

EL PROTO-PROTESTANTISMO MEXICANO Y SU IMPOSIBLE POSIBILIDAD DE DIÁLOGO CON EL CATOLICISMO. REFLEXIÓN HISTÓRICA Y TEOLÓGICA SOBRE UN CONFLICTO RELIGIOSO Y SOCIO- CULTURAL¹

*The mexican proto-protestantism and its impossible possibility
of dialogue with catholicism. Historical and theological
reflection on a religious and socio-cultural conflict*

Daniel Chiquete²

RESUMEN

El protestantismo mexicano más antiguo no fue capaz de dialogar ni con la Iglesia católica ni con las culturas aborígenes. Las condiciones históricas en las que arribó al suelo mexicano no eran propicias para ello, como tampoco había en los primeros misioneros estadounidenses ni en sus convertidos mexicanos las disposiciones teológicas, políticas ni culturales que posibilitaran el diálogo. La intención de este artículo es realizar una breve revisión histórica del inicio del protestantismo en México y sus características principales como preludeo a la reflexión sobre las dificultades de diálogo que caracterizaron sus primeras cuatro décadas de existencia.

¹ O artigo foi recebido em 13 de junho de 2017 e aprovado em 10 de agosto de 2017 com base na avaliação dos pareceristas *ad hoc*.

² Doctor en teología. Teólogo pentecostal mexicano.

Palabras clave: Protestantismo mexicano; diálogo; Iglesia Católica; culturas aborígenes.

ABSTRACT

The oldest mexican protestantism was not able to dialogue with the Catholic Church or aboriginal cultures. The historical conditions in which it arrived at the Mexican soil were not propitious for this, nor was there in the first American missionaries or in their Mexican converts the theological, political or cultural dispositions that enabled dialogue. The intention of this article is to make a brief historical review of the beginning of Protestantism in Mexico and its main characteristics as a prelude to the reflection on the difficulties of dialogue that characterized its first four decades of existence.

Key-words: Mexican protestantism; dialogue; Catholic church; aboriginal cultures.

1 EL PROTO-PROTESTANTISMO Y LAS CIRCUNSTANCIAS GENERALES DE SU INSERCIÓN EN MÉXICO

Los primeros esfuerzos formales de sociedades misioneras en México datan de la década 1870. Dos factores coincidieron para hacer posible la llegada del protestantismo a un país recalcitrantemente católico y que durante 350 años había logrado mantener el país cerrado a cualquier expresión religiosa diferente: la cercanía con los Estados Unidos y el desarrollo de la ideología liberal, que desde la mitad del siglo XIX había empezado a tomar fuerza en la mayoría de los países americanos.

Antes de 1857, año del establecimiento de leyes liberales que promulgaron la libertad de cultos y la separación de la Iglesia y el Estado, no hubo protestantismo en México. Con la promulgación de las Leyes de Reforma, la establecida libertad religiosa acentuó la virulencia del debate entre los partidos antagónicos, el conservador y el liberal. El presidente Benito Juárez promovió la llegada de protestantes con la esperanza de que fuera un factor que coadyuvara a la ruptura de la hegemonía de la Iglesia católica, principal bastión del partido conservador. En 1876 arribó a la presidencia el general Porfirio Díaz, de la

línea liberal, quien inició un prolongado régimen dictatorial de treinta y cuatro años, conocido en la historiografía mexicana como el *Porfiriato*. Díaz pondrá orden en el país por medio del ejército y una política económica pragmática y eficaz. También promovió la industrialización del país, atrajo capitales extranjeros y promovió la inmigración. Estas condiciones estimularán la llegada de misioneros protestantes, quienes lograron un moderado crecimiento en las décadas de 1870 a 1890. Las dos denominaciones más representativas del primer protestantismo mexicano fueron las iglesias Metodista y Presbiteriana. Su obra más característica incluirá el establecimiento de escuelas primarias y secundarias, hospitales y algunas publicaciones. Para 1910, fin del *Porfiriato* e inicio de la revolución mexicana, se calcula que había en México unos 30,000 fieles protestantes y unos 100,000 simpatizantes.

Cuando el partido conservador y las fuerzas clericales del país se vieron afectados por la Constitución de 1857 promovieron una resistencia absoluta a los cambios, lo que degeneró en una sangrienta guerra de tres años, de la cual la Iglesia católica fue una activa promotora. Después la Iglesia católica colaboró la instauración de un monarca europeo, Maximiliano de Habsburgo, quien después de dos años de reinado paralelo a la presidencia republicana, fue derrotado y fusilado. Todas estas circunstancias establecieron odios profundos y políticas de notable radicalidad, las cuales son el ambiente de fondo del surgimiento del protestantismo, el cual iniciará su inserción en México precedido por varias décadas de campaña negativa en su contra y fuertemente estigmatizado como enemigo de la “mexicanidad” y aliado de la política expansiva de los Estados Unidos.

La elite liberal veía en el protestantismo valores que les interesaba impulsar en el país, como su preocupación por la alfabetización, ética laboral, religión no fanatizada, hábito del ahorro, entre otros. A su vez, el

incipiente protestantismo mexicano veía que los gobiernos liberales serían los únicos que podrían sostener las condiciones jurídicas y políticas necesarias para su asentamiento definitivo y seguro en el país. La alianza entre estos dos grupos era estratégica para lograr los objetivos comunes y los particulares de cada uno.³

Aunque el establecimiento de las leyes de Reforma inició la etapa moderna de la oposición y denigración contra el protestantismo, en realidad la historia de este rechazo había surgido desde la Conquista misma del antiguo México, la cual corrió paralela al inicio de la Reforma protestante en Alemania. Así que el desarrollo del protestantismo en Europa fue causa de que España y el Catolicismo se propusieron cerrar América a cualquier influjo de ideas protestantes. Desde el siglo XVI, pero con especial virulencia desde el XVII, las imágenes de Lutero y el protestantismo estaban presentes en la Nueva España como enemigos mortales, maléficos, causantes de todos los males que tenían a Europa en un permanente estado de descomposición.

Así que durante 350 años no hubo protestantismo en México, pero nunca faltó una virulenta discursividad católica en su contra. Respecto a Lutero y el protestantismo, afirma la historiadora mexicana Alicia Mayer: “La condena a Lutero refleja el rechazo de la alteridad temida en el mundo ibérico. Todo lo que se presentara como extraño a lo español lo era también para las colonias y, por ende, era rechazado. Las connotaciones de «hereje», «reformado», «luterano», «extranjero», «cismático», «enemigo de la religión y de la Iglesia», eran asociados con lo ajeno, lo distinto, con lo otro”.⁴ Esta misma autora consigna una casi interminable lista de atributos peyorativos con los que el catolicismo de la Nueva España injuriaba a Lutero, que

³ Jean-Pierre Bastian. *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México, FCE, El Colegio de México, 1991. p. 100.

⁴ Alicia Mayer. *Lutero en el paraíso: la nueva España en el espejo del reformador alemán*. México, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2008. p. 144.

incluye calificativos como «maldito y cismático hereje», «envilecido», «fiera bestia», «horrible y feroz monstruo», «apóstata de la fe», «borracho corrompido», «vómito del infierno», «furia de los abismos», «aborto de Lucifer»; y al protestantismo como «diabólica lepra», «mala secta», «mancha que cunde», «herética ponzoña», secta de lobos y perros rabiosos», «monstruos infernales», «sentina de Satanás», «pérfida doctrina», entre otros.

En estas condiciones, es evidente que la población mexicana, abrumadoramente católica, aún antes de la llegada de los primeros protestantes ya tenía una imagen absolutamente negativa del protestantismo y una disposición hacia un rechazo total contra él. A su vez, también los primeros protestantes que llegaron al país venían armados de una serie de imágenes mentales y disposiciones de ánimo en contra de la cultura mexicana, considerándola corrompida por más de tres siglos de influencia católica.

2 ¿QUIÉNES FUERON LOS PRIMEROS MISIONEROS PROTESTANTES EN MÉXICO Y CUÁL SU MENTALIDAD?

Las iglesias Metodista y Presbiteriana se establecieron en Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XVIII,⁵ convirtiéndose con el tiempo en dos de las organizaciones religiosas más influyentes del país. Después de un largo impasse de conflictividad nacional e institucional, estas iglesias iniciaron el siglo XIX participando del optimismo general de la nación causado por su rápido desarrollo y enriquecimiento. Hacia mediados del siglo XIX, otro avivamiento religioso de alcance nacional motivó a las iglesias a desarrollar obra misionera hacia el exterior de Estados Unidos, de manera prioritaria hacia los países americanos, casi todos en ese tiempo envueltos en sus propias convulsiones políticas y sociales. Bajo este fer-

⁵ AHLSTROM, Sydney E. *A religious history of the american people*. New Haven, London: Yale University Press, 1972. p. 575.

vor, a partir de 1810 empezaron a conformarse fuertes juntas misioneras,⁶ de cuyo trabajo surgirá el primer protestantismo mexicano. Este era un protestantismo asimilado a la mentalidad de su nación, en pleno proceso expansivo y de desarrollo económico, que se sentía capaz desafiar en cualquier ámbito a las otras potencias del mundo, y cuya política estaba basada en la ideología del Destino Manifiesto y su principal referente político, la Doctrina Monroe.

El *Destino Manifiesto*⁷ es la convicción que se fue gestando a partir de la idea calvinista de predestinación, que afirma la decisión libre de Dios de destinar a algunas personas para la salvación y a otras para la perdición. Llevado al nivel de las naciones, Dios también habría elegido a los Estados Unidos para una vocación universal de llevar el bienestar a las naciones. Esta visión marcaba mucho su voluntad misional de la vida, y el nexo directo que veían los protestantes estadounidenses entre su religión, que les afirmaba en su divino *Berufung*, y el éxito en sus empresas temporales, incluyendo las de índole religioso.⁸ De esta convicción habrán de surgir sus sentimientos de superioridad de lo anglo respecto a lo latino o español, incluyendo el ámbito de la religión y la moral. Para los protestantes estadounidenses, España encarnaba los contravalores de los valores puritanos que ellos creían representar, como pureza, templanza, sobriedad, amor al trabajo, entre otros.

Vemos pues, que previo a la llegada del protestantismo, ya había una mutua animadversión radical entre ambas expresiones cristianas. Los portadores de esta nueva religiosidad eran gente de los estratos medios bajos de la sociedad norteamericana, con una instrucción escolar también

⁶ AHLSTROM, 1972, p. 523.

⁷ Ver: MEDINA, Juan A. Ortega y. *Destino manifiesto: sus razones históricas y su raíz teológica*, México: Alianza Editorial Mexicana, Conaculta, 1972.

⁸ MARES, José Fuentes. *Génesis del expansionismo norteamericano*. 2. ed. México: El Colegio de México, 1984. p. 30.

media, con poca o ninguna formación teológica universitaria. Venían con la intención de aportar a la difusión del “verdadero” mensaje evangélico, lo que era parte de su auto-comprensión y del sentido del llamamiento divino previamente aludidos. Atribuían a la Iglesia católica la responsabilidad de la mayoría de los males que padecía la sociedad mexicana. En su predicación se confundían los principios evangélicos más tradicionales con una fuerte tendencia a impulsar el modelo norteamericano de vida y cultura como remedio a las lamentables condiciones de vida prevalecientes en México. Para estos primeros misioneros, el mensaje cristiano que portaban educaba y civilizaba, convertía a la gente en miembros útiles de la sociedad. En la visión protestante, la Iglesia católica había fracasado en su misión de convertir a los habitantes de América en verdaderos cristianos, habiéndolos sólo pasado de una idolatría (la indígena) a otra (la católica), pero sin llevarlos a una verdadera conversión a la fe bíblica. En su lectura de la historia, los protestantes creían encontrar un paralelo entre la época de la Reforma protestante europea y su propio tiempo; ahora ellos serían los grandes reformadores de México como Lutero, Calvino y Wesley lo habían sido para Europa. Eran portadores de una mentalidad de cruzada contra el mal que creían el catolicismo había causado en el país. Su lectura sociopolítica de la realidad estaba mediada por su experiencia con un capitalismo en expansión y sus señales palpables de prosperidad material para la población estadounidense, al menos para el sector de raza de piel blanca, de donde provenía la mayoría de los misioneros. Esa prosperidad era entendida como señal de la bendición de Dios, como signo de la elección divina, como premio por la apertura del pueblo estadounidense a las doctrinas protestantes, así que, desde esa lógica, creían que sería suficiente que los mexicanos también se abrieran a la aceptación de esta visión protestante del cristianismo para que Dios también los bendijera con prosperidad y grandeza, como lo hacía ya con otras naciones protestantes.

3 LA «OTREDAD» Y LA IMPOSIBLE POSIBILIDAD DE DIÁLOGO ENTRE LOS PROTO-PROTESTANTES MEXICANOS Y LOS CATÓLICOS

Ahora compartiré algunas reflexiones sobre la imposible posibilidad de que se haya generado un positivo encuentro dialógico entre estas dos versiones de lo cristiano, o al menos una convivencia menos cargada de conflictividad y rechazo mutuo, apoyándome en dos conceptos recurrentes de las ciencias sociales: *otredad* e *identidad*. El concepto de *otredad* se fue gestando hacia finales del siglo XIX en las ciencias sociales (antropología, etnología, sociología) preocupadas por entender las culturas y los procesos culturales coloniales y postcoloniales. En general, las definiciones de *otredad* apuntan a señalar lo diferente, específico, extraño o novedoso, partiendo de un prototipo de referencia: referido a lo que existía de manera diferente a la cultura occidental, considerada superior y completa. Según Flavio Iván Guglielmi, la *otredad* cultural se percibía en relación comparativa a occidente, como lo faltante para ser igual a Europa. El *otro*, entonces, era comprendido en una relación de inferioridad cultural.⁹ Para Esteban Krotz, la *otredad* a principios del siglo XX implicaba una conceptualización que “frente al Nosotros, es anterioridad, ausencia o incompletud; confusión total o parcial. En la situación de otredad más ajena al Nosotros, ésta deviene la antítesis de aquel: *desprovisión* y *desorden*”.¹⁰ La *otredad* implicaba una percepción negativa: el *otro* era el extraño, carente o amenazante. La *otredad* es tanto el descubrimiento de la presencia significativa de una alteridad, al mismo tiempo que el revestimiento o construcción de una serie de rasgos

⁹ GUGLIELMI, Flavio Iván. “Construcción de la otredad en la filosofía contemporánea: rastreo de sus orígenes en Karl Marx y Friedrich Nietzsche”. Argentina, Universidad Nacional del Nordeste, Comunicaciones Científicas y Tecnológicas 2006. p. 1.

¹⁰ KROTZ, Esteban. “Alteridad y pregunta antropológica”, México, *Alteridades*, vol. 4, núm. 8, 1994. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, p. 33.

supuestamente característicos de ese *otro* que pone en riesgo la identidad, hegemonía o auto representación.

Partiendo de estos aportes, interpreto que al arribo del protestantismo a México, la experiencia de la *otredad* estuvo marcada por una fuerte carga de negatividad. Para los católicos mexicanos, el protestantismo fue la irrupción de algo absolutamente maligno, desequilibrante e inaceptable. Para los protestantes, tanto los de origen anglosajón, como para los primeros convertidos mexicanos, el catolicismo era entendido como un proyecto fracasado y caduco que era necesario desplazar lo antes posible para poder lograr un México mejor.

El catolicismo mexicano ya desplegaba una campaña contra el protestantismo desde mucho antes de que hubiera protestantismo en México, y esto porque le era necesario un enemigo, un *otro*, que le permitiera generar sentimientos de identidad grupal, pues todo proceso de describir al diferente, al *otro*, lleva implícita la afirmación de la propia identidad,¹¹ como también lo expresa Tomás Pérez Vejo: “Todo proceso de construcción de identidad colectiva lleva implícito un proceso de invención del otro”.¹² El catolicismo virreinal construyó la imagen de Lutero y del protestantismo con los rasgos más horribles que le fue posible, “inventó” al enemigo como una forma de reforzar su propia identidad y convencer de la propia positividad. Este procedimiento fue una distanciamiento autoafirmadora, recurriendo a la estigmatización como recurso de demarcación radical, creando fronteras reales y simbólicas tendientes a preservar y reforzar las propias marcas de identidad.

¹¹ CHAVARRÍA, Francesc Tort i. “Sociopatología de la xenofobia y de los nacionalismos”, Universitat Autònoma de Barcelona, Facultat de Ciències Polítiques, Departament de Sociologia, Papers 43, 1994. p. 141.

¹² VEJO, Tomás Pérez. *España en el debate público mexicano, 1836-1867. Aportaciones para una historia de la nación*, México: El Colegio de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008. p. 10.

Según Michel de Certeau, la aversión más radical entre sistemas religiosos se da cuando estos tienen elementos comunes, lo cual de alguna manera los liga. Por ello el rechazo del catolicismo hacia el judaísmo y el islam, pues comparten raíces teológicas e históricas.¹³ En relación al protestantismo, estas raíces comunes son aún más fuertes, lo que hace al protestante un “enemigo de puertas adentro”, de mayor peligro en la lógica de los conflictos religiosos, por lo cual la virulencia contra él se vuelve aún mayor

En la lógica de la *otredad*, se descubre que el protestante mexicano desarrolló también una identidad de oposición. Desde su origen, el protestantismo se identificará como la negación del catolicismo dominante, concibiéndose como representante del progreso, la civilización, la cultura del trabajo y la libertad, en tanto que percibirá al católico mexicano como su antípoda: atado a costumbres atávicas coloniales, cerrado a la ilustración y la modernidad, con poco aprecio por el trabajo y sumergido en la idolatría, ya sea indígena o católica.

4 LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD A TRAVÉS DE LA DIFERENCIACIÓN CON EL «OTRO»

El encuentro entre los primeros protestantes mexicanos y el catolicismo se vio impedido por la lucha de ambos por gestar o preservar su identidad sociocultural y religiosa. Según la psicología, “la identidad se construye a partir de la confrontación del ideal del yo individual y del ideal social”,¹⁴ lo que involucra una toma de conciencia de las diferencias

¹³ PCERTEAU, Michel de. *El lugar del otro: Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007. p. 28.

¹⁴ FALCÓN, Mabel Inés. “Anotaciones sobre identidad y «otredad»”, *Revista Electrónica de Psicología Política*, 2008. vol. 6, Issue 16, p. 2.

y un intento específico por mantener esas diferencias, o incluso acentuarlas. Es por ello que la persona diferente, ya sea en lo fisiológico o en relación a las creencias religiosas, es percibida normalmente como extraña, ajena, pues “hace tambalear esa construcción precaria que es la identidad y, por esa razón, ese se convierte en un enemigo, un contrincante, un rival o un indeseable, según la posición en que se ubica o es ubicado”.¹⁵

Durante la época virreinal la sociedad mexicana había logrado una identidad y solidez para las cuales la religión católica había sido un baluarte fundamental. Era un mundo aparentemente cerrado sobre sí mismo, donde las influencias externas eran controladas con eficacia por las autoridades políticas y religiosas. Pero en esa apariencia monolítica había también tendencias internas que amenazaban la estabilidad y unidad, como las tensiones entre la Corona y la Iglesia, las luchas de poder entre los criollos y los españoles peninsulares, las intrigas entre las órdenes religiosas, entre otras. Equilibrar estas diferencias y seguir fomentando la idea de unidad era una constante de las políticas y los ideales de las fuerzas dirigentes del virreinato, para lo cual los mitos religiosos e históricos eran elementos poderosos de cohesión social, en tanto que las ideas exógenas eran consideradas como amenazas nefandas.

Así, el protestantismo era el *otro* que atentaba contra la identidad nacional, es decir, católica. Durante las primeras épocas virreinales el tema del protestantismo se fue gestando más como un mal a prevenir que como un proyecto de oposición real, ya que prácticamente no existió como alternativa religiosa en la Nueva España. La situación se volvió preocupante para la Iglesia católica cuando las potencias europeas identificadas con el protestantismo como Inglaterra, Prusia y Holanda hicieron manifiestas sus pretensiones sobre territorio americano, entonces fue que el catolicismo arreció en sus ataques contra el protestantismo. La

¹⁵ FALCÓN, 2008, p. 2.

figura se Lutero fue transformada de un personaje histórico en la encarnación más perversa imaginable del mal, como he referido previamente. De esta manera, según Alicia Mayer, los novohispanos reafirmaban su identidad por medio del contraste con los antivalores que creían se encarnaban en Lutero: “Cuando se le ataca a Lutero desde México, la sociedad novohispana reafirma sus valores en un proceso de búsqueda de su propia identidad y con ánimo de diferenciarse”,¹⁶ es decir, “el teólogo germano se volvió un componente denodadamente constitutivo en la cultura novohispana, en función de sentidos significativos, más que de presencia real”.¹⁷

Con el surgimiento del México independiente se produjo un resquebrajamiento del mito de la unidad nacional y se pusieron en jaque los fundamentos que la sostenían. Los emergentes proyectos de nación en pugna buscaron la manera de apropiarse de la “verdadera” identidad mexicana, empujando a los proyectos antagónicos al espacio real y al simbólico de la *otredad*. En esta pugna se creía que la verdadera identidad pasaba necesariamente por tener la “verdadera” religión de su parte. En el intento de “demostrar” la posesión de la verdadera identidad, la narración histórica fue un recurso muy socorrido, pues, como afirma Pérez Vejo: “los derrotados en un conflicto identitario no sólo pierden la guerra sino también la legitimidad del relato”.¹⁸

El proyecto conservador basaba en gran medida los argumentos de su legitimidad en torno a la defensa del catolicismo como la única y verdadera religión. El protestantismo era, pues, presentado como algo exógeno y de raíces nefastas; representaba un peligro a la integridad territorial y religiosa del país. Mientras los liberales acusaban a los con-

¹⁶ Alicia Mayer *apud* FALCÓN, 2008, p. 22.

¹⁷ Alicia Mayer *apud* FALCÓN, 2008, p. 100.

¹⁸ Vejo *apud* FALCÓN, 2008, p. 39.

servadores de querer mantener al país sometido a la caduca y retrógada España, los conservadores respondían que los liberales querían hacerlo al perverso y hereje Estados Unidos.

CONCLUSIÓN

En las páginas anteriores he intentado describir las circunstancias en que el protestantismo arribó a México hacia el año de 1870, así como algunos de los componentes de la mentalidad de sus primeros misioneros. He mostrado que la sociedad mexicana, permeada por más de 350 años de un catolicismo intransigente, combativo y en lucha contra las políticas liberales del Estado y en la búsqueda de recuperar sus privilegios perdidos, no fue receptiva a la oferta protestante. Los primeros convertidos sufrieron maltrato y persecución, haciendo que su distanciamiento hacia el catolicismo se hiciera mayor. Fueron estigmatizados como herejes y traidores a la patria. Evidentemente que en estas condiciones el diálogo entre católicos y protestantes era una imposible posibilidad. Incluso la tolerancia fue un valor ausente en ese contexto finisecular. Afortunadamente después de 150 años la tolerancia es mayor y el diálogo posible, pero los espacios y escenarios para ello casi inexistentes. A 500 años de la Reforma protestante, en México es necesario todavía promover una reforma de las mentalidades.

LAS REFERENCIAS

AHLSTROM, Sydney E. *A religious history of the american people*. New Haven, London: Yale University Press, 1972.

BASTIAN, Jean-Pierre, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México: FCE, El Colegio de México, 1991.

CERTEAU, Michel de. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires; Katz Editores, 2007.

CHAVARRÍA, Francesc Tort i. “Sociopatología de la xenofobia y de los nacionalismos”. Universitat Autònoma de Barcelona, Facultat de Ciències Polítiques, Departament de Sociologia, Papers 43, 1994.

FALCÓN, Mabel Inés. “Anotaciones sobre identidad y «otredad»”, Revista Electrónica de Psicología Política, 2008. vol. 6, Issue 16.

FUENTES, José Mares. *Génesis del expansionismo norteamericano*, México: El Colegio de México, 1984.

GUGLIELMI, Flavio Iván. “Construcción de la otredad en la filosofía contemporánea. Rastreo de sus orígenes en Karl Marx y Friedrich Nietzsche”. Argentina: Universidad Nacional del Nordeste, Comunicaciones Científicas y Tecnológicas 2006.

KROTZ, Esteban. “Alteridad y pregunta antropológica”. México: *Alteridades*, vol. 4, núm. 8, 1994, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

MAYER, Alicia. *Lutero en el paraíso: La nueva España en el espejo del reformador alemán*. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2008.

ORTEGA, Medina y; A, Juan. *Destino manifiesto: sus razones históricas y su raíz teológica*, México, Alianza Editorial Mexicana, Conaculta, 1972.

VEJO, Pérez. Tomás, *España en el debate público mexicano, 1836-1867. Aportaciones para una historia de la nación*. México: El Colegio de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.