a las leyes del País es un engaño pues en México existe la IGLESIA DE DIOS, debidamente organizada y fuera de esta Iglesia no pueda haber ninguna otra con nuestro nombre, ya que sería imposible pudiera constituirse en México otra Iglesia Católico-Romana que no estuviera bajo el Gobierno de la que existe.

Las personas que dirigen este trabajo antipatriotico y muy desleal para sus propios hermanos de raza, son Alejandro Portugal y Alejandro Portugal [hijo], con domicilio en las calles de Tipografía No. 11 de esta ciudad; Rafael González con domicilio en la Capilla de González Ortega No. 94, Col. Morelos; Gustavo Hernández en Amaxan de Gro., Tlax., con domicilio conocido; Ruben Arcos en Zimudero y Fortín Ver., con domicilio conocido; Juan Ortiz en Ojitlán, Oax., Fernando Gonzalez, Apolinar Castro y Fidencio Burgueno con residencia en C. Obregón Sonora en Callejón Morelos #430 el primero y el segundo último en Hermosillo, Son.

Respetuosamente sugiero que en vista de que esa H. Secretaria no puede reconocer Iglesia bajo gobierno de Ministros extranjeros, se dirija a los Gobernadores de las citadas entidades, para indicar a estas personas suspendan sus actividades así como prohibirles usar el nombre de Iglesia de Dios, por ser una suplantación, pues este nombre es el que corresponde a la Iglesia nuestra y sobre todo por estar reconocida por esa H. Secretaria.

Por honor a las Leyes de nuestro País y para tranquilidad para el gran número de fieles que ha sido inquietando y engañado por estas personas, ruego a usted una vez por todas se finiquite a este problema.

Como se puede apreciar, Ruesga utilizó la misma argumentación de 17 años atrás cuando se separó del Concilio General de las Asambleas de Dios: EE UU quiere poder y reconocimiento por los pentecostales mexicanos afiliados a la Iglesia de Dios para que éstos le cedan sus templos, y a su vez los americanos actúen bajo el respaldo de los nacionales, según, motivados por el dinero. Una vez más, acusa a sus correligionarios mexicanos pidiendo a Gobernación que se les investigue y pare todo lo que afecte su persona y trabajo. Una vez más, Ruesga deja ver sus intereses personales armando un discurso nacionalista, según él, de no permitir que se violen las leyes mexicanas. Esto es congraciarse con esta instancia federal por el temor a ser desplazado de su cargo —ahora tenía mas enemigos que cuando se separo del Concilio en 1931— mostrando preocupación porque su nombre fuera expuesto y cuestionado ante el ambiente religioso de su momento, son algunas de las “pistas” que externo en esta carta.

En todos sus escritos Ruesga siempre evidencio a sus enemigos; él se presenta como “victima” como si todas las acciones y acusaciones desatadas en su contra fueran sin razón de ser. Apela a su trabajo ministerial, a su nacionalidad, a su ideología revolucionaria y al amor que tiene a su Patria, creyendo que con esa argumentación ganaría el favor de la única instancia mediadora entre la Iglesia que él representa y el Estado revolucionario. Lo cierto es que si tuviera un compromiso real con esos postulados, con su trabajo y praxis pastoral, desde un inicio hubiera rechazado el ofrecimiento y ayuda económica de la *Church of God* —y antes del Concilio General de las Asambleas de Dios— y frenado así todos los enfrentamientos que hasta el momento había presenciado en un poco más de 25 años de ejercer su labor ministerial.

Ya con dos experiencias de separación brusca por problemas de poder mediadas por el factor económico, no quedaba de otra más que erguirse con lo que se tenía. Los seguidores de Ruesga estaban desgastados, la mayoría un tanto decepcionada y confundida,

pues no era fácil asimilar esta segunda experiencia. En tanto Ruesga como obispo fundador, presidente y gobernante de la ahora Iglesia de Dios en la República Mexicana —Sonora y todo el norte siguió afiliada a la *Church of God*, bajo el nombre de Iglesia de Dios en México— se encontraba con graves problemas de salud, cayendo en cama. En esos momentos tuvo tiempo de reflexionar y reorganizar la Iglesia que presidía.

Uno de los primeros pasos fue desconocer en el libro de registro del *Cuerpo Ministerial de la Iglesia de Dios en la República Mexicana, 1944-1945* a aquellos que se habían quedado con la Iglesia de Dios, con sede en Sonora. En este libro tenía un control sobre los obispos, presbíteros, pastores, diáconos, diaconas, evangelistas y congregantes más influyentes. Si alguien había cometido algún “delito moral”, en el apartado donde aparecía su cargo, fotografía y lugar de trabajo, se describía porque había sido cancelado para siempre. Por ejemplo, al obispo Samuel Díaz Gómez, quien había sido uno de sus colaboradores más allegados, se le cancelo por “varios delitos: adulterio, embriaguez, maltrato a su esposa, mal inversión de fondos, insubordinación y haberse vendido a la Iglesia Americana para traicionar a sus hermanos.”<sup>80</sup> Sobre esa coyuntura Ruesga también se refería a los que consideraba traidores a “cancelado por siempre por infiel, por indigno por haber entregado la Iglesia a los Americanos.”<sup>81</sup> De los seis obispos que había, tres fueron cancelados; de los diez y ocho presbíteros, doce se separaron; de los diez y ocho pastores evangelistas, doce se cancelaron; de los nueve evangelistas, tres; de los noventa y cinco pastores, veintisiete fueron cancelados por infieles, y de los cincuenta diáconos, en su mayoría mujeres, una se fue. Tiempo después casi todo el personal de Monterrey y Sonora se alejó, sin que Ruesga lograra cancelarles en su libro.<sup>82</sup>

Ya para finales de 1948, se respiraba un ambiente menos tenso al interior de la Iglesia de Dios, pero Ruesga mostraba deterioros en su salud. Las Convenciones Nacionales seguían realizándose cada año, el Concilio Femenil seguía con sus labores, al igual que la facción de los hombres, autollamada Amigos de Dios, y los Jóvenes con el nombre de Esfuerzo Juvenil de la Iglesia de Dios, EJID; el Seminario seguía con sus labores y en el ambiente nacional a Cruzada contra los evangélicos seguía.

---

<sup>80</sup>Libro de registro del *Cuerpo Ministerial de la Iglesia de Dios en la República Mexicana, 1944-1945*, Sección Obispos, p.1, APMG.

<sup>81</sup>*Ibidem*. Las cursivas son mías.

<sup>82</sup>Cfr. con *Ibidem*.

Además, algo interesante estaba sucediendo en el ambiente evangélico mexicano e internacional en esos años, y que coincidió con la total autonomía de la Iglesia de Dios.

En Ginebra, Suiza en 1948, la iniciativa de varios misioneros y pastores por llevar la voz y las preocupaciones de las Iglesias protestantes del mundo a un espacio más abierto, llevó a la creación del Consejo Mundial de Iglesias. El nuevo orden de cosas desatadas a raíz del término de la Segunda Guerra Mundial, planteaba una franca cooperación entre todas las Iglesias que tuvieran como referente la lucha por la dignidad humana. Al parecer, la iglesia mexicana que logró ingresar a éste organismo fue la Metodista<sup>83</sup> invitada por los mismos organizadores de Ginebra.

David Ruesga, al ser parte del Concilio Evangélico de México y del Comité Nacional Evangélico de Defensa, estaba bien informado de todo lo que sucedía a nivel internacional, porque en una Junta Episcopal y Ministerial Extraordinaria de la Iglesia de Dios, realizada en 1949 comentó a sus obispos que era conveniente seguir siendo parte del consejo de la primera organización porque a través de ello, su Iglesia había sido aceptada en el Concilio Mundial de Iglesias y comentaba: “muchos pidieron ser aceptados y solamente nuestra Iglesia fue aceptada, entre las Iglesias Pentecoteses [*sic*]. Tenemos carácter de Iglesia mundial y no solamente local.”<sup>84</sup> ¿Hasta que punto fue cierta esta declaración?, ¿por qué instancias o medios habrá logrado incorporarse al Consejo Mundial de Iglesias, si era sólo con invitación?..<sup>85</sup> Al respecto, queda todavía la respuesta al aire.

No descartando la posibilidad de tener un espacio internacional, la Iglesia de Dios, y sobre todo Ruesga, gozaba ya a finales de la década de los cuarenta con reconocimiento y proyección tanto en su ambiente confesional, el evangélico, por el entonces arzobispo de México, Mon. Luis María Martínez, con el que varias ocasiones tuvo enfrentamientos escritos<sup>86</sup>, y por supuesto con el único mediador federal al que podía acudir en auxilio, en defensa y en justificación, según el caso: la Secretaría de Gobernación.

---

<sup>83</sup>Dato mencionado por Gonzalo Báez Camargo a Bastian, *Una vida en la vida del protestantismo mexicano...op. cit.*, p. 80.

<sup>84</sup>*Acta I V. de la Junta Episcopal y Ministerial Extraordinaria*, p. 11, s.f., APMG

<sup>85</sup>El obispo metodista Alejandro Ruiz Muñoz —uno de los máximos representantes del metodismo mexicano desde la década de los cincuenta a nuestro días y que fue a la reunión del Consejo Mundial de Iglesias en Nueva Delhi, India en 1954— en entrevista, 14 de febrero de 2005, me comentó que la Iglesia Metodista había recibido invitación por escrito de los fundadores del CMI para asistir a su primera conferencia, y que desconocía si la Iglesia de Dios en la República Mexicana había sido invitada y mandado a un representante.

<sup>86</sup>Véase en los Apéndices la transcripción de una carta de David Ruesga al Arzobispo fechada el 6 octubre 1945.

La Iglesia de Dios influenciada por todo lo que pasaba a su alrededor, comenzó a experimentar nuevas y complicadas formas de desarrollo y permanencia. La política nacional y el ambiente internacional iban determinando la postura a adoptar de acuerdo a las condiciones que iban surgiendo. Aún así, el poder y la toma de decisiones estarían en manos de Ruesga hasta su muerte en 1960.

Después de todas las vivencias, encuentros y desencuentros con correligionarios nacionales y extranjeros por un poco más de 20 años, David Ruesga había adquirido experiencia de cómo “negociar” con instancias, Iglesias y personajes lo que más favoreciera a su gente, al pentecostalismo que representaba. Y en este sentido, consiente de su investidura y responsabilidad, la opción que manejó en los años posteriores a 1946, para seguir adelante y sobrevivir con los recursos económicos, materiales y humanos propios, nacionales era:

[...] mantenerse fiel al evangelio cristiano que regenera al hombre, a las leyes y autoridades en obediencia a la voluntad de Dios, mantener la unidad y hermandad ante cualquier circunstancia, procurando el servicio a los demás, no buscando auxilio en organizaciones extranjeras, y sobre todas las cosas, buscar la llenura del Espíritu Santo, pues de ello dependía el crecimiento de la Iglesia de Dios en la República Mexicana.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup>Entrevista Neptalí Orozco.

## **CONCLUSIONES: LA IGLESIA DE DIOS ¿UNA IGLESIA NACIONAL O NACIONALISTA?**

Reconocemos y afirmamos que  
la Iglesia de Dios en la República Mexicana,  
es una Iglesia Cristiana que pertenece  
a la familia evangélica y protestante de Iglesias.  
Que es autónoma y autóctona de arraigo y sostén nacionales,  
no depende o recibe determinaciones del exterior,  
ya sea de algún poder eclesial, político, económico o cultural, etc.  
Artículo 13 de la *Constitución de la  
Iglesia de Dios en la República Mexicana, A.R.*

El México revolucionario fue un periodo en nuestra historia nacional donde la sociedad estaba en constante cambio, pidiendo solución a sus problemas más inmediatos y profundos como la reforma agraria, sufragio político efectivo, libertad de asociación y expresión, entre otros. Los primeros gobiernos emanados de esta lucha, construyeron sus programas políticos en base a los reclamos más pertinentes de los sectores campesinos y obreros. Sin embargo, no pasó de ser un mero ideal, ya que con la puesta en marcha de la Constitución de 1917 y la institucionalización de la Revolución en el Partido de la Revolución Nacional, PRN, después PRM y hoy PRI, los vicios políticos de los “hombres fuertes de la Revolución” se dejaron ver en los intentos por controlar toda demanda y sector social bajo su tutela. Poco a poco se creó un régimen corporativista, lleno de ambigüedades y deficiencias para impulsar el desarrollo nacional, tomando después un rostro autoritario.

Y si en algo se puede apreciar en los gobiernos de Venustiano Carranza, siguiendo Álvaro Obregón, y con mayor determinación Plutarco Elías Calles en el intento de hacer valer la Carta Magna, fue la puesta en marcha de las leyes en materia religiosa, en sus artículos 3° relativo a la educación laica, el 27° sobre la condición de los inmuebles dedicados a los cultos, y otros más que daban directamente en el tema religioso. Es pues, en este contexto, que el pentecostalismo encontró un espacio propicio para arraigarse en un país de profundos cambios sociopolíticos.

La migración temporal hacia los Estados Unidos entre 1910 y 1920, fue una alternativa para que algunos mexicanos salieran del país en tiempos de conflicto. Esto les propició nuevos referentes para entender su condición personal, social y hasta política. La mayoría de éstos, al desarrollar algún tipo de trabajo temporal en zonas fronterizas de

Estados Unidos con México, tuvieron contacto, por diversas formas y medios, con evangélicos pentecostales. En un primer acercamiento, no hubo aceptación entre los migrantes mexicanos de la oferta pentecostal. De hecho, ninguno de esos mexicanos tenía la intención de cambiar de religión y ser “protestante”. Así que el itinerario de conversión no fue nada sencillo, ni inmediato.

Los primeros conversos al pentecostalismo en los EE UU tuvieron que vivir en carne propia lo que escuchaban de otros. En este trabajo ya se han nombrado a personajes que experimentaron la fe pentecostal. Sólo hay que subrayar que en esta opción religiosa, algunos migrantes pudieron canalizar sus problemas inmediatos y encontraron una respuesta a sus necesidades y malestares personales no resueltos. Quizá, en primera instancia, no tuvieron una pronta resolución a su condición material, pero obtuvieron una esperanza a realizar estando ya en su país. Por tal razón, cuando se les dio la oportunidad de regresar a su lugar de origen, no dudaron en ser portadores voluntarios de ese mensaje.

El relato de conversión, la predicación itinerante del “plan de salvación”, la sanidad divina y los cantos, fueron sólo algunos de los medios inmediatos por los cuales los pentecostales transmitieron su evangelio y se hicieron escuchar ante la sociedad mexicana. Y aunque no siempre tuvieron éxito, si se trataba de convertir a los familiares y allegados, su cambio religioso tuvo un doble impacto:

1). *personal*, porque el encuentro con la Divinidad generó en el individuo el deseo de reordenar su vida, modificar los hábitos, costumbres y estilo de vida, dejando aquello que él consideraba nocivo para su espíritu y cuerpo —el alcohol, la soledad, los vacíos existenciales—, generando así valores morales distintos a los practicados;

2). *social*, porque después de su conversión, los creyentes se comprometieron a propagar su fe en cualquier lugar y condición donde se les diera la oportunidad. No sólo ofrecían un mensaje de salvación o cambio de vida personal, sino toda una propuesta moralizadora a la sociedad, a través de su evangelio. Al abrir espacios de acción —casas domésticas de oración, visitación a los recién conversos—, afirmaron una identidad personal y colectiva, así como un sentido de pertenencia religiosa que les permitió diferenciarse de otras creencias religiosas y sectores sociales.

Aunque los migrantes mexicanos jugaron un papel muy importante, los personajes que impulsaron el movimiento pentecostal en México eran de distintas nacionalidades,

edades y condición socioeconómica. Mujeres, hombres, matrimonios y familias enteras, ya fuese como misioneros, vendedores de biblias o predicadores, destacaron en dicha tarea. Mujeres como Romanita Carvajal de Valenzuela, Alice E. Luce, Sunshine Marsall, Anna Sanders y Raquel Ávila de Ruesga incidieron por su participación fundacional y de enseñanza. Éstas, movidas por una convicción personal, estuvieron lejos de recibir apoyo económico —Luce, Marsall y Sanders, misioneras de la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios, tuvieron ingresos del extranjero de forma muy limitada— para realizar su trabajo; aún así, lograron hacer nuevos adeptos y organizar primeras misiones que después pasarían a ser pastoreadas por hombres. El matrimonio Montgomery, los Anderson, los Blaisdell, los Ruesga Ávila, Fermín Escárcega, Modesto Escobedo, Rodolfo Orozco con su respectivas esposas, hicieron lo suyo.

Desde 1905, la presencia pentecostal ya irrumpía en el norte del país con grupos autónomos, un poco aislados que celebraban cultos de tipo doméstico. Fue a partir de los años veinte del siglo pasado, cuando algunos predicadores al tener necesidad de conseguir fondos y recursos humanos para consolidar sus “obras”, fueron construyendo toda una estructura de poder y liderazgo bajo una gran denominación pentecostal norteamericana: el Concilio General de las Asambleas de Dios, mediante la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios, CLAD.

Los años de 1920 a 1926 fueron determinantes para la CLAD. La rápida aceptación de mexicanos al pentecostalismo generó un aumento numérico de creyentes, principalmente en Sonora, Monterrey el Distrito Federal, zonas de donde salieron los más importantes pastores. Los nuevos adeptos compartieron su fe con familiares, vecinos y amigos con la finalidad de crear nuevos espacios de predicación y establecer iglesias domésticas o locales. Ello demostraba que la labor de los misioneros y de los predicadores itinerantes, estaban dando resultados, naciendo así la necesidad de poner a un pastor nativo, mexicano, al frente de esas primeras iglesias.

En sus inicios, la CLAD no tuvo mucho problema en establecerse de manera fraternal en algunos lugares porque, aunque contaba con un superintendente general para estar al pendiente de toda la región de América Latina, en cada país se formaba un Presbiterio Ejecutivo Nacional formado por pastores nacionales, para facilitar su expansión de forma autóctona y autónoma. El caso de México es muy ilustrativo. Los predicadores itinerantes

que en el momento de llegar a su lugar de origen se sostenían con sus propios recursos económicos, pasaron a depender de la CLAD moral y económicamente cuando sus actividades comenzaron a crecer junto a la necesidad de contar con un apoyo institucional que les proporcionara seguridad, movilidad y recursos frente a otras opciones religiosas.

Tanto Rodolfo Orozco como David Ruesga, fueron personajes que demostraron su apego al Concilio por la experiencia y estancia que tuvieron en los EE UU antes de que se establecieran en México. Tal situación les permitió, que al estar afiliados a la CLAD, pudieran adquirir reconocimiento pastoral en su ambiente confesional, mientras no demostraran un “espíritu de independencia”; es decir, los asambleístas norteamericanos temían que al dar todo el apoyo a los mexicanos, éstos decidieran en algún momento separarse y quedarse con lo que era parte de sus esfuerzos.

Era claro que el Concilio General de las Asambleas de Dios canalizaba recursos económicos, humanos y preparación bíblica a mexicanos con el fin de ser sus representantes en suelo nacional. Por su parte, los mexicanos aprovecharon esa ayuda fraterna para hacer prosperar el pentecostalismo en México: dedicar tiempo completo a la predicación itinerante, establecer iglesias locales, visitar a enfermos y necesitados, y posteriormente, gestionar para la compra de espacios destinados a la construcción de templos. Ese apego no significaba lealtad ni obediencia en todo lo que determinara la CLAD desde Springfield, pero sí una clara rendición de cuentas en lo que se refería a la administración de los inmuebles, al trabajo de misionar, de establecer nuevas congregaciones y de evangelizar. Lo que mediaba entre ambas partes, eran los reglamentos y estatutos que se fueron estableciendo y asumiendo a partir de 1925 con los diez acuerdos internos que se firmaron en “La Conchita”. Así, se dieron los primeros pasos para estructurar la CLAD en México, destacando la figura de David Ruesga.

A su modo, en el mundo evangélico mexicano, David Ruesga fue un caudillo revolucionario. Su militancia en una de las facciones de la Revolución Mexicana, le llevó a abrigar un profundo amor a su patria, y en calidad de inmigrante, al ser impactado por el mensaje y prácticas pentecostales, no dudó en reelaborar su concepción de la vida, de sí mismo como cristiano —recordemos que era católico romano y apostólico—, de su país, que según él, estaba sumergido en el pecado, en la ignorancia y la idolatría, y que necesitaba ser “regenerado” por “el poder del Evangelio de Cristo”.

Tal discurso y actitud le llevaron a justificar ante el gobierno federal y sus allegados, su actuar, en ocasiones de intolerancia, paternalismo exacerbado y autoritarismo, al proclamarse en cada carta escrita, como el personaje indicado para salvaguardar a los pentecostales amenazados por los intereses norteamericanos. Ruesga vio en las leyes en materia religiosa, sobre todo la Ley Calles, un punto a favor: interpretar las relaciones fraternales con la Convención de acuerdo a los intereses de la obra mexicana. En los certificados de ordenación y de fraternidad que Ruesga había aceptado y recibido de Springfield y más tarde de Cleveeland, se había estipulado que, tanto las organizaciones norteamericanas como todo ministro mexicano, ejercerían sus labores sin atentar contra las leyes nacionales. Las leyes mexicanas no permitían en suelo nacional la ministración y enseñanza religiosa de extranjeros, por lo que Ruesga era el “vinculo” entre los recursos económicos y representación oficial de la CLAD en ambos lados de la frontera, limitando así, la injerencia directa de los norteamericanos.

Lo cierto fue que Ruesga manejó un doble discurso: el de su versión de los hechos que hacía oficial ante la Secretaria de Gobernación y el interno, el que manejaba con sus correligionarios americanos y daba a conocer a los creyentes; ambos partían de la misma referencia, de la misma realidad, aunque a veces se daba a medias, como cuando se fundó el Seminario Bíblico en 1928, cuando se creó la Convención de las Asambleas de Dios en México en 1929, y lo que siguió a la unificación y ruptura en los cuarenta con la Iglesia de Dios. Esa argumentación partía de la idea de ver en cualquier injerencia extranjera, que él mismo había propiciado, un atentado a su ministerio y labor como fundador del movimiento pentecostal mexicano.

A pesar del gran carisma de este personaje, el crecimiento, expansión y permanencia de la Iglesia de Dios no dependió sólo de él. Como ya se escribió en los capítulos anteriores, dicha iglesia le debe su razón de ser, sí a los medios propios que generaron los pentecostales mexicanos —testimonio de conversión, ofrendas, diezmos, instrucción bíblica, etc.—, pero que no hubieran sido posibles sin el apoyo económico, moral, espiritual e institucional de las dos denominaciones norteamericanas que la formaron, que le dotaron de su esencia y particularidad: la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios por cerca de seis años, y la Iglesia de Dios por tres años. Tal adhesión temporal permitió a mexicanos realizar una profesión religiosa práctica: educados en institutos bíblicos en

ambos lados de la frontera, pudieron obtener credenciales y un nombramiento en el que encontraron una utilidad y dignidad a su vida. Así pues las Asambleas de Dios auspiciaron el inicial entrenamiento doctrinal y ministerial de mexicanos, aportando también recursos para la construcción de primeros templos; la Church of God dio algo similar pero en suelo nacional y en menor medida.

La división en las iglesias tiene un doble impacto: el interno y el externo. El primero afecta a la comunidad y el otro es de índole social porque genera opinión pública al respecto. Cada iglesia frente a las otras, especifica su experiencia o doctrina. Cuando una iglesia se fragmenta se diversifica la organización, diferenciación y doctrina. Ya que como apunta Pablo Semán: “en estos procesos van desarrollando particularidades que las enraízan fuertemente a los contextos culturales locales de manera que el perfil de cada iglesia pentecostal se conforma a partir de la dialéctica entre los textos bíblicos y las bases culturales de los grupos en los que se desarrollan”<sup>1</sup> El caso de Ruesga y otros ministros más que salieron de la ruptura de la Convención de las Asambleas de Dios en México en 1931, demuestra que eran personajes deseosos de poder y reconocimiento social, pero movidos por su amor y vocación religiosa lograron articular alrededor de su figura, una nueva forma de ser y hacer iglesia, quizá de tipo muy personalistas.

Y en este sentido, la figura de los fundadores, después pastores, obispos presidentes, y hoy día apoderados legales, ha sido fundamental para dar identidad a las Iglesias de corte pentecostal, pues la mayoría son Iglesias muy personalistas, paternalistas y hasta fundamentalistas. Los creyentes, consideran a sus fundadores como “siervos de Dios”, y sus actividades religiosas, en determinado momento, llegan a ser incuestionables...

En el caso de la Iglesia de Dios, su ruptura con el Concilio de las Asambleas de Dios en 1931 y después en 1946 con la Iglesia de Dios, Cleveland, Tennessee, no fue tanto por la manipulación de las verdades bíblicas sino por la lucha de poder, de liderazgo y de defensa de lo que, en este caso, Ruesga había logrado como ministro evangélico. No permitió que atentaran contra su autoridad.

Sobre las condiciones económicas en relación con las iglesias pentecostales, coincido con Stoll cuando menciona:

---

<sup>1</sup> Pablo Semán, “El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares” en, <http://www.apuntes-cecyp.org/NS-seman.htm>

Aunque el dinero norteamericano ha sido importante en ciertas coyunturas [por ejemplo en la construcción material de los primeros templos], éste está lejos de ser toda la explicación. Si las iglesias evangélicas hubieran crecido sólo a través de las limosnas [entiéndase ofrendas], como sugiere la oposición, entonces serían estructuras paternalistas muertas, y no expresiones vitales como muchas de ellas lo son. En lugares en donde las iglesias evangélicas tienen éxito, éstas proliferan más allá del poder de compra de los subsidios misioneros. Con poco entrenamiento o sin éste; y sin un apoyo financiero, gente equipada con poco más que Biblias está iniciando sus propias iglesias. Empiezan con sus familias y vecinos, y luego proselitizan con el fin de atraer a suficientes seguidores que contribuyen para asegurar su subsistencia.<sup>2</sup>

Así pues, el impacto social del pentecostalismo, muy a pesar de sus divisiones internas, no debe verse sólo en su ofrecimiento doctrinal y religioso: la glosolalia, la sanidad divina, el ofrecimiento de una conversión y culto experimental y los dones. Su ofrecimiento social, si bien comenzó a dar oportunidades de crecimiento personal a los conversos al interior de la comunidad permitiéndoles tener algún cargo con el que se sintieran útiles y aspiraran a otros cargos más altos, la educación que obtuvieron dentro de los Institutos Bíblicos les doto para enfrentar los problemas de su momento y abrir posibilidades de resolución. Un caso muy ilustrativo fueron las mujeres. Las vemos primero como fundadoras de misiones, después como predicadoras itinerantes, diaconizas, maestras, movilizadoras sociales, etc., siendo claves en la formación de la identidad pentecostal, en el sentido de que eran las que más se apasionaban por el trabajo: oraban, ayunaban y se solidarizaban con sus correligionarios cuando era necesario.

Es por ello que el pentecostalismo representado por la Iglesia de Dios, por lo menos en sus primeros cuarenta años, sí tuvo un proyecto moral de regeneración individual y colectivo. Mediante su oferta doctrinal, la gente que aceptó ese mensaje como eje regidor de su vida, experimentó un cambio de conducta y valores. Eso es evidente en las cartas que durante toda la década de los veinte y más específicamente durante el conflicto religioso, los pentecostales de la Ciudad de México mandaron a la Secretaría de Gobernación explicando, entre otras cosas, en que consistía su misión social: si el individuo se convertía experimentar una salvación personal y una regeneración moral, siendo ésta última la evidencia “material” y práctica más notoria a nivel social.

---

<sup>2</sup>David Stoll, “Evangelismo del desastre” en, *¿América Latina se vuelve protestante?*, 23-27 pp.

El pentecostalismo se insertó en tierra mexicana bajo el régimen revolucionario, la puesta en marcha de un Estado laico y un patrón constitucional de regularización en materia religiosa. La confrontación entre la Iglesia católica y el Estado revolucionario por la Constitución de 1917, al igual que los problemas que enfrentaron las iglesias protestantes ya establecidas por la Revolución, el Plan de Cincinatti y la Guerra Cristera, permitió al pentecostalismo entrar a un campo religioso fragmentado por la lucha. Los mexicanos pentecostales asumieron un comportamiento y discurso revolucionario nacionalista. Los primeros fundadores y predicadores eran conocedores de su cultura, lo cual les permitió hacer una reelaboración de ésta. Portadores de una cultura religiosa y social más que política, elemento importante en su discurso fue el anticatolicismo, un anticatolicismo no tan reaccionario, es decir, intransigente integral, como lo fue entre los misioneros extranjeros. Lo que hacían era una crítica verbal a las prácticas e institución de poder de la Iglesia católica; la primera porque, según sus palabras, dicha institución religiosa con sus sacramentos no tenían eficacia ante el poder de Dios, y la segunda porque el comportamiento e intervención de la jerarquía católica rayaba en “partido político”, según la opinión que dejaron ver en repetidas ocasiones.

Las primeras generaciones de ministros pentecostales fueron laicos. Comenzaron como predicadores itinerantes aprovechando su movilidad social: migración, parentesco, trabajo temporal, viaje, llegando a ser los fundadores de una congregación local u obra de donde salieron otros “obreros”. Debido a que tenían que cumplir con las leyes en materia religiosa y en especial con el Artículo 5º en calidad de profesionistas, se vieron en la necesidad de organizarse internamente.

El pastor fundador debía tener el apoyo “moral y espiritual” de una organización con prestigio para adquirir nombramientos y ayuda económica cuando fuera necesario. Para el trabajo de expansión geográfica y ayuda en labores religiosas durante su ausencia, los ministros ordenados le auxiliaban. Estos eran enviados temporal o permanentemente a un lugar para levantar una misión u obra. Cuando ya se establecía, subía al rango de iglesia o congregación local con un reconocimiento. Era entonces cuando los obreros dejaban de ser ministros laicos y eran reconocidos pastores. Tenían que dedicarse de tiempo completo a las labores espirituales porque la iglesia ya podía autosostenerse, y por lo tanto, podría mantener a un pastor. Cuando se les reconocía en tal calidad, se les entregaban credenciales

y ya estaban en plena ordenación con capacidad de tomar decisiones que afectaran el rumbo del moviendo al que pertenecían. Sin embargo, no era tan fácil hacer toda una carrera de pastor, pues la familia y su sostenimiento podían aplazar el escalar peldaños entre los obreros laicos. De tal forma que sólo unos pocos llegaban a ser parte del grupo de poder ministerial.

El cumplir y acatar los artículos constitucionales en materia religiosa, permitió a los pentecostales de primera generación patentar el pentecostalismo entre los mexicanos, y a su vez marcar sus límites con los norteamericanos. Al registrar sus templos, tener ministros mexicanos con credenciales, informar de todos los asuntos concernientes de la Iglesia a Gobernación, fueron una muestra clara de su intención por establecer comunicación con el Estado. Esto no quiere decir que mostraron una obediencia ciega como lo manifiesta Luis Scott y el misionero Cameron. En esas leyes, los pentecostales vieron la oportunidad de crecer y mostrar su capacidad de resistencia y adaptación a los tiempos; en tal situación no se descarta la idea de congraciarse con el gobierno, más no por ello dejaron de consultarlo, primero, y después de cuestionarlo cuando se desató la Cruzada en defensa de la Fe católica. Con una creencia diferente al catolicismo, pero mexicanos al fin y al cabo, el profundo amor a su patria les impulso a mantenerse dentro de la Ley, pues de ella dependía su existencia como naciente oferta religiosa. El cumplir y apelar a lo establecido por la ley, mas no con el presidente en turno, era su único resguardo ante una constante intolerancia por parte de los católicos y no aceptación por parte de los protestantes, quienes acusaban a los pentecostales de llevarse a sus fieles.

Así pues la Iglesia de Dios se constituyo como una iglesia nacional y nacionalista. Nacional porque logró arraigarse en suelo mexicano con conversos y ministros mexicanos; nacionalista porque pese a sus dos alianzas con denominaciones norteamericanas, no permitió que la dirección y expansión de la grey y mensaje pentecostal estuviera en manos de los extranjeros, aunque hubo algunas ambigüedades.

El discurso que manejaba David Ruesga ante las instancias federales resaltaba lo que mexicanos hacían, y lo que eran, pero omitiendo el apoyo de los extranjeros en cuestiones fundamentales. Para expresar sobre la adquisición del terreno para el templo “La Fe”, no se mencionó la labor de Anna Sanders y los recursos que los asambleístas

extranjeros, norteamericanos, aportaron para esa construcción. Tal posición de Ruesga fue mas clara en su separación de las Asambleas de Dios en 1931.

Gran parte y razón de ser de la Iglesia de Dios se debió a las dos alianzas y rupturas —tanto de las Asambleas de Dios como de la Iglesia de Dios de Cleveland—, a un liderazgo de tipo personalista que tuvo sus pro y sus contra y a la constante movilización de creyentes que en su mayoría, con recursos propios, lograron levantar iglesias que hoy día forman sus Distritos.

La historia de la Iglesia de Dios que aquí se presenta, propone una lectura del movimiento pentecostal en México, desde sus propias fuentes y protagonistas. Permite penetrar en las estructuras internas de una fe que sigue viva, pero con menor intensidad que en sus orígenes. Marcada por el protagonismo de David Ruesga, fracturada por las divisiones internas y estructurales, la Iglesia de Dios proyectó un modo de ser Iglesia: lo que hoy la teología de la liberación y las Comunidades Eclesiales de Base llaman, la Iglesia de los pobres. Fue una Iglesia de los pobres porque los primeros conversos eran pobres de espíritu y de recursos materiales.

En el pentecostalismo, algunos mexicanos encontraron un espacio de expresión, de ser y de vivir que les dio una dignidad e identidad personal y social. Es por ello que los pentecostales en sus reclamos y movilizaciones, primero por construir sus templos y después por ser reconocidos ciudadanos durante la persecución religiosa, no disociaron su condición de sujeto social de su fe. Este punto es, quizá, uno de los elementos que hoy día la Iglesia de Dios debería recuperar.

Asimismo, en la actualidad la Iglesia de Dios tiene muchos pendientes en que trabajar. Por ejemplo en revalorar el papel de las mujeres que han contribuido desde el inicio de su historia denominacional como fundadoras, predicadoras itinerantes, predicadoras avivadoras, diaconizas, co-pastoras e integrantes del Concilio Misionero Femenil, sólo por mencionar las funciones más sobresalientes. Al revalorar me refiero a que puedan ser elegidas para ocupar cargos altos en el organigrama de la Iglesia, que no se les margine en las tomas de decisiones que por lo regular son dictadas por los hombres, y sobre todo que se les de la libertad de crear sus propios espacios de ministración sin intermediación masculina-machista.

Finalmente, haciendo mención al movimiento evangélico mexicano en general, se debe tener presente que su participación cívica y política, se ha sustentado en principios morales derivados de su prédica y práctica de fe y se han enriquecido en determinadas experiencias históricas cuando sus intereses, ya sea como sujetos religiosos o sociales, se ven afectados o favorecidos. Ambas situaciones, les han llevado a buscar las formas, tanto individuales como colectivas, que les permitan expresar su acuerdo o desacuerdo, aunque no siempre con éxito.

Los años aquí estudiados son parte de un proceso histórico más complejo que relaciona íntimamente a los evangélicos con distintos actores, posturas argumentativas y políticas de cambio y de acción social. Precisamente, en este sentido, la militancia en alguna de las facciones revolucionarias, permitió a los evangélicos mexicanos de la década de los cuarenta, ante los actos de intolerancia desatados en su contra, afirmar dos procesos muy importantes para legitimar y defender la postura nacional del protestantismo: la nacionalización del liderazgo protestante y una conciencia nacional de su fe. Ambos aspectos les permitieron asumir una actitud de ciudadanos sin dejar de ser sujetos religiosos, sino todo lo contrario, pues amparados en el garante de la Revolución Mexicana, la Constitución de 1917, lograron:

1. expresarse públicamente haciendo compatibles sus valores religiosos con la moral revolucionaria al reivindicar sus derechos, ganando con ello, espacio y presencia social;
2. asociarse bajo una organización que representara sus propias demandas y a su vez, criticar y proponer soluciones que no sólo favorecieran al pueblo evangélico, sino a la reafirmación del Estado laico.

A través de estos logros, los evangélicos pusieron en evidencia que el proyecto católico reaccionario, no dejó de perseguir la recuperación del poder social-religioso que había perdido con los regímenes anticlericales, y que justificándose en la política de Unidad Nacional, negó la pluralidad y diferencia religiosa. Por otra parte, colocaron en tela de juicio las acciones y compromiso del gobierno federal para dar solución a demandas que el mismo Estado decía defender, las garantías individuales. Sin duda que ello fue resultado, también, del apoyo prestado por masones y políticos que simpatizaban con la causa evangélica, pues se tenía en común la defensa integral del individuo; en este caso de los ciudadanos mexicanos que profesaban una fe distinta al catolicismo.

Esos logros no pueden entenderse fuera del contexto ideológico y político que sustentó las posiciones de defensa, tanto de los católicos intransigentes, como de los evangélicos mexicanos, en resultado de un conflicto mayor internacional, la Segunda Guerra Mundial y una política unificadora en el interior. El terreno escrito fue, en primera instancia, el medio por el cual se ventiló públicamente el choque entre ambas confesiones. Ello permitió que líderes evangélicos, como David G. Ruesga, ejercieran presión con acciones radicales de reclamo, tanto a las autoridades federales como a las eclesiásticas, con el objetivo de ir más allá de los manifiestos, declaraciones y cartas abiertas. La experiencia de la Gloria Veracruz, puso en alerta a este personaje y a los integrantes de la Iglesia que lideraba, la Iglesia de Dios, para considerar que las persecuciones no sólo afectaban a una denominación, sino a todas aquéllas que no compartían la fe católica.

Poco a poco cuando los actos de intolerancia se recrudecieron tomando fuerza como un fenómeno religioso-político, los intereses del liderazgo protestante que representaba a las iglesias evangélicas con mayor presencia en México, fueron coincidiendo hasta lograr hacer un frente común, el cual hasta nuestros días puede ser considerado como una de las vías que abrió un espacio público para la participación cívico-política de los evangélicos mexicanos: El Comité Nacional Evangélico de Defensa. La visión fue penetrar e impactar la política mexicana, con la finalidad de dar a conocer su proyecto de nación y de acción social. Y si bien, su intervención en la reforma al Artículo constitucional 130° no pasó de ser, en apariencia, un mero proyecto legislativo, lo cierto fue que presentó la oportunidad de que los evangélicos, conocedores de los problemas religiosos de su momento, lograran un acercamiento con el Estado mexicano contemporáneo, siendo ellos mismos los intermediarios.

## APÉNDICES

| <u>Año</u> | <u>Acontecimiento</u>   |
|------------|---|
| 1901       | Agnes M. Ozman habla en lenguas en el Instituto Bíblico “Bethel”, Topeka, Kansas EE UU. Inicio del Pentecostalismo contemporáneo.   |
| 1905-1906  | El matrimonio Montgomery, George Thomas y Jesse Morgan misioneros pentecostales independientes comienzan a trabajar en Nacozari, Sonora, México.  |
| 1906       | <p>El teólogo milenarista Cyrus Scofield publica en EE UU la <i>Biblia Scofield</i>, uniéndose así al movimiento fundamentalista norteamericano.</p> <p>Avivamientos locales en varios países.</p> <p>Inicio de la Azusa Street Misión, Los Ángeles, California a cargo del negro William Seymour. Allí muchos latinoamericanos reciben el bautismo en Espíritu Santo y se convierten en pentecostales.</p> |
| 1906-1909  | El pentecostalismo irrumpe en la Iglesia Metodista de Chile a cargo del ex misionero W. C. Hoover, fundando así la Iglesia Metodista Pentecostal en Valparaíso, Chile.  |
| 1910       | Revolución Mexicana. Mexicanos se levantan exigiendo un nuevo sistema de gobierno y el cumplimiento de los ideales de Tierra, Reforma, Justicia y Libertad.   |
| 1914       | <p>Creación del Concilio General de las Asambleas de Dios en Hot Springs, Arkansas.</p> <p>Mexicanos conversos al pentecostalismo en EE UU comienzan a regresar a sus lugares de origen. Romanita Carvajal de Valenzuela funda la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Villa Aldama, Chihuahua.</p>   |
| 1917       | Constitución Mexicana; artículos regulatorios en materia religiosa (3º, 5º, 27º y 130º). Ministros religiosos extranjeros son expulsados de México por órdenes del presidente Venustiano Carranza.  |

- Alice E. Luce misionera de las Asambleas de Dios sale de Monterrey.
- 1917-1918 El Concilio General de las Asambleas de Dios crea la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios, CLAD, para trabajar entre latinoamericanos. Henry C. Ball es nombrado Superintendente general.
- 1918 Miguel Guillén y Felipe Douglas, predicadores pentecostales de la CLAD, evangelizan en Villa Nueva, Coahuila.
- 1919 En varias poblaciones de Texas, la CLAD trabaja y funda templos entre migrantes latinoamericanos. Inicia su expansión hacia países como El Salvador, Guatemala, Argentina, Nicaragua, Puerto Rico y Cuba.
- El sueco Axel Anderson y su esposa, representantes y misioneros de la Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés se establecen en San Luis Potosí, México como vendedores de biblias.
- 1920 Termino de la Revolución Mexicana en su etapa armada. El presidente Álvaro Obregón impulsa un proyecto político de reconstrucción y nacionalismo al interior de México. Hace un llamado a los migrantes mexicanos de regresar a su país.
- David Genaro Ruesga y su esposa Raquel Ávila de Ruesga regresan convertidos en pentecostales de Texas a la Ciudad de México. Comienzan su labor de evangelización.
- 1920-1922 El asambleísta Fermín Escárcega evangeliza en Tacupeto y Agua Prieta en Sonora.
- 1921 El asambleísta Cesáreo Burciaga predica en Aguilia, Piedras Negras y Múzquiz, Coahuila. Funda el primer templo de la CLAD en México.
- La misionera danesa Anna Sanders de la CLAD se establece en la Cd. de México. Inicia trabajos de evangelización con el matrimonio Ruesga Ávila.
- 1922 Rodolfo Orozco es nombrado por Henry C. Ball, director del Distrito sur de Texas y norte de México de la CLAD. Pastorea en Monterrey.

- 1923 Primera misión pentecostal en la Cd. de México en la Calle Constanza “La Conchita”, Tepito, a cargo de Anna Sanders y el matrimonio Ruesga Ávila.
- 1924-1928 Plutarco Elías Calles presidente de México. Su gobierno pone en marcha las leyes reguladoras en materia religiosa.
- 1925 El gobierno callista apoya e impulsa al Patriarca Pérez y la Iglesia Católica Apostólica Mexicana Cismática. Este proyecto de crear una iglesia nacional, fracasa.
- David Genaro Ruesga, pastor de la congregación “La Conchita” se afilia fraternalmente a la CLAD.
- Anna Sanders va a los EE UU a recabar fondos para la compra de un terreno y dejar el barrio de Tepito.
- 1925-1927 Proyecto federal de saneamiento y reconstrucción de la Cd. de México. Inspección de los lugares dedicados al culto público.
- 1926 El Presbiterio Ejecutivo del Concilio General de las Asambleas de Dios a través de la CLAD divide México en dos zonas geográficas: Distrito sur de Texas y norte de México bajo la dirección de Rodolfo Orozco y el Distrito centro y sur de la República Mexicana a cargo de David Genaro Ruesga. Ambos son representantes del Presbiterio en México.
- Febrero: los miembros de “La Conchita” compran un terreno en la Calzada de Guadalupe, municipio de Guadalupe Hidalgo, para construir un templo que llevará por nombre “La Fe”.
- 8/abril-30/mayo: reuniones en “La Conchita” de reconocimiento de la CLAD a ministros pentecostales mexicanos.
- 24/ junio: Ley Calles se aplica en todo el territorio nacional.
- 25/julio: inicio del conflicto armado entre el gobierno callista y católicos. Se desata la guerra Cristera.
- Junio/ julio: Reunión de asambleístas mexicanos y norteamericanos en La Conchita para conformar el Comité de Construcción, estableciendo así las bases financieras de construcción y administración de templos.

- 2/agosto: Junta Ministerial del Distrito centro y sur de la República Mexicana en donde Ruesga y sus compañeros establecen internamente diez principios, reconociendo su anexión a la CLAD y a obedecer las leyes mexicanas en materia religiosa.
- 1927 Se termina de Construir el templo “La Fe” y la Secretaría de Gobernación da permiso para abrirlo al culto público.
- 1928 Muerte del pentecostal Antonio Pérez en San Lorenzo Achiotepic, Hidalgo en manos de católicos. Primera carta que escribe Ruesga a Gobernación exigiendo garantías y protección para sus correligionarios.
- 1929 Julio: termino de la Cristiada. Preámbulo del *modus vivendi* entre el Estado Mexicano y la Iglesia Católica.
- 22/27 octubre: Primera Gran Convención de las Asambleas de Dios en México. Se disuelve la CLAD y se crea la Convención de las Asambleas de Dios en México. En su interior se divide el territorio nacional en 4 áreas: Distrito Sonora y Chihuahua; distrito Coahuila y Nuevo León; Distrito de Tamaulipas, y distrito centro en la Cd. de México.
- 1931 La predicadora pentecostal Maria de los Ángeles Atkinson, afiliada a la Iglesia de Dios, Cleveland, Tennessee, se establece en Obregón, Sonora y comienza a levantar misiones.
- Abril/ mayo: separación de David Ruesga y miembros del templo “La Fe” de la Convención de las Asambleas de Dios en México. Se divide el trabajo asambleísta mexicano en dos zonas geográficas; la facción liderada por Ruesga se autodenomina Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios en México, sin vínculos con EE UU.
- 1940 Manuel Ávila Camacho, presidente de México. Inicia el periodo de política civilista (ya no más caudillos revolucionarios en la presidencia). Su proyecto político lo encamina a la Unidad Nacional.
- 1942 México entra a la Segunda Guerra Mundial. La Iglesia Católica apoya al Estado.
- 1943 La Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios en México se afilia a la Iglesia de Dios de Cleveland, Tennessee.



## FUENTES

### a) Documentales: Archivos

- Archivo General de la Nación, Departamento General de Gobierno, Serie 2/340 Generalidades de Culto Religioso (AGN/ DGG)
- Archivo personal de José Luis Montecillos Chipres, revistas *El camino a la Vida* (APJLMCH)
- Archivo personal Gustavo Monroy (APGM)
- Archivo del Comité Nacional Evangélico de Defensa (ACONEDEF)
- Archivo personal Eloisa Armenta Orozco (APEAO)
- Archivo personal Rubén Francisco Romero Ruesga (APRFRR)
- Boletines dominicales del templo “La Fe en Jesucristo” elaborados por Marco Enrique Chon Veléz.
- Himnarios* de cantos pentecostales

### b) Hemerografía: Revistas y periódicos

- Revista *El camino a la Vida*, órgano oficial de la Iglesia de Dios en la República Mexicana hasta 1990
- Revista *Luz y Restauración*, órgano oficial del Movimiento Evangélico Independiente
- Revista *Gavillas Doradas*, órgano informativo de las Asambleas de Dios
- Revista *Tiempo, Semanario de la vida y la verdad*
- Periódico *La Jornada*, seguimiento a los artículos de opinión de Carlos Martínez García cada quince días los miércoles, desde el 2003
- Periódico *Milenio diario*, seguimiento a los artículos de opinión de Roberto Blancarte, desde el 2003

### c) Entrevistas

- Marco Enrique Chon Veléz, cronista de la IDRM, 16/ octubre/2002, México, D. F.
- Eloisa Armenta, fundadora e iniciadora del movimiento pentecostal en México, 16/diciembre/2002, México, D. F.
- Neftalí Orozco Lara, cuarto obispo presidente de la IDRM, 13/enero/2003, Coyoacán, México, D.F.
- Julián Tejeda, quinto obispo presidente de la IDRM, 08/febrero/2003, Puebla, Puebla.
- Cecilia Romero de Tejeda, 08/febrero/2003, Puebla, Puebla.
- Gustavo Monroy, sexto obispo presidente de la IDRM, 12/febrero y 14/junio/ 2003, Nicolás Romero, Edo. de México.

-José Luis Montecillo Chipres, escritor y pastor que perteneció a la IDRM, 02/febrero/2004, México, D. F.

-David Ochoa, ministro de formación ecuménica, 23/marzo/ 2004, México, D. F.

-Rubén Francisco Romero Ruesga, nieto de David G. Ruesga, 08/agosto/2004, Cd. Nezahualcoyotl, Estado de México.

- Alejandro Ruiz Muñoz, obispo de la Iglesia Metodista, 14/febrero/2005, Cd. de México

#### **d) Bibliografía consultada**

AI CAMP, Roderic, *Cruce de espadas. Política y religión en México*, México, Siglo XXI, 1998.

ALVARADO López, Gilberto, *El poder desde el Espíritu. La visión política del Pentecostalismo en el México contemporáneo*, Buenos Aires argentina, Publicaciones Científicas para el Estudio de las Religiones, 2006.

ÁLVAREZ, Carmelo, edit., *Pentecostalismo y Liberación, una experiencia latinoamericana*, San José, Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1992.

BASTIAN, Jean-Pierre, *Protestantismo y Sociedad en México*, México, CUPSA, 1983.

\_\_\_\_\_, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica- El Colegio de México, 1993.

\_\_\_\_\_, *Protestantismo y Modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

\_\_\_\_\_, *Mutación religiosa en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

\_\_\_\_\_, coord., *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

BLANCARTE, Roberto, *Historia de la Iglesia Católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

\_\_\_\_\_, comp., *Cultura e Identidad Nacional*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Fondo de Cultura Económica, 1994.

\_\_\_\_\_, coord., *Religión, iglesias y democracia*, México, La Jornada Ediciones-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades-UNAM, 1995.

\_\_\_\_\_, comp., *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

BLOOM, Harold, *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

BLUMHOFER, Edith L., *Restoring the Faith. The Assemblies of God, Pentecostals, and American Culture*, USA, Illini Books edition/ Board of Trustees of the University of Illinois, 1993.

BIGLIERI Orozco, Paula Andrea, *De ciudadanos y creyentes. El auge de la Iglesia pentecostal mexicana La Luz del Mundo ante la crisis del modelo de ciudadanía tradicional*, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, XI Promoción 1996-1998.

BRINKLEY, Alan, *Historia de los Estados Unidos*, México, Trad. Pilar Mascaró Sacristán, McGraw-Hill, 1996

BOYER, Orlando “Carlos Finney: Apóstol de los avivamientos, 1792-1875, en *Biografías de Grandes Cristianos*, Miami, Florida, Editorial Vida, 2001.

BURKE, Peter, *Historia y Teoría social*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2000.

CAMPOS, Bernardo, *De la reforma protestante a la pentecostalidad de la Iglesia. Debate sobre el Pentecostalismo en América Latina*, Quito, Ecuador, Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), 1997.

CANTÓN Delgado, Manuela, *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, Vermont, Estados Unidos, Centro de Investigaciones Sociales Regionales de Mesoamérica, La Antigua Guatemala-Plumsock Mesoamerican Studies South Woodstock, 1998.

CASSARETTO, Mary A., *El movimiento protestante en México, 1940-1955*, Guadalajara, Jalisco, UNAM, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales 1960.

*Constitución de la Iglesia de Dios en la República Mexicana*, A. R, 1997, APMG.

DAMBORIENA S. J., Prudencio, *Protestantismo en América Latina*, Madrid, Feres, Tomo I y II, 1962.

DAYTON W., Donal, *Raíces teológicas del Pentecostalismo*, Buenos Aires, Argentina, Nueva Creación, 1987.

DE LA ROSA Martín, Charles A. Reilly, (coords.), *Religión y Política en México*, Siglo XXI, 1985.

DE LOS REYES Valdez, Alfonso, *Historia de las Asambleas de Dios en México. Los pioneros*, Tomo I, México, 1990.

\_\_\_\_\_, *Historia de las Asambleas de Dios en México. La consolidación, 1930-1960*, Tomo II, México, 1997.

DE LA TORRE, Renée, *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, México, ITESO-CIESAS-Universidad de Guadalajara, 1995.

DELUMEAU, Jean, *El miedo en occidente*, México, Edit. Taurus, 2005.

DE WALKER, Luisa Jeter, *Siembra y Cosecha (Reseña histórica de las Asambleas de Dios de México y Centroamérica)*, Tomo I, Florida, Vida, 1990.

DÍAZ de la Serna, María Cristina, *El movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta*, México, UAM Iztapalapa, Cuadernos Universitarios 22, 1985.

DOMINGUEZ, Roberto, *Pioneros de Pentecostés en el mundo de Habla Hispana: México y Centroamérica*, Barcelona, Editorial Clie, Vol. II, 1990.

DULLES, John, W.F., *Ayer en México. Una crónica de la Revolución (1919-1936)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

ERVIN Helms, James, *Origins and growth of protestantism in Mexico to 1920*, Texas, Austin University of Texas, Tesis doctoral, 1955.

ESPINOSA Ortega, Alicia e Iván Vallado Fajardo, *Religión y Sociedad en el sureste de México*, Tomo IV, México, CIESAS del SURESTE, SEP-CONAFE, Cuadernos de Casa Chata, No.164, 1989.

GALEANA, Patricia, comp., *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, México, AGN, 1999.

GALINDO, Florencio, *El "fenómeno de las sectas" fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina*, España, Verbo Divino, segunda edición, 1994.

GARMA Navarro, Carlos, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México, México, Instituto Nacional Indigenista, Serie de Antropología Social, 1987.

\_\_\_\_\_, *Buscando el Espíritu: Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, México, Tesis doctoral, 1999.

GAXIOLA, Manuel, *La serpiente y la paloma. Análisis de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México*, California, William Carey Library, 1970.

GONZÁLEZ, Justo L., *Historia del Cristianismo*, Miami, Editorial Unilit, Tomo II, 1994.

GONZÁLEZ, Luis, *Historia de la Revolución Mexicana, 1934-1940. Los artificios del Cardenismo*, México, El Colegio de México, núm. 14, 1979.

\_\_\_\_\_, *Historia de la Revolución Mexicana 1934-1940. Los días del presidente Cárdenas*, México, El Colegio de México, núm. 15, 1981.

HARRINGTON Watt, David, *A transforming Faith. Explorations of Twentieth-Century American Evangelicalism*, USA, Rutgers University Press, 1991.

HERNÁNDEZ, Gómez Ricardo, *La vida y ministerio de Anna Sanders*, México, Instituto Bíblico Anna Sanders, Tesina bachillerato en Biblia y Teología, 2003.

HOBBSAWM, Erick, *La era del imperio, 1975-1914*, Barcelona, Editorial Crítica-Grijalbo Mondadori, 1998.

HOLLENWEGER, Walter, *El Pentecostalismo. Historia y doctrinas*, Buenos Aires, La Aurora, 1976.

KÜNG, Hans, *El cristianismo. Esencia e historia*, España, Editorial Trotta, 1997.

LÓPEZ Cortés, Eliseo, *Pentecostalismo y Milenarismo: La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, México, Texto y Contexto, UAM Iztapalapa, núm. 1, 1990.

LLANO Sotelo, Gabriela, *Pentecostalismo y Cambio social. El caso de la colonia Emiliano Zapata en Hermosillo, Sonora*, México, INHA/ SEP, Tesis de Licenciatura, 1995.

MARTIN, David, *Tongues of fire. The explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell, 1990.

MARVIN, James, *Mexico's reformation: a History of Mexican Protestantism from its inception to the present*, Iowa, State University of Iowa, Tesis doctoral, 1965.

MASFERRER Kan, Elio, *¿Es del Cesar o es de Dios? Religión y Política en el México Contemporáneo*, México, INHA/ SEP, Tesis Doctoral en Antropología, 2000.

MATUTE, Álvaro, *Historia de la Revolución Mexicana, 1917-1924. Las dificultades del Estado Nuevo*, México, Colegio de México, 1995.

\_\_\_\_\_, (comp.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México*, México, UNAM-Porrúa, Colección Las Ciencias Sociales, 1995.

MEDINA, Luis, *Historia de la Revolución Mexicana 1940-1952. Del Cardenismo al avilacamachismo*, México, El Colegio de México, núm, 18, 1996.

\_\_\_\_\_, *Historia de la Revolución mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización del autoritarismo*, México, El Colegio de México, núm. 20, 1996.

MENDYN, Tzvi, *El sexenio alemanista*, México, Era, Colección Problemas de México, 1990.

\_\_\_\_\_, *El minimato presidencial: historia política del Maximato (1928-1935)*, México, Era, Colección Problemas de México, 1998.

MEYER, Jean, Enrique Krauze y Cayetano Reyes, *Historia de la Revolución Mexicana 1924-1928. Estado y sociedad con Calles*, México, El Colegio de México, núm.11, 1996.

MEYER, Jean, *El sinarquismo ¿un fascismo mexicano?*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1979.

\_\_\_\_\_, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1989.

\_\_\_\_\_, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia 1937-1947*, México, Tiempo y Memoria Tusquets Editores, 2003.

MEYER, Lorenzo, *Historia de la Revolución Mexicana 1928-1934. El conflicto social y los gobiernos del Maximato*, México, El Colegio de México, núm.18, 1978.

\_\_\_\_\_, et. al., *Historia de la Revolución Mexicana. Los inicios de la institucionalización, 1928-1934*, México, El Colegio de México, núm.12, 1981.

\_\_\_\_\_ y Héctor Aguilar Camín, *A la sombra de la Revolución Mexicana. Un ensayo de historia contemporánea de México, 1910-1989*, México, Cal y Arena, 30 Edición, 2002.

*México a través de los informes presidenciales. La política interior*, Secretaria de la Presidencia y Secretaria de Gobernación, México, 1976.

*México a través de los informes presidenciales. Los mensajes políticos*, Secretaria de la Presidencia y Secretaria de Gobernación, México, 1976.

MIGUES Bonino, José, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires, Nueva Creación, 1995.

MONDRAGÓN González, José Carlos, *Historia de las ideas protestantes en América Latina, 1920-1950*, Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2000.

NAVAS Pérez, Ma. del Pilar, *La participación política del protestantismo durante el periodo presidencial de Plutarco Elías Calles*, México, INHA/ SEP, Tesis de Licenciatura, 1993.

NEGRETE Salas, Marta Elena, *Relaciones de la Iglesia con el Estado en México, 1930-1940*, México, El Colegio de México, Tesis doctoral, 1986.

PARKER, Cristian, *Otra lógica en América Latina: Religión popular y Modernización capitalista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

ORTIZ Hernández, Ma. de los Ángeles, Elizabeth Juárez Cerdi, *Religión y Sociedad en el sureste de México*, Tomo III , México, CIESAS del SURESTE, SEP-CONAFE, Cuadernos de casa chata, No. 163, 1989.

OWENS, D. Donald, *Avivamiento en Corea*, USA, Casa Nazarena de Publicaciones, s.f.

RAMÍREZ, Raymundo, *Libro histórico del Movimiento de la Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés*, edición con motivo de las Bodas de oro de la ICIP, s.f.

RIVERA, Pedro, *Protestantismo mexicano. Su desarrollo y estado actual*, México, Editorial Jus, 1961.

\_\_\_\_\_, *Instituciones protestantes en México*, México, Editorial Jus, 1962.

ROMERO de Solís, José Miguel, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1990)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Católica, 1994.

RUIZ Guerra, Rubén, *Hombres Nuevos. Metodismo y Modernización en México (1873-1930)*, México, CUPSA, 1992.

STOLL, David, *Is latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, USA, University of California Press, 1990.

SCOTT, Luis, *La sal de la tierra. Una historia sociopolítica de los evangélicos en la Ciudad de México (1964-1991)*, México, Kyrios, 1991.

VARIOS, *Reseña Histórica, Visión evangélica al comienzo del siglo XXI. La gran Ciudad de México*, documento 4, México, Liga del Sembrador-SBI-VELA, 1993.

VARIOS, *Evangélicos en América Latina*, Quito Ecuador, Ediciones Abya Yala, Colección Iglesia, Pueblos y Culturas, abril-septiembre, 1995.

#### **e) Artículos y ensayos**

APPENZLLER, Tim, “Gripe aviaria. Tras las pistas de una nueva amenaza”, en *Nacional Geographic en español*, octubre 2005, p.12.

BASTIAN, Jean Pierre, *Cristianismo y Sociedad, Pentecostalismo y milenarismo*, México, 1990, XXVIII/3, núm. 105, pp. 5-6.

\_\_\_\_\_, “Los efectos sociales y políticos de la desregulación religiosa en México”, en *Revista Eslabones. Especial de Diversidad Religiosa*, México, núm. 14, julio-diciembre, 1997, pp. 16-27.

BLANCARTE, Roberto, “El arzobispo Luis María Martínez ¿Prelado pragmático o traidor a la Iglesia?”, en *Revista Eslabones*, Núm. 1, enero-junio, 1991, pp. 95-99.

\_\_\_\_\_, “Modernidad, secularización y religión en el México contemporáneo”, en Carlos Martínez Assad, coord., *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana, Cuadernos de Cultura y Religión, núm. 2, 1992, pp. 161-179.

\_\_\_\_\_, “Cristianismo y Mundo moderno: una relación ambigua”, en Rodolfo Casillas, comp., *Problemas socioreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede México, 1993, pp. 35-49.

\_\_\_\_\_, “Aspectos internacionales del conflicto religioso mexicano en la década de los treinta”, en Roberto Blancarte comp., *Cultura e Identidad Nacional*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 233-259.

\_\_\_\_\_, “Laicidad y secularización en México”, en Jean Pierre Bastian, coord., *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2004, pp. 45-60

BIGLIERI Orozco, Paula Andrea “Ciudadanos de La Luz. Una mirada sobre el auge de la Iglesia La Luz del Mundo”, en *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. XVIII, núm. 53, mayo- agosto 2000, pp. 403-428.

BONILLO, Míguez José, “El rostro pentecostal del protestantismo latinoamericano”, en *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires, Argentina, Nueva creación, 1995, pp. 57-79.

CAMPOS, Bernardo, “El pentecostalismo, en la fuerza del Espíritu” en, <<http://pctii.org/cyberj/campos.html>>

CANTÓN Delgado, Manuela, “Gitanos Protestantes. El movimiento religioso de las iglesias “Filadelfia” en Andalucía, España”, en *Alteridades. Miradas antropológicas ante una realidad compleja*, año 11, núm. 22, julio-diciembre, 2001, pp. 59-74.

CASILLAS, Rodolfo, “Emergencia protestante y disidencia religiosa en Chiapas”, en *Estudios fronterizos*, vol. VII, núm. 17, Año VI, septiembre/ diciembre de 1988, pp. 105-131.

\_\_\_\_\_, “Una nueva aurora para las utopías religiosas: líneas de análisis de sus contenidos sociales”, en *Frontera Norte*, vol. 1, enero-junio de 1989, pp. 175-195.

\_\_\_\_\_, “La Religión y la Migración. Dos procesos sociales en la historia de México”, en *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede México, 1993, pp. 107-126.

\_\_\_\_\_, “Las disidencias cristianas y la democracia: Lo nuevo con lo viejo”, en Roberto Blancarte coord., *Religión, iglesias y democracia*, México, La Jornada Ediciones-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades/ UNAM, 1995, pp. 241-264.

\_\_\_\_\_, “La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes”, en Gilberto Jiménez, coord., *Identidades religiosas y sociales en México*, Instituto Francés de América Latina—Instituto de Investigaciones Sociales—Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 75-87.

CEBALLOS Ramírez, Manuel, “Iglesia, Estado y sociedad en México, una visión histórica del presente”, en Carlos Martínez Assad, coord., *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana, Cuadernos de Cultura y Religión, núm. 2, 1992, pp. 117-132.

DE LA LUZ García, Deyssy Jael, “Migración y mensaje religioso en México. Un acercamiento histórico”, ponencia presentada en el *Coloquio Historia de las ideas: repensar la América Latina*, 21 abril 2004, Sala de Seminario del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL), Ciudad Universitaria.

\_\_\_\_\_, “Participación e identidad de las mujeres pentecostales en México, 1914-1944”, ponencia presentada en el *III Coloquio Internacional de Historia de Mujeres y de Género en México* 24 de septiembre, 2005, Universidad de Utah, Salt Lake City, EE UU.

DE LA PEÑA, Guillermo y de la Torre, Renée, “Religión y política en los barrios populares de Guadalajara” en, *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. VIII, núm. 24, septiembre- diciembre de 1990, pp. 571-602.

DELUMEAU, Jean, “La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño”, en *Historiografía francesa. Corrientes temáticas y metodologías recientes*, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM-Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora-Universidad Iberoamericana, 1997, pp. 17-35.

DE SANTA ANNA, Julio, “La insatisfacción de las masas en América Latina”, en *Cristianismo y Sociedad*, 1964, núm. 5, año II, pp. 26-60.

DEL ARENAL Fenochio, Jaime, “La historiografía conservadora mexicana del siglo XX”, en *Metapolítica, Dossier La tradición: memoria desterrada*, núm. 22, vol. VI, marzo-abril de 2002, pp. 47-55.

DURÁN R. A., Norma, “Laicidad- Laicismo. ¿Conceptos unívocos y eternos?”, en *Religiones y Sociedad*, México, Secretaria de Gobernación/ Subsecretaria de Asuntos Religiosos, año 1, núm. 2, enero-marzo, 1998, pp. 73-95.

FORTUNY y Loret de Mola, Patricia, “Lo religioso, núcleo de identidad en los conversos”, en Elio Masferrer Kan, comp., *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, Plaza y Valdez Editores- ALER, 1998, pp. 123-154.

\_\_\_\_\_, “Diversidad y especificidad de los protestantes”, en *Alteridades. Miradas antropológicas ante una realidad compleja*, año 11, núm. 22, julio-diciembre de 2001, pp. 75-92.

GARCÍA Chiang, Armando, “Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión” en, *Geo Crítica / Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de julio de 2004, vol. VIII, núm. 168, <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-168.htm>> [ISSN: 1138-9788]

GARCÍA Ugarte, Marta Eugenia, “El Estado y la Iglesia católica: balance y perspectivas de una relación” en, *Revista Mexicana de Sociología*, UNAM, año LV, núm. 2, abril-junio de 1993, pp. 225-242.

\_\_\_\_\_, “Los católicos y el presidente Calles”, en *Revista Mexicana de Sociología*, UNAM, año LVII, núm. 3, julio-septiembre 1995, pp. 131-155.

\_\_\_\_\_, “Etapas de intransigencias: disputa por el espacio social”, en Álvaro Matute comp., *Estado, Iglesia y Sociedad en México. Siglo XIX*, UNAM- Miguel Ángel Porrúa, Colección las Ciencias Sociales, 1995, pp. 399-425.

GARMA Navarro, Carlos, “Liderazgo protestante en una lucha campesina en México”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, núm. 1, vol. XLIV, enero-marzo de 1984, pp. 127-141.

\_\_\_\_\_, “Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México” en, *Cristianismo y Sociedad*, vol. XXVII/ 3, núm.101, 1989, pp. 89-101.

\_\_\_\_\_, “Pentecostalismo rural y urbano en México, diferencias y semejanzas” en, *Alteridades. Ideología, Simbolismo y Vida Urbana*, año 2, núm. 3, 1992, pp. 31-38.

\_\_\_\_\_, “La identidad social en las minorías religiosas”, en Rodolfo Casillas R. (comp.), *Problemas socioreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede México, 1993, pp. 91-105.

\_\_\_\_\_, “Percepciones de católicos y evangélicos”, en Elio Masferrer Kan, comp., *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, ALER/ Plaza y Valdes Editores, 1998, pp. 219-232.

\_\_\_\_\_, “Las posiciones de liderazgo para las mujeres en las Iglesias pentecostales y en otras minorías religiosas de México”, en *Religiones y Sociedad. Expediente Los evangélicos en México*, México, Secretaria de Gobernación- Subsecretaria de Asuntos Religiosos, año 2, núm.3, mayo-agosto de 1998, pp. 31-48.

\_\_\_\_\_, “La situación legal de las minorías religiosas en México: balance actual, problemas y conflictos”, en *Alteridades. Antropología de los movimientos religiosos*, año 9, núm. 18, julio-diciembre, 1999, pp. 135-144.

GAXIOLA, Manuel, “Inicios del pentecostalismo en México: datos para la historia”, en *Spiritus. Estudios sobre pentecostalismo*, México, año 1, núm. 3, septiembre-diciembre de 1985, pp.25-48.

GONZÁLEZ Schmal, Raúl, “Estado Laico y Libertad Religiosa”, en *Religiones y Sociedad*, año 1, núm.1, octubre-diciembre de 1997, pp. 29-42.

GUTIERREZ Z., Cristina, “Los nuevos movimientos religiosos, ¿nuevos movimientos sociales?” en, *Religiones y Sociedad. Expediente: Nuevo Milenio y Nuevas Identidades*, México, Secretaria de Gobernación/ Subsecretaria de Asuntos religiosos, año 4, núm. 8, enero-abril de 2000, pp. 75-90.

HAMUI Stton, Liz, “Los judíos en México”, conferencia impartida en el ciclo Derechos Humanos de las minorías religiosas, Centro Cultural Universitario (CUC), Cd. Universitaria, 24 septiembre 2003.

HERNÁNDEZ Madrid, Miguel J., “La conversión religiosa entre los emigrantes mexicanos a los Estados Unidos. Itinerario de un objeto de investigación”, en Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas comp., *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Secretaría de Gobernación- Facultad Latinoamericana de Ciencias Social, 1999, pp. 179-203.

LÁSCARI Ramos, Samuel, “La Iglesia pentecostal en la Ciudad de México”, en Varios, *Reseña Histórica, Visión evangélica al comienzo del siglo XXI. La gran Ciudad de México*, documento 4, México, Liga del Sembrador-Sociedad Bíblica Internacional-Visión Evangelizadora Latinoamericana, 1993, pp. 36-39.

LE GOFF, Jacques, “Las mentalidades. Una historia ambigua”, en *Hacer la historia: Objetos nuevos*, Barcelona, Laia, vol. III, 1980.

MACGREGOR Gárate, Josefina, “Anticlericalismo constitucionalista”, en Patricia, Galeana comp., *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y Desencuentros*, México, Archivo General de la Nación-Secretaría de Gobernación, 2001, pp. 163-182.

MARTÍNEZ Assad, Carlos “¿Existe diversidad religiosa en México?”, en *Revista Eslabones. Especial de Diversidad Religiosa*, México, núm. 14, julio-diciembre, 1997, 4-15pp.

MASFERRER Kan, Elio, “La antropología de las religiones en México. Problemas y perspectivas”, en *Mirada Antropológica. Dossier: Antropología y religión*, Nueva época, núm. 2, 2004, pp. 17-40.

MEYER, Jean, “Una historia política de la religión en el México contemporáneo”, en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, vol. XLII, núm.3, enero-marzo, 1993.

\_\_\_\_\_, “Religión y nacionalismo”, en *Nexos*, México, D. F., año X, vol. 10, núm. 114, junio de 1987, pp. 49-56.

MOLINARI M, Claudia, “Protestantismo y cambio religioso en la Tarahumara: apuntes para una teoría de la conversión”, en Elio Masferrer Kan, comp., *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, Plaza y Valdez Editores- ALER, 1998, pp. 191-205.

MONDRAGÓN, Carlos, “Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional”, en Roberto Blancarte (comp.), *Cultura e Identidad Nacional*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 305-342.

MONSIVÁIS, Carlos, “La intolerancia religiosa: Si no compartes mi fe, te parto la madre”, en *Memoria del Seminario Internacional sobre Tolerancia*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), 2001.

NIETO Calleja, Raúl, “La condición urbana de la clase obrera en el Distrito Federal”, en *Alteridades. Ideología, Simbolismo y Vida Urbana*, año 2, núm. 3, 1992, pp. 41-50.

ORTOLL, Servando, “Acción católica y sinarquismo, ¿dos alternativas para controlar a los disidentes”, en Carlos Martínez Assad, coord., *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana, Cuadernos de Cultura y Religión, núm. 2, 1992, pp. 133-159.

PÉDRON-COLOMBANI, Sylvie, “Pentecostalismo y transformación religiosa en Guatemala”, en Bastian coord., *La modernidad religiosa Protestantismo y Modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 175-188.

RUIZ Guerra, Rubén, “Panamericanismo y protestantismo. Una relación ambigua”, en Roberto Blancarte comp., *Cultura e Identidad Nacional*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 261-303.

\_\_\_\_\_, “Los evangélicos mexicanos y lo político”, en *Religiones y sociedad. Expediente Los evangelismos en México*, Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos, año 2, núm. 3, mayo-agosto de 1998, pp. 73-95.

\_\_\_\_\_, “Protestantismo y democracia en México. Estudio de tres casos”, en Roberto Blancarte coord., *Religión, iglesias y democracia*, México, La Jornada Ediciones-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades-UNAM, 1995, pp. 227-241.

\_\_\_\_\_, “Identidades sociales y cambio religioso en Chiapas”, en Diana Guillén (coord.), *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Colección Sociología contemporánea, 2003, pp. 129-175.

SÁNCHEZ, Carlos, “La penetración Pentecostal en México”, en *Taller de Teología*, 1979, núm.5.

SAMANDÚ, Luis, “Notas sobre vida cotidiana y demandas religiosas populares en Centroamérica”, en Rodolfo Casillas comp., *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*, México, Facultad Latinoamericana en Ciencias Sociales, Sede académica de México, 1993, pp. 9-25.

\_\_\_\_\_, “El pentecostalismo en Nicaragua y sus raíces religiosas populares”, en <http://www.dei-cr.org/EDITORIAL/REVISTAS/PASOS/17/1.html>

SEPÚLVEDA, Juan, “Un puerto para los naufragos de la modernidad. Los motivos del crecimiento del movimiento pentecostal” en, Varios autores, *Evangélicos en América latina*, Quito Ecuador, Editorial Abya Yala, Colección Iglesias, pueblos y culturas, Núm. 37-38, abril-septiembre, 1995, pp. 51-58.

SERRANO Álvarez, Pablo, “Catolicismo, religión y acción social regional. El caso del sinarquismo en el bajío mexicano (1937-1952)”, en Carlos Martínez Assad, coord., *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana, Cuadernos de Cultura y Religión, núm. 2, 1992, pp. 261-278.

SCOTT Luis, “Los evangélicos mexicanos en el siglo XX”, en *Reseña Histórica, Visión evangélica al comienzo del siglo XXI. La gran Ciudad de México*, documento 4, México, Liga del Sembrador-SBI-VELA, 1993.

STOLL, David, “¿Con que derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas? La polémica en torno al ILV”, en *América Indígena*, vol. XLIV, núm.1, México, 1984, pp. 7-24.

## **ACERVOS CONSULTADOS**

Archivo General de la Nación

Archivo Histórico de la UNAM

Archivo Metodista

Biblioteca Central, Ciudad Universitaria

Biblioteca de la Facultad Estudios Superiores, Acatlán

Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad Universitaria

Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia

Biblioteca “Guillermo Bonfil Batalla”, Instituto Nacional de Historia y Antropología

Biblioteca “Daniel Cosío Villegas”, El Colegio de México

Biblioteca “Fernando Rosenzweig”, El Colegio Mexiquense

Comunidad Teológica de México

Comité Nacional Evangélico de Defensa

Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana

Iglesia matriz de la IDRM, “La Fe en Jesucristo”

Instituto Bíblico “Ana Sanders”, las Asambleas de Dios

Sociedad Bíblica de México

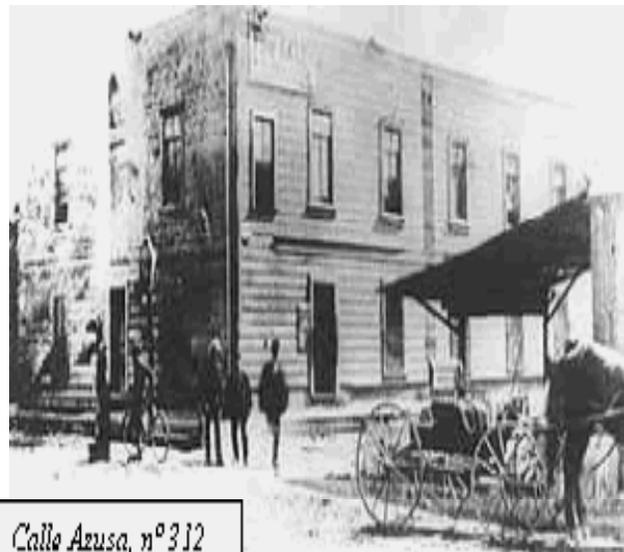
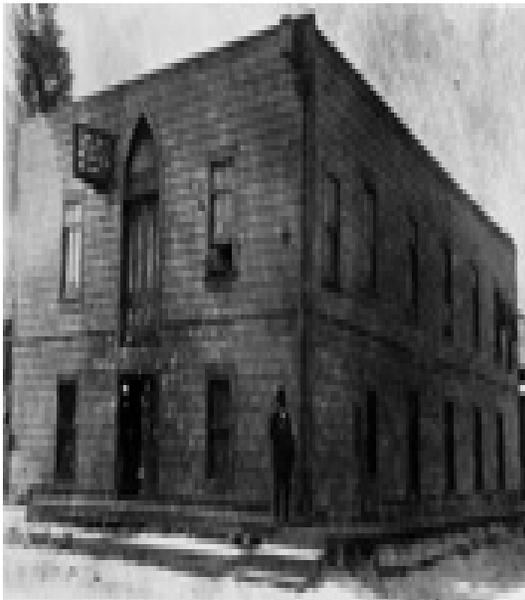
Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa

## CAPÍTULO I. INTEGRACIÓN DEL MOVIMIENTO PENTECOSTAL EN MÉXICO.



*Figura 1 y 2. William Seymour (en el centro), pionero del pentecostalismo entre latinoamericanos en EE UU y fundador de la misión de Azusa.*

Fuente: <https://www.azusastreet100.net/index.cfm>



*Figura 3 y 4. Misión pentecostal en la calle de Azusa, Los Ángeles California, 1906 (Anteriormente había sido un templo metodista).*

Fuente: <https://www.azusastreet100.net/index.cfm>



Figura 5 y 6. David Genaro Ruesga y Raquel Ávila de Ruesga, en “La Conchita”, barrio de Tepito, Ciudad de México, 1926 (izquierda). Anna Sanders, matrimonio Blaisell y matrimonio Ruesga Ávila en la misión de “La Conchita” (derecha).  
Fuente: APMG y *Boletín Dominical del templo evangélico “La Fe en Jesucristo”*.



Foto del Rev. Cesáreo Burciaga, tomada en Houston, Texas, a los 2 años de convertido, en 1920.

Figura 7 y 8 Rodolfo Orozco, director del Distrito sur de los EE UU y norte de México de la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios, y pastor en Monterrey, 1925 (izquierda). Cesáreo Burciaga, fundador de las Asambleas de Dios en Coahuila, 1921 (derecha).

Fuente: Roberto Domínguez, *Pioneros de Pentecostés en el mundo de Habla Hispana: México y Centroamérica*.



Primera misión de las Asambleas de Dios en la ciudad de México, en la Calle de la Conchita. La obra empezó en una vivienda en la calle Constanza y al crecer pasaron a este lugar.

Figura 9. Miembros iniciadores de la misión de “La Conchita”. Sentados en el centro Felicitas de Llargues (de sobrero), Anna Sanders, David Ruesga, Raquel Ávila. Puede apreciarse que la mayoría de congregantes eran mujeres y niños.

Fuente: *Boletín Dominical del templo evangélico “La Fe en Jesucristo”*.



Obreros en la Primera Convención de las  
Asambleas de Dios, en México, 1925.

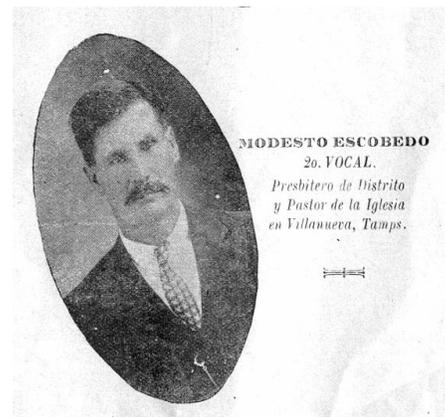
*Figura 10.* Ministros pentecostales mexicanos y norteamericanos en la misión de “La Conchita” (en el fondo se puede ver el techado de las caballerizas) en una de las reuniones celebradas en el año de 1925. De izquierda a derecha, sentados en la primera fila: Juanita Medellín, Cruz Arenas, Raquel Ávila, Anna Sanders, el matrimonio Blaisell, Henry C. Ball, Modesto Escobedo. Al parecer quien tomó la fotografía fue David Ruesga.

Fuente: *Boletín Dominical del templo evangélico “La Fe en Jesucristo”*.



*Figura 11.* Rosendo Alcázar, su hijo y David David Ruesga.

Fuente: *Boletín Dominical del templo evangélico “La Fe en Jesucristo”*.



*Figura 12.* Modesto Escobedo.  
Asambleísta en Tamaulipas.

Fuente: *Prospecto del Instituto Bíblico de las Asambleas de Dios en México*, APGM, 1928



Figura 13. Sello oficial de los asambleístas de la Ciudad de México en 1926. Se usaba cuando se aprobaba alguna resolución y quedaba asentado en un documento, en las credenciales de los predicadores, diáconos y ministros ordenados. También era usado cuando se mandaban oficios a las autoridades federales y ministeriales (izquierda).



Figura 14. Sello oficial del Instituto Bíblico de las Asambleas de Dios en México, 1928 (derecha).

Fuente: Documentos oficiales de David Ruesga, 1926 y 1929; APMG:

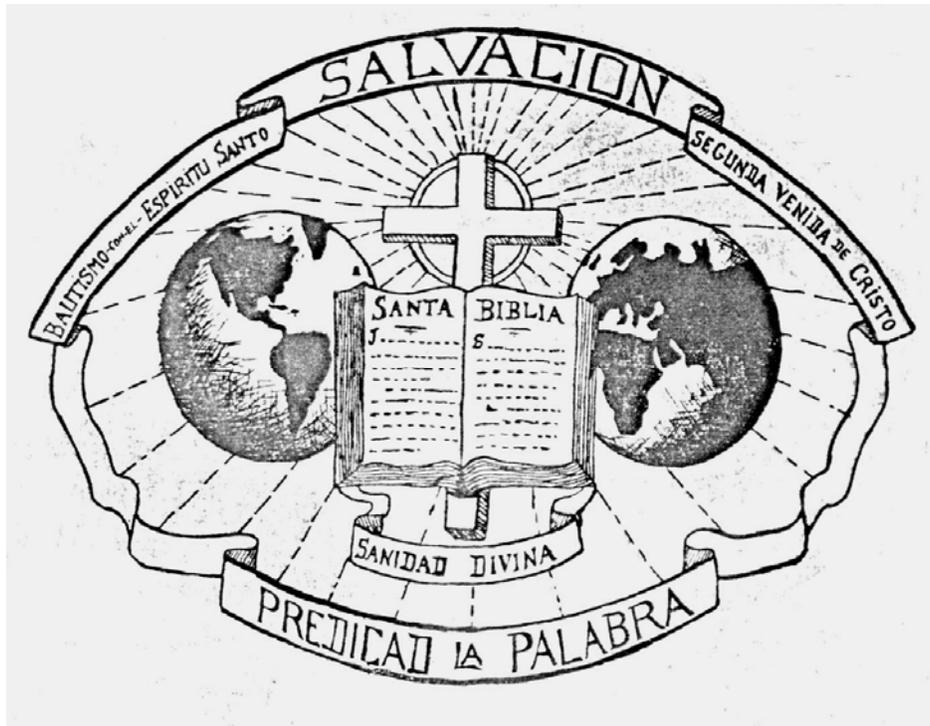


Figura 15. Logotipo oficial de la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios, sintetizando sus puntos doctrinales, 1930.

Fuente: Portada del documento *Memoria de la Primera Gran Convención de las Asambleas de Dios en la Ciudad de México, 1930*, APMG.

## CAPÍTULO II. ESENCIA Y RAZÓN DE SER DE LA FE PENTECOSTAL



*Figura 16.* Ambiente de un culto dominical en el templo de “La Fe”. Desde el púlpito David Ruesga dirige una oración, mientras que los creyentes oran con las manos extendidas al cielo; otros inclinan el rostro en señal de reverencia, y al parecer otros oran en voz alta. Se puede apreciar que algunas mujeres traen cubierta la cabeza. La fotografía es de la década de los cuarenta.

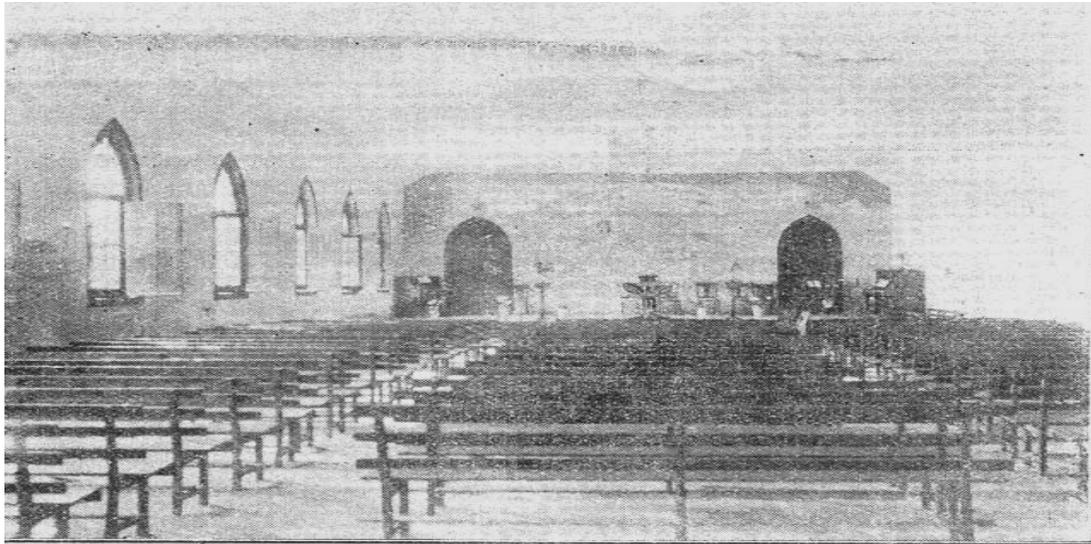
Fuente: APMG.



*Figura 17.* Las mujeres pentecostales se uniformaban en eventos especiales y cuando salían a los alrededores a realizar alguna labor (evangelismo casa por casa, visitar a enfermos, etc.), y acataban las órdenes de indumentaria emanadas por el liderazgo, con el fin de identificarse de las “mujeres que aún no conocen a Dios”.

Fuente: *Boletín Dominical del templo evangélico “La Fe en Jesucristo”*.

### CAPÍTULO III. INSTITUCIONALIZACIÓN DEL MOVIMIENTO PENTECOSTAL EN MÉXICO, 1926-1943



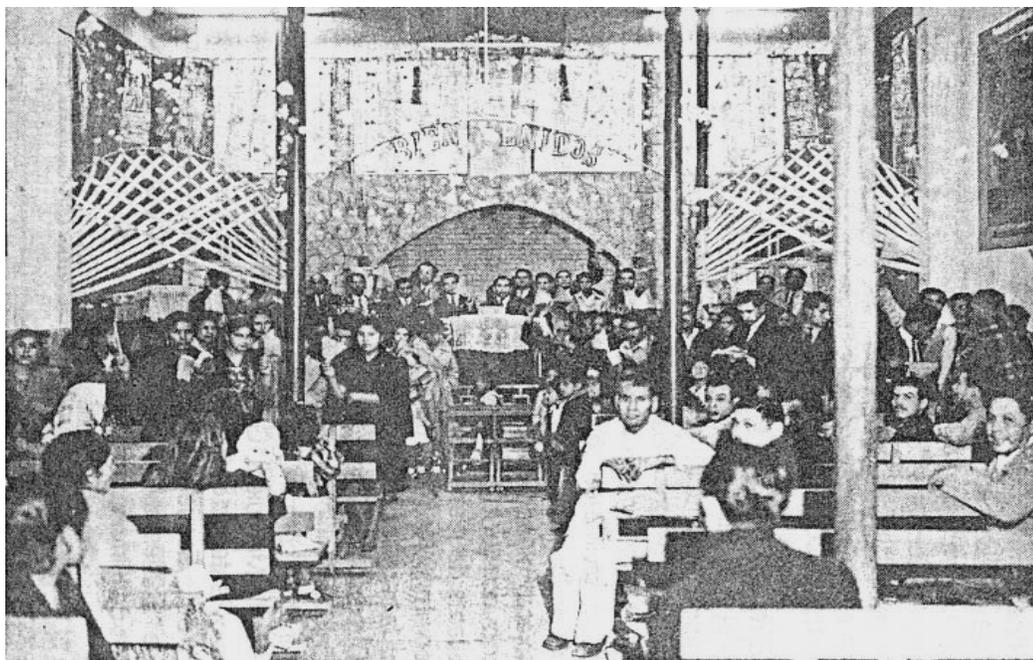
*Figura 18.* Interior del templo “La Fe”, en la Calzada de Guadalupe, sede de la Iglesia Cristiana de las Asambleas de Dios, 1927-1928.

Fuente: APMG.



*Figura 19.* Integrantes de la congregación de Azcapotzalco, quienes formarían parte de la primera generación de conversos del Templo “Bethesda”, 1932.

Fuente: *Boletín Dominical del templo evangélico “La Fe en Jesucristo”*.



*Figura 20. Interior del templo "Bethel" ubicado en la Colonia Obrera, en la Ciudad de México, 1938.*

*Fuente: Boletín Dominical del templo evangélico "La Fe en Jesucristo".*



*Figura 21. Primera generación de maestros y graduados del Instituto Bíblico, 1929. En el centro de izquierda a derecha: Maud de Thomas, George Thomas Raquel de Ruesga, David Ruesga, Ralph Williams, Jewyl G. de Williams y Anna Sanders.*

*Fuente: Panfleto Instituto Bíblico de las Asambleas de Dios en México, APM*



Figura 22. Primera generación de alumnos y maestros uniformados del Instituto Bíblico, en las afueras del templo “La Fe”.

Fuente: *Panfleto Instituto Bíblico de las Asambleas de Dios en México*, APMG

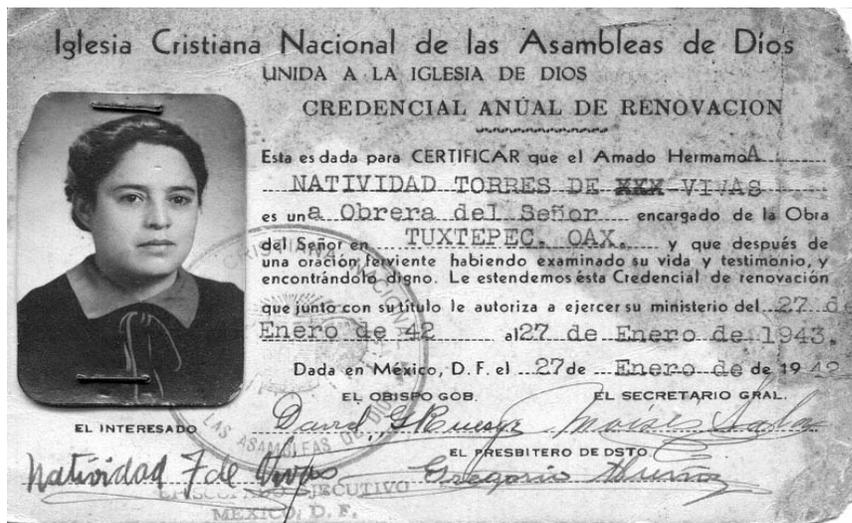


Figura 23. Credencial expedida a los ministros pentecostales de la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios, con las firmas y sello de las respectivas autoridades. Documento facilitado a la autora por Evaristo Cuauqueni.



*Figura 24.* Después de la Ruptura en dos de la Convención de las Asambleas de Dios en México, y con surgimiento de otras Iglesias pentecostales, entre 1932 y 1935 se realizó un culto de reconciliación en San Rafael Atlixco, Puebla. Aquí aparecen algunos ministros, con sus respectivas familias.

Fuente: *Boletín Dominical del templo evangélico “La Fe en Jesucristo”.*



*Figura 25.* Sello usado por la facción pentecostal liderada por David Ruesga entre 1931 y 1943 para todo escrito oficial.

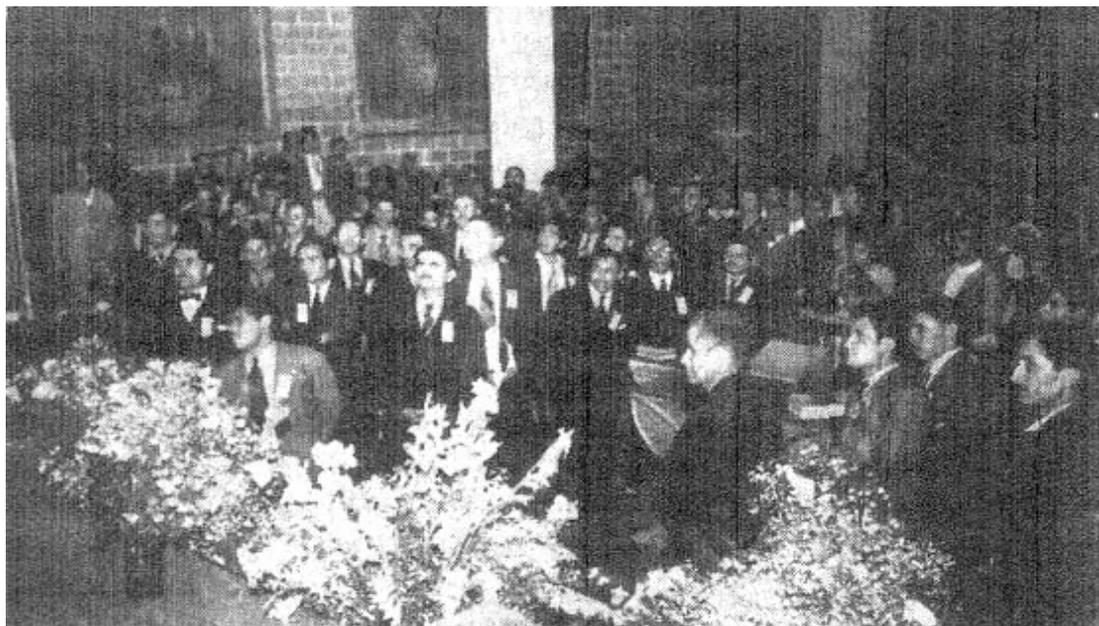
Fuente: *Documento del APMG.*



*Figura 26.* María Atkinson, fue el vínculo entre la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios con la Iglesia de Dios, Cleveland, Tennessee en 1942.

Atkinson trabajaba como predicadora y misionera temporal de dicha Iglesia en Sonora.

Fuente: *Pioneros de Pentecostés en el mundo de Habla Hispana: México y Centroamérica.*

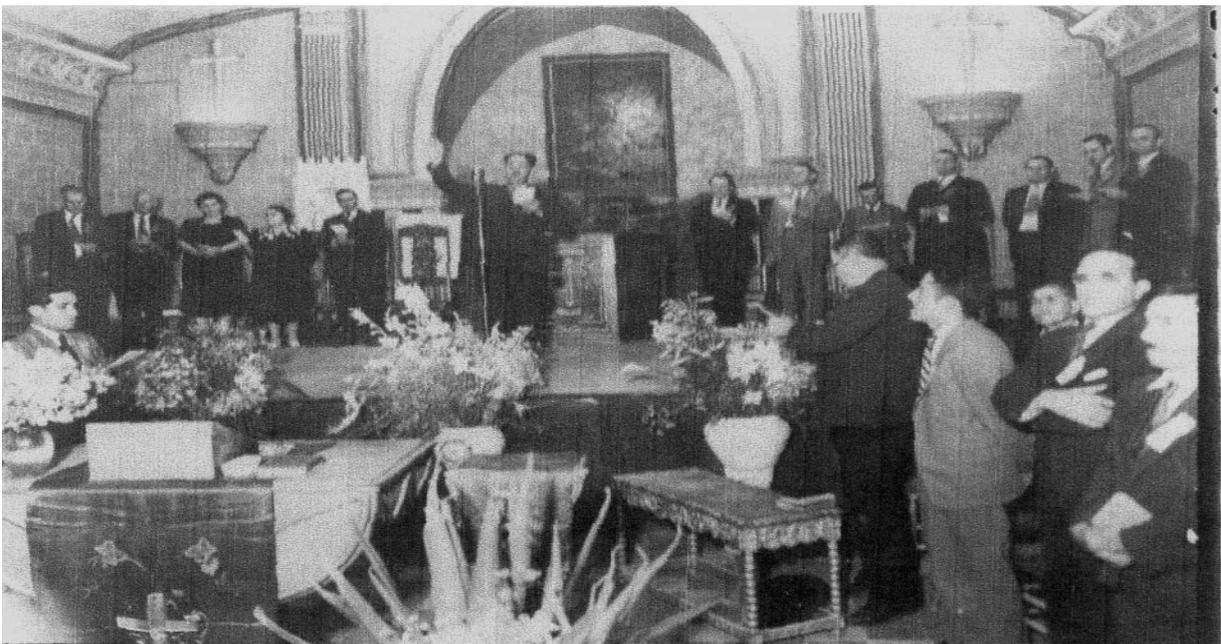


*Figura 27.* Personajes americanos y mexicanos que asistieron al Congreso Nacional Evangélico de la Iglesia de Dios, Méx., D. F., 25 de abril de 1944 en el templo de “La Fe”.

Fuente: *Boletín Dominical del templo evangélico “La Fe en Jesucristo”.*



*Figura 28.* En esto evento asistieron representantes de la Iglesia de Dios, Cleveland, Tennessee y observadores de la Iglesia Católica en México.  
Fuente: APMG.



*Figura 29.* David Ruesga dirigiendo un canto desde el púlpito en el Congreso de 1944.  
Fuente: APMG.

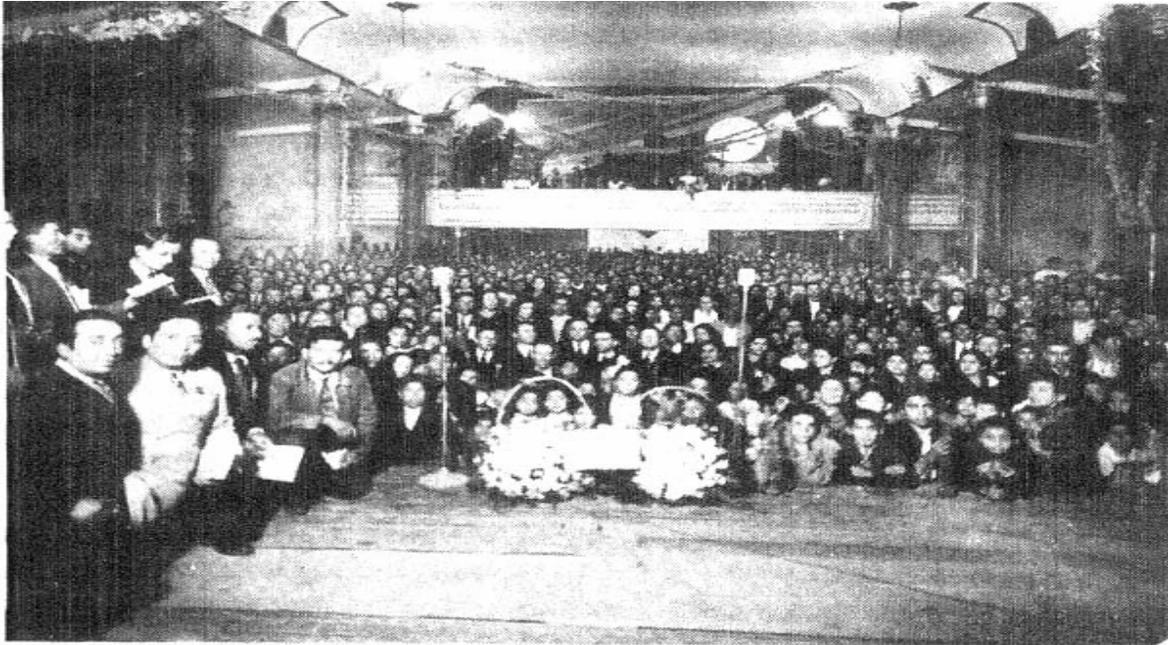


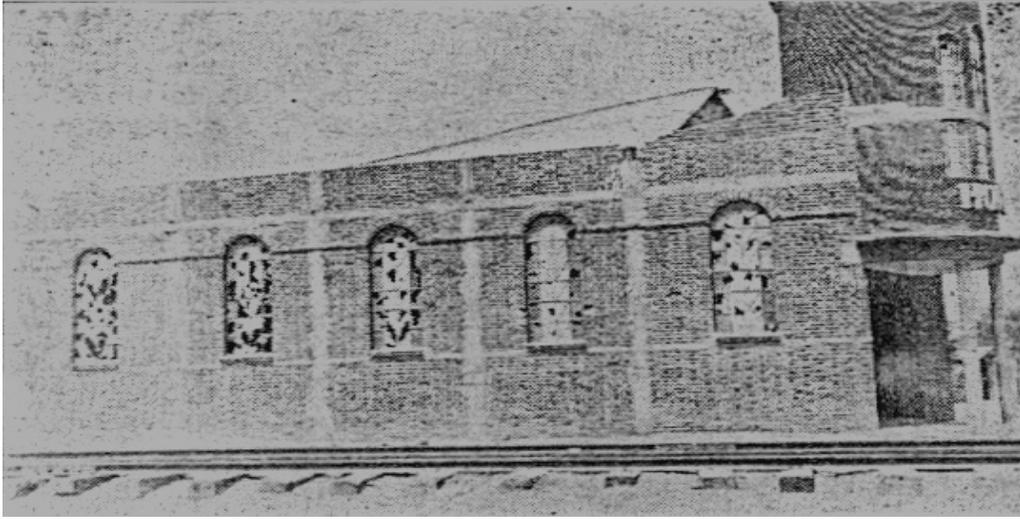
Figura 30. Aspecto del Congreso de unificación entre la Iglesia de Dios y la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios, 25 enero 1940.

Fuente: *Boletín Dominical del templo evangélico "La Fe en Jesucristo"*

#### CAPITULO IV. LA IGLESIA DE DIOS ANTE LA REALIDAD MEXICANA, 1943-1948

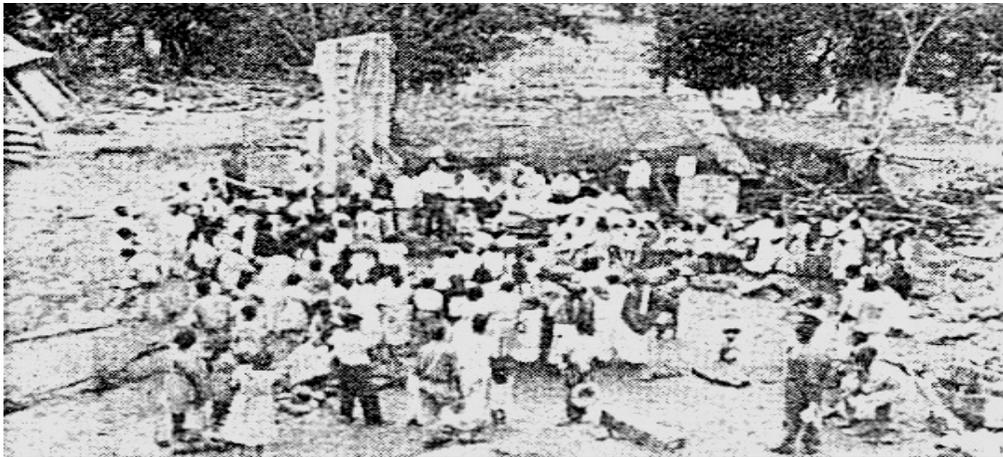


Figura 28. Mapa de México en donde se ubican los estados en los que evangélicos fueron afectados por la Cruzada en Defensa de la Fe Católica, 1944-1952.



*Figura 29.* Fachada de un templo evangélico en la Ciudad de México donde se muestran los vidrios rotos. La construcción se encuentra al lado de las vías del ferrocarril, y por su ubicación, fue fácilmente apedreada por vecinos católicos del lugar con el objetivo de dañar a los que se encontraban dentro del recinto.

Fuente: fotografía tomada por David Ruesga y publicada en la *Revista Tiempo*, 1947.



*Figura 30.* Una explosión de dinamita acaba con un templo evangélico en zona rural de Veracruz. Se puede apreciar que estaba hecho de madera y techo de palma. El atentado fue con la intención de acabar con los que se encontraban al interior. Los sobrevivientes se encuentran dispersados y aparecen en la fotografía.

Fuente: Fotografía tomada por David Ruesga y publicada en la *Revista Tiempo*, 1947.



*Figura 31.* Evangélicos afectados por las persecuciones y atentados hacia su vida y templo. Un templo más es acabado por vecinos católicos en una zona rural.

Fuente: Fotografía tomada por David Ruesga y publicada en la *Revista Tiempo*, 1947.



*Figura 32 y 33.* Evangélicos pentecostales del templo de La Gloria Veracruz atraviesan un río por causa de la persecución y destrucción de su templo por vecinos católicos del lugar. Estos sobrevivientes huyen al templo La Fe en la Ciudad de México.

Fuente: *Revista Tiempo* y APMG.

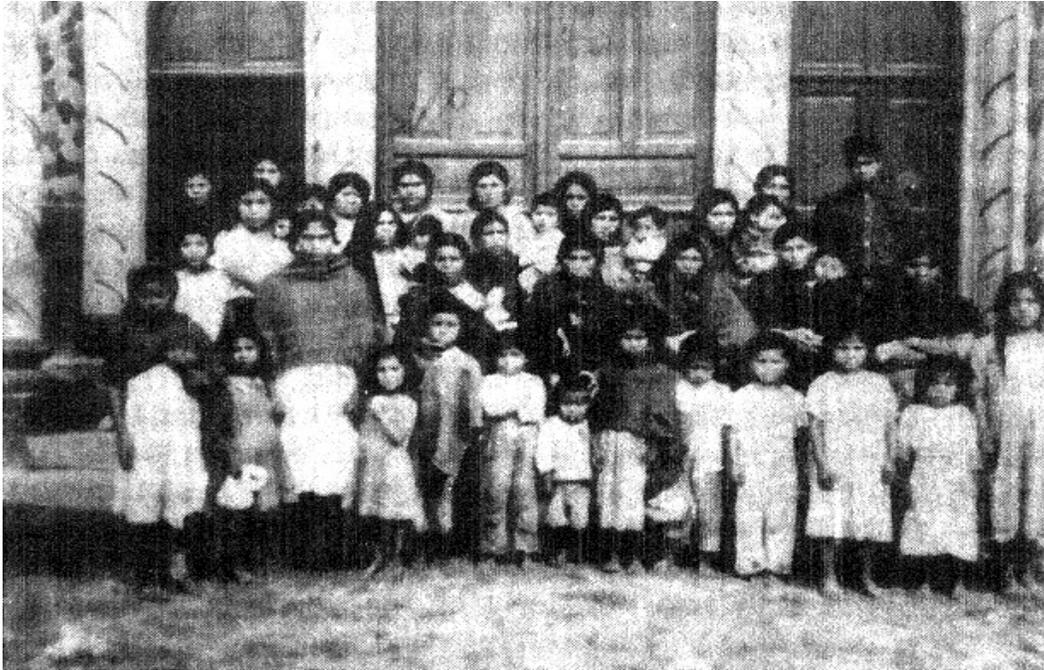


Figura 34. Evangélicos que huyeron del poblado de La Gloria, Veracruz, al templo de “La Fe” en la Ciudad de México. La mayoría de los afectados fueron mujeres y niños.  
Fuente: *Boletín Dominical del templo evangélico “La Fe en Jesucristo”*.

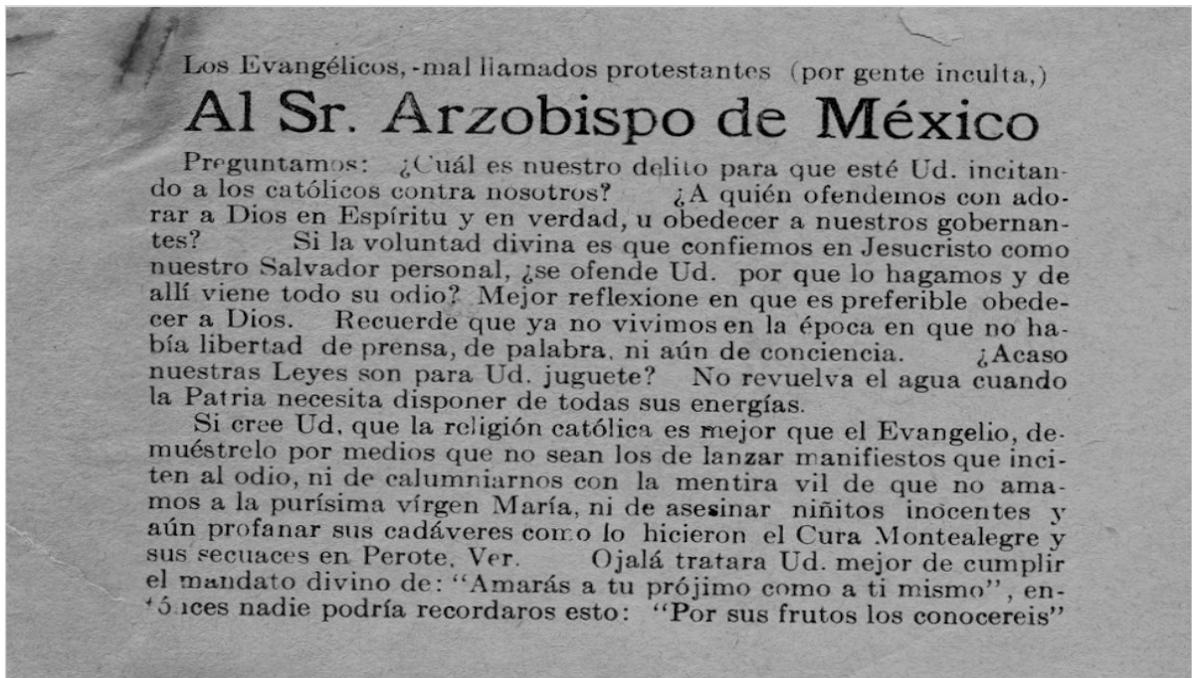


Figura 35. Hoja suelta que David Ruesga escribió para enfrentar al Arzobispo de México, Mon. Luis María Martínez y denunciar públicamente la persecución y discriminación social hacia los evangélicos mexicanos, y en especial a los miembros de la Iglesia de Dios en la República Mexicana.  
Fuente: APMG.

VOL. XX, NUM 510

PRECIOS POR  EN LA PAGINA 1

8 DE FEBRERO DE 1952

# TIEMPO

*Semanario de la Vida y la Verdad*



Foto Juan Guzmán

EL OBISPO DAVID G RUESGA, DE LOS PROTESTANTES MEXICANOS

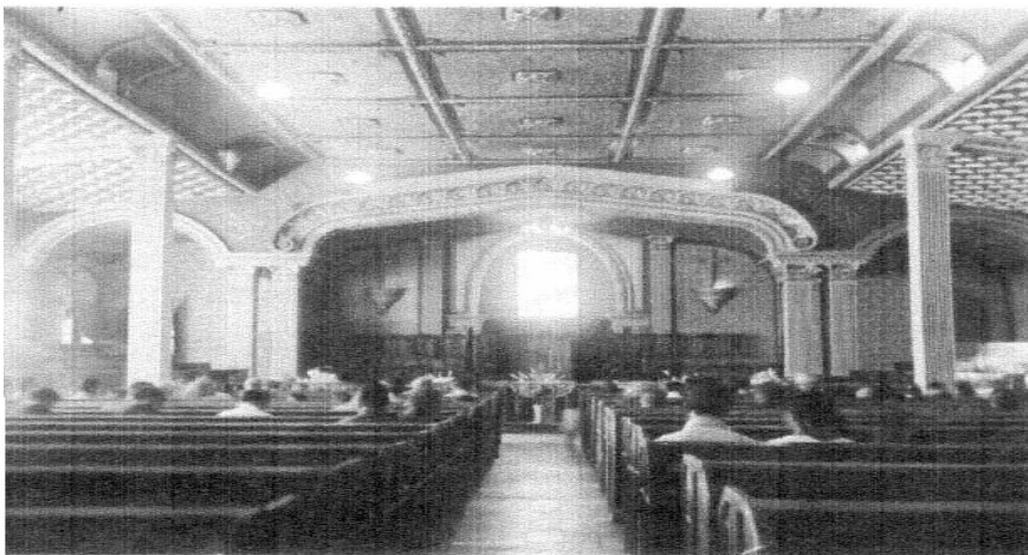
...contra el Evangelio, la iglesia católica practica el genocidio...

(Ver Religión)

REVISTA DEL PROTESTANTISMO MEX

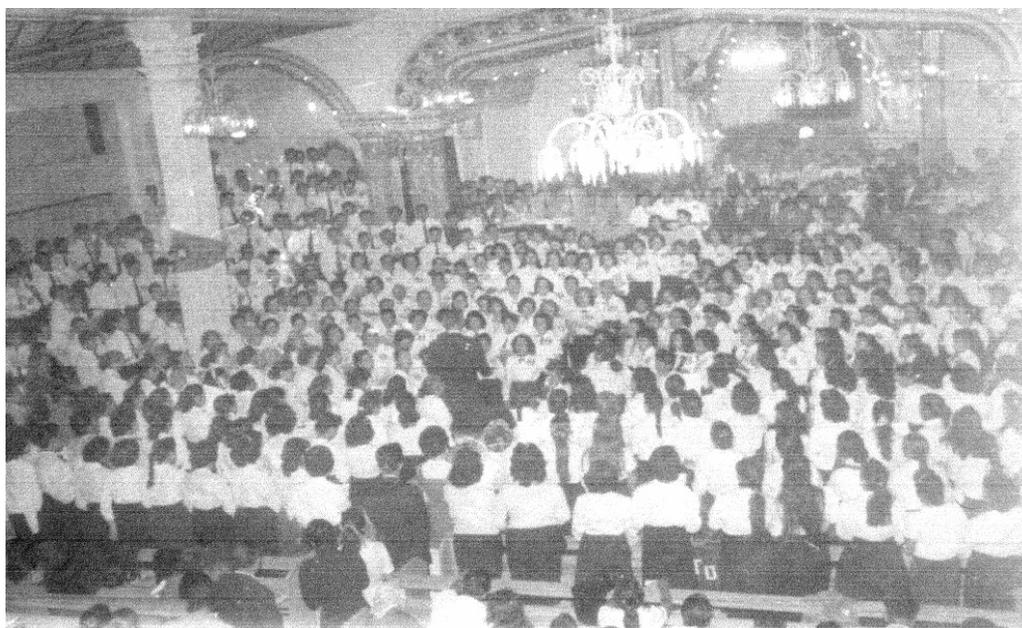
\$ 1.50

Figura 36. Portada de la *Revista Tiempo* donde se muestra a David Ruesga en el pulpito del templo de “La Fe”, y se le denomina como “Obispo de los Protestantes En México” y “Papa protestante”. Fuente: *Tiempo*, 1951.



*Figura 38.* El templo de “La Fe” había sido remodelado varias veces a causa del constante crecimiento de fieles pentecostales. Así lucía durante la década de 1930 y 1940.

Fuente: *Boletín Dominical del templo evangélico “La Fe en Jesucristo”*.



*Figura 39.* La realización cada año de la Convención Nacional Evangélica, fue uno de los eventos que permitió a la Iglesia de Dios relacionarse con otras Iglesias evangélicas. Esta foto muestra la convivencia de varios grupos corales al interior del templo “La Fe” en la década de 1940.

Fuente: APMG.