

Alianza progresista. El compromiso entre Estado e Iglesia en Yucatán durante el Porfiriato

Franco Savarino*

La Iglesia quiere convivir con el Estado, en aquella forma particular de comunidad en que dos representaciones están cara a cara como partners¹

El catolicismo progresista

Durante los siglos XVIII y XIX la formación del sistema liberal-capitalista, regido por los principios economicistas burgueses, supuso un reto fundamental para la iglesia católica. La oposición a la jerarquía católica en cuanto depositaria única y exclusiva de la elaboración ideológica fundamental llevaba consigo el peligro de socavar las bases mismas de la unidad espiritual de Occidente, que ya habían sido minadas por la reforma protestante. El enorme aparato de la iglesia católica, institución universal, había sobrevivido a momentos muy difíciles, revelando una capacidad extraordinaria de adaptación a situaciones históricas diversísimas, a cualquier tipo de régimen político y a diferentes esquemas de organización social. El liberalismo, sin embargo, aportaba un nuevo desafío, a la vez económico, político e ideológico, sustentado en la reivindicación de los logros técnico científicos que con ímpetu iban a cambiar el modo de vida de las masas modernas. En efecto, el liberalismo se presentaba a sí mismo como la receta ideológica de la modernización, la guía para iniciar el camino del «progreso», la marcha de la humanidad hacia el paraíso material que se suponía repleto, y *summa* de los valores y aspiraciones burgueses: libertad individual, igualdad legal y abundancia de bienes económicos.

¹ Carl Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milán, 1986 (edición original en alemán, 1925; traducción mfa del italiano al español).

La Iglesia aceptó el reto. Después de la lucha en contra del liberalismo, trabajaría junto a éste y hasta con éste, pero defendiendo la propuesta de una modernización sentada en bases diferentes.

En un primer momento hubo un repliegue y una reacción defensiva de tipo conservador, un rechazo al progreso que provocó el surgimiento de corrientes liberales fuertemente anticlericales. La encíclica *Quanta cura*, del Papa Pío IX (1864), con su anexo *Syllabus errorum*, sintetizaba el clima antimodernista y antiliberal que prevalecía al interior de la jerarquía. Hacia el final del siglo XIX, sin embargo, la Iglesia invirtió la tendencia y entró en una nueva fase de expansión, sumándose a la marcha hacia la modernización y el progreso.

En América Latina, la nueva tendencia se afirmó entre 1870 y 1910. Las tres etapas más significativas de la ofensiva católica fueron: el Concilio Vaticano I (1869-1870), la publicación de la encíclica *Rerum novarum* (1891) y el Concilio Plenario de América Latina (1899).

Con la publicación de la *Rerum novarum*, en 1891, la Iglesia católica aceptó la desaparición del antiguo régimen y el proceso de cambio como irreversibles, y propuso una nueva vía, la democrática cristiana, para conseguir el progreso social, secular y religioso. En el espíritu del documento, Dios se había manifestado una vez más en la historia para obligar a su Iglesia a leer los signos de los tiempos y adaptar su magisterio a una condición histórica nueva. Era el momento de proponer al mundo moderno una alternativa espiritual y humanista para superar los excesos del materialismo y del utilitarismo que dominaban en el siglo XIX.² Se trataba entonces de exaltar los valores del espíritu por encima de los mecanismos del mercado, y de mejorar las condiciones de vida de la población afectada por la expansión del capitalismo.

Para hacer esto se necesitaba una reforma profunda en el aparato administrativo y el diseño de nuevas estrategias evangelizadoras. Las iglesias latinoamericanas se integraron más a la Iglesia universal, superaron el aislamiento y los residuos regalistas coloniales. El clero y los fieles tuvieron que ajustar su conducta y sus creencias a una ortodoxia romana más estricta, depurando el error, la inmoralidad y los residuos criptopaganos. Una nueva oleada de clérigos europeos vino a América Latina para colaborar con la reforma, y al mismo tiempo los seminarios diocesanos prepararon con más ri-

² Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, Vuelta, México, 1989, pp. 95-96.

gor a los futuros sacerdotes locales. En todas las diócesis se reformó el aparato administrativo parroquial y se iniciaron programas para evangelizar e instruir a obreros, campesinos y peones. Los misioneros penetraron en zonas aún semisalvajes o abandonadas, para llevar a los indígenas la luz de la fe y del progreso. En todo el continente se notaba una actividad frenética para catequizar, instruir y organizar a la población de todos los sectores sociales.

Para aplicar su nueva política expansionista, la Iglesia necesitaba del apoyo de los estados. Los estados latinoamericanos, imbuidos de liberalismo, se mostraron generalmente hostiles hacia la Iglesia y la cultura católica popular, reprochando a la primera el resistirse al progreso y la modernidad, y a la segunda el expresar «atraso» y «fanatismo». Sin embargo, fueron posibles numerosas convergencias, sobre todo cuando el pragmatismo positivista, hacia 1870, desplazó gradualmente al liberalismo metafísico, con lo que un anticlericalismo más moderado y evolucionista sustituyó al anticlericalismo intransigente y militante de mediados del siglo.

En México, el largo gobierno de Porfirio Díaz (1876-1910), influido por el nuevo espíritu positivista, dio inicio a una política de reconciliación con la Iglesia. El Estado porfirista, interesado principalmente en el desarrollo económico, abandonó la política de los gobiernos anteriores de enfrentamiento violento con la Iglesia, y permitió a ésta recuperarse y sumarse a la marcha para lograr la modernización de México. Para la Iglesia se inició una serie de oportunidades de trabajar al lado del Estado, con el fin de humanizar el progreso técnico económico e integrar sus esfuerzos en el común objetivo de hacer progresar a la sociedad mexicana.

En este trabajo³ analizo una de las experiencias más originales de convergencia entre Estado e Iglesia en México: la que se dio en el estado de Yucatán en la primera década del siglo xx, entre el Obispado y el gobierno progresista de Olegario Molina. Durante ese periodo, la cercanía entre los dos poderes, el religioso y el político, llegó a un grado tal que un anticlerical militante observó con amargura: «Las autoridades... hasta el último alcalde,

³ Este ensayo fue presentado como ponencia en las iv Jornadas de Etnohistoria, ENAH, México, septiembre de 1994. El trabajo se fundamenta en Franco Savarino, *Pueblos y nacionalismo. Del régimen oligárquico a la sociedad de masas en Yucatán, 1894-1925*, tesis de doctorado, UNAM, México, 1996, capítulos III.1, III.2 y III.3. Una versión del mismo aparece en «Religión y sociedad en Yucatán durante el Porfiriato (1891-1911)», en *Historia Mexicana*, volumen XLVI, número 3, enero-marzo 1997, pp. 617-651. Sobre el mismo tema, pero con enfoque y conclusiones muy diferentes de las mías, véase Hernán Menéndez, *Iglesia y poder*, CNCA, México, 1995.

hacían gala de los buenos términos en que vivían con el clero, y el clero hacía ostentación de su amistad con las autoridades... bastaba ostentar ideas anticatólicas para ser puesto en el acto fuera de la sociedad».⁴

Yucatán: alianza progresista y ofensiva católica

La intervención de la Iglesia en el campo social y político ha pasado generalmente desapercibida hasta fechas muy recientes, ya que predominaba la idea de que la jerarquía eclesiástica fue débil y, por lo tanto, incapaz de desempeñar un papel determinante en la historia peninsular. Este planteamiento, sin embargo, ha dejado sin explicación un acontecimiento de gran importancia: la persecución anticatólica de 1915 a 1918.⁵ ¿Cómo pudo desencadenarse en Yucatán una de las más sistemáticas persecuciones anti-religiosas y anticlericales que conoció el México revolucionario si la Iglesia fue verdaderamente débil y marginada? Es más, existe evidencia de que la población rural opuso una escasa resistencia a ciertas medidas como la expulsión de sacerdotes y el cierre de templos. En Yucatán no hubo «cristiada», como más tarde en el Occidente de México. ¿Cómo conciliar, entonces, la contradicción aparente entre una furibunda campaña anticlerical y una sociedad que mostraba escaso interés en defender a su Iglesia? La respuesta se puede encontrar analizando más a fondo, por un lado, la estrategia socio-política del Obispado y, por el otro, la identidad religiosa de la población yucateca.

Entre 1900 y 1914 el Obispado de Yucatán puso en obra un plan de acción múltiple, que consideraba los aspectos político, cultural, social y económico que implicaría a la Iglesia reconquistar la península yucateca. Una de las consecuencias de la realización de ese plan fue que la población rural manifestó su molestia y su rechazo hacia la jerarquía eclesiástica y toleró, por consiguiente, las persecuciones anticlericales que se desencadenaron más tarde, durante la Revolución.

El análisis del proyecto católico implica primero definir a sus protagonistas, y en particular a la iglesia católica. Esta se divide entre la institución eclesiástica y la comunidad de fieles. Por otro lado, el catolicismo, entendido como forma de religiosidad, también tiene dos vertientes distintas: la «ortodoxa», o «institucional», y la «popular».

⁴ Rodolfo Menéndez Mena, *La obra del clero y la llamada persecución religiosa en México*, Mérida, 1916, pp. 12-13.

⁵ La persecución religiosa fue iniciada por el gobernador carrancista Eleuterio Ávila en 1914 y proseguida por su sucesor, Salvador Alvarado (1915-1918). Fue sin duda la más violenta durante esta fase de la Revolución. Más tarde fue superada sólo por la persecución desencadenada por Tomás Garrido Canabal, gobernador dictador de Tabasco entre 1930 y 1934.

En el periodo que abarca el presente estudio, la institución Iglesia impulsó y coordinó la mayor parte de las actividades sociales. Se trataba de un proyecto dirigido por la jerarquía, y los laicos no participaron autónomamente, en general, en la afirmación social del catolicismo. Considerando la subdivisión de corrientes que hizo Manuel Ceballos Ramírez, se puede decir que en Yucatán prevaleció el catolicismo «liberal», un catolicismo dispuesto al compromiso con el proyecto modernizador del liberalismo y de su epígono, el positivismo.⁶ Sin embargo, para los fines de esta investigación, prefiero utilizar el término de «catolicismo progresista». Con ello quiero poner en evidencia que el nuevo proyecto católico fue esencialmente modernizador y centralizador, se relacionó íntimamente con el crecimiento del Estado moderno, y fue antagonista de los sectores sociales periféricos poco integrados en la sociedad regional.

Se puede fechar el inicio de la ofensiva católica en 1891, cuando el entonces obispo de Yucatán, Crescencio Carrillo y Ancona —único entre los 23 obispos de México tomó la difícil decisión de presentar y de publicar la encíclica *Rerum novarum*.⁷ Carrillo se había dado cuenta de que podía utilizar en contra de la facción política liberal regional la dura condena del sistema capitalista contenida en el documento, presentando al liberalismo como el responsable de la miseria y de los conflictos sociales y étnicos que habían asolado Yucatán.⁸

El Estado liberal decimonónico representaba el primer obstáculo que había que superar para establecer una sociedad íntegramente católica. Al inicio del siglo xx, las instituciones del Estado estaban todavía impregnadas de tendencias «jacobinas», es decir, intolerantes y agresivas hacia el culto

⁶ El autor subdivide las corrientes del nuevo catolicismo en «tradicionalista», «liberal», «social» y «demócrata». Cada una tuvo su momento hegemónico en México: respectivamente, de 1867 a 1892, de 1892 a 1900, de 1899 a 1909, y de 1909 a 1914. Sin embargo, la sucesión de las corrientes no fue simultánea ni uniforme en todas las diócesis del país. Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en la discordia*, El Colegio de México, México, 1991, pp. 22-49 y *passim*.

⁷ Crescencio Carrillo y Ancona, *Décima carta pastoral*, Mérida, 24 de agosto de 1891. La *Rerum novarum* había suscitado actitudes de recelo y rechazo en México debido a sus posturas radicales. Los obispos se negaron a presentar formalmente la encíclica a los feligreses, mientras que la prensa la tildaba de «socialista». Véase Manuel Ceballos Ramírez, «*Rerum novarum* en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)», en *Revista mexicana de sociología*, número 3, 1987, pp. 151-170. Cf. también Ceballos Ramírez, *El catolicismo social...*, pp. 67-71.

⁸ Más que en la cuestión obrera, el obispo pensaba en el desorden social que había causado el liberalismo «jacobino» al minar las bases cristianas de la sociedad yucateca. Para él, este desorden fue una de las causas principales del terrible conflicto étnico que se conoce como «Guerra de castas» (1847-1853). Todavía al final del siglo xix la guerra no había terminado, y la amenaza de sublevaciones e incursiones de indios mayas rebeldes pesaba como una espada de Damocles sobre la paz social en Yucatán. Para Carrillo y Ancona ésta era la verdadera «cuestión social» en la península.

religioso. Para iniciar la actividad social era necesario garantizar primero un gobierno favorable o neutral. La estrategia política de la curia fue la de mantener los vínculos con el tradicional «partido» conservador, y al mismo tiempo establecer contactos con hombres moderados del «partido» liberal, las dos facciones principales en que estaba dividida la oligarquía regional. A pesar de que esas divisiones habían perdido vigencia por efecto de la conciliación tuxtepecana, revivieron hacia finales del siglo por efecto de la ruptura de los equilibrios políticos regionales. El gobierno del estado cayó en manos de una facción que se autocalificó como «liberal» y «jacobina» de 1894 a 1897, y de una «conservadora» (en realidad también liberal) de 1898 a 1901.⁹ Esta alternancia fue interrumpida luego por el surgimiento de un grupo positivista —que reflejaba el contemporáneo éxito del grupo «científico» nacional en contra de militares y jacobinos— que se expresó en la elección de Olegario Molina como gobernador, dándose inicio a un largo gobierno «científico», pragmático y moderado, que concluiría a la caída del porfiriato.¹⁰

El nuevo obispo de Yucatán, el joven Martín Tritshler y Córdova, apoyó decididamente el proyecto de Olegario Molina, y desde 1902 la Iglesia se convirtió en un fiel aliado del Estado.¹¹ Para la Iglesia, Olegario Molina y la nueva camarilla liberal moderada y positivista eran, en efecto, la mejor solución para acabar con la posibilidad de un regreso al poder de la facción anticlerical.¹² Los nuevos gobernantes, seguidores de un positivismo tardío

⁹ El gobierno «jacobino» fue el de Carlos Peón Machado, un poderoso hacendado, líder de la facción liberal en Yucatán. El gobierno «conservador» fue el del general Francisco Cantón, valeroso combatiente al lado de Maximiliano y luego héroe de la lucha contra los indios rebeldes del oriente del estado. La oligarquía regional estaba fragmentada en grupos que se adherían a una u otra de las dos tendencias. Las diferencias entre «liberales» y «conservadores» eran mínimas; sin embargo, los «liberales» estaban más dispuestos a cortar los lazos con algunas tradiciones regionales y miraban hacia el modelo de Estados Unidos, mientras que los «conservadores» querían que la modernización avanzara sin contradecir el desarrollo histórico de la sociedad yucateca. Sobre la experiencia liberal, véase Hernán Menéndez, «La agonía del proyecto liberal yucateco», *Unicornio*, número 26, 22 de septiembre de 1991, pp. 3-8.

¹⁰ El grupo molinista se había formado a fines del siglo XIX como coalición de grupos oligárquicos modernizadores influidos por el positivismo y como una tercera vía entre los grupos «liberales» y los grupos «conservadores» tradicionales.

¹¹ Sobre la vida de Martín Tritshler véase Ignacio Rubio Mañé, «El Excmo. Sr. Dr. Martín Tritshler y Córdova, Primer Arzobispo de Yucatán», México, sobretiro de *Abside*, 1941.

¹² Los contactos con la familia Molina se habían establecido desde hacía muchos años. De los nueve hermanos de Olegario, dos eran curas, uno jesuita y otro seglar, tesorero de la Secretaría del Obispado y luego representante del Obispado en Roma; otro hermano era profesor en el Colegio de San Ildefonso, el seminario diocesano. Menéndez sostiene incluso que Olegario Molina debía su ascenso económico a la iglesia católica: Hernán Menéndez, «La alianza clero-Molina», *Unicornio*, número 133, 10 de octubre de 1993, pp. 3-7. Otro dato muy significativo para determinar la proximidad de Molina a la Iglesia es que éste se afilió a la mayor cofradía de Yucatán, la «Venerable Cofradía de Esclavos del SS. Sacramento», la cual se encargaba de difundir el culto eucarístico y las prácticas piadosas.

muy pragmático, estaban decididos a modernizar el estado y a superar el atraso económico y social que obstaculizaba el progreso material, dejando atrás las viejas riñas ideológicas. Se trataba de resolver concretamente los problemas de la salud, el analfabetismo y el aislamiento cultural y geográfico en que quedaba atrapada gran parte de la población rural.¹³

Yucatán era entonces una de las regiones menos modernizadas del país, si exceptuamos la zona henequenera, en el noroeste. Los indios rebeldes del oriente fueron sometidos apenas en 1901, y gran parte del sur y del este del estado era una zona de frontera poblada por comunidades mayas semi independientes, al margen de vastos despoblados. El Estado moderno no se había extendido todavía a esas zonas marginales, y tenía dificultad para imponerse inclusive en las zonas más «civilizadas», en donde sobrevivía casi intacta la sociedad indígena tradicional. El propósito de los nuevos empresarios, intelectuales y políticos progresistas era extender la «civilización» y la nación a donde no habían llegado, y hacer del campesino indígena un ciudadano moderno.

La Iglesia, por su parte, reconocía la urgencia de intervenir en un medio social móvil e inseguro, afectado por las transformaciones que acercaba el proceso de modernización, o hundido en la «ignorancia religiosa», es decir, en formas de religiosidad no ortodoxas. Había que establecer un control más firme sobre la vida religiosa de los yucatecos. En caso contrario, las ideologías anarcosocialistas o las sectas protestantes hubieran tomado el campo, y sectores importantes de la población se hubieran alejado más del catolicismo.¹⁴

Estado e Iglesia establecieron entonces una alianza progresista para modernizar, aculturar y «civilizar» la sociedad de Yucatán, y para impedir la llegada de las ideologías subversivas.¹⁵ El Estado dejó operar a la Iglesia

¹³ En 1900 el estado de salud de la población era precario: frente a una tasa de natalidad de 5.14 por ciento anual, había un índice de mortalidad de 5.33 por ciento; el índice de mortalidad era uno de los más altos de toda América Latina. En el mismo año, 69.1 por ciento de la población hablaba maya, y 77.2 por ciento era analfabeta.

¹⁴ La preocupación por la penetración del socialismo era compartida por el clero y por la élite regional. El problema fue planteado en una conferencia sobre la educación del indio, en 1910: «Si no se le convence de que las desigualdades que encuentre en la sociedad son indispensables a la existencia de ésta... Si al indio no se le educa cristianamente, sembraremos en Yucatán la pernicioso semilla del socialismo [y el indígena maya] encontrará justa y excelente la opinión de Marx», *Trabajos de la Liga de Acción Social para el establecimiento de las escuelas rurales en Yucatán*, Mérida, Empresa Editora Yucateca, S. A., 1913, pp. 67-69. Cf. también una carta del Arzobispo: «...El socialismo que... se muestra ya vigoroso, pocos obstáculos deberá vencer para llegar hasta los indios de campo, produciendo una crisis formidable, cuyos resultados no es fácil prever, pero que sin duda será tanto más desastrosa, cuanto más debilitados estén en ellos la fe y la moral cristianas.», *Boletín eclesiástico del Arzobispado de Yucatán (BEAY)*, 8 de julio de 1913, p. 172.

¹⁵ Con el término «alianza» entiendo un pacto informal y una convergencia de intereses, más que un acuerdo explícito formalizado. La Iglesia y el Estado tenían proyectos que en gran medida coincidían, sobre todo en el objetivo común de crear una sociedad más próspera, homogénea, justa

sin trabas para que ésta contribuyera a la obra educativa modernizadora. La Iglesia se encargaría de crear una base cultural común, cristiana, como punto de partida para que los estratos rurales asimilaran sucesivamente el lenguaje de la modernidad y fueran incorporados a la nación mexicana moderna.¹⁶

En las intenciones del Estado, la modernización cultural y psicológica promovida por la Iglesia actuaría en el sentido de completar el proceso de «desencantamiento del mundo», obligando a los campesinos indígenas a desacralizar y a secularizar su cosmovisión y sus modos de vida.¹⁷ En pocas palabras, la acción educativa de la Iglesia, causante de una metamorfosis «weberiana», predispuso y favoreció la transmisión de las sociabilidades modernas a sectores sociales cuya modernización hubiera requerido, de otra forma, esfuerzos imposibles de sostener por parte del Estado.

Martín Tritshler y Córdoba: un obispo progresista

Para delimitar el vasto campo de estudios que abre este planteamiento, me referiré ahora a la acción de la Iglesia en las zonas rurales. Quedará por lo tanto excluido el ambiente urbano y la acción propiamente política de la Iglesia. Ésta se considera, en este estudio, simplemente como la institución organizadora del culto religioso.

Al iniciar el siglo xx, para la iglesia católica el panorama era desconsolador. Un escaso número de sacerdotes, poco instruidos y motivados, administraba un aparato organizador pobre y desgastado.¹⁸ Los fieles católicos

y moderna, impulsando el cambio desde arriba. La convergencia se daba en múltiples aspectos, uno de los cuales era la moralidad. Los intelectuales y políticos positivistas —inclusive los anticlericales— estaban convencidos de que la base de toda moral era la enseñanza cristiana. Ésta favorecería una conducta honesta, sobria, laboriosa y respetuosa del orden social. A partir sobre todo del concepto de la santidad del trabajo sería posible desarrollar una actitud más moderna entre los trabajadores, acabando con los «vicios» del ocio, la pereza, el juego y el alcohol.

¹⁶ Yucatán, con su numerosa población maya, sólo en parte aculturada, se parecía a las zonas de frontera de América Latina, como la Amazonia o la Patagonia, a las cuales los Estados liberales dejaban penetrar las órdenes religiosas misioneras para «aplanar el terreno» y favorecer la sucesiva incorporación de los indios aculturados a las sociedades modernas. En Yucatán, el objetivo más urgente era acelerar la extracción de la mano de obra de las comunidades aprisionadas en las subculturas indomestizas tradicionales, propiciando la difusión de actitudes modernas e industriales frente a la vida y al trabajo.

¹⁷ Sobre el racionalismo de la iglesia católica y sus efectos desacralizadores, véase Schmitt, *op.cit.*, pp. 42-43.

¹⁸ En 1900 en la diócesis de Yucatán se contaban apenas 76 sacerdotes, uno por cada 4 mil 74 habitantes. En 1910 el censo registró 104 sacerdotes, uno por cada 3 mil 265 habitantes, que disminuyeron a 98 en 1914, uno por cada 3 mil 465. La mitad de los sacerdotes que trabajaban en Yucatán eran españoles. Francisco Cantón Rosado, *Historia de la Iglesia en Yucatán*, Mérida, Compañía Tipográfica Yucateca, 1943, p. 98; Censos de 1900 y 1910.

estaban abandonados a sí mismos desde hacía varias décadas, y mostraban una escasa propensión a practicar el culto religioso en las vías institucionales y ortodoxas organizadas por la Iglesia.¹⁹ En una visita realizada al oriente del estado en 1889, el cura Mauricio Zavala dio la siguiente descripción de la vida religiosa: «...se tienen por cristianos católicos, mandan sus hijos a la doctrina, tienen a bien que frecuenten el templo; pero los adultos de ambos sexos son generalmente indiferentes, no guardan los preceptos de la Iglesia y han abandonado todos los sacramentos, menos el bautismo».²⁰

Esta situación se debía, como indicó Nancy Farris, a las deficiencias en el proceso de evangelización colonial.²¹

La Iglesia padeció, desde el siglo xvi, la escasez de sacerdotes, el ausentismo de éstos y la tendencia a la autogestión de lo sagrado por parte de las comunidades indígenas. Las reformas liberales, y sobre todo la Guerra de Castas, a mediados del siglo xix, dieron un golpe mortal a una institución intrínsecamente débil desde su inicio. Durante la guerra (1847-1853), las comunidades mayas, sobre todo en las zonas orientales y meridionales, fueron abandonadas a su suerte. Los templos y los bienes diocesanos quedaron gravemente dañados, y muchos sacerdotes murieron.²² La iglesia católica brillaba por su ausencia más que por su presencia en amplios sectores de esta región; al iniciar el siglo xx, tenía que iniciar una verdadera reconquista espiritual. En cierto sentido, había que cumplir con el mandato apostólico que los frailes y los seglares del periodo colonial habían dejado sin terminar.

El 11 de noviembre de 1900, Martín Tritshler y Córdova fue consagrado obispo de Yucatán. Su intención era emprender inmediatamente una vigorosa reforma, para que fuera posible propagar el catolicismo en el espíritu de la *Rerum novarum*. El primer paso era investigar sobre el estado de la diócesis. A partir de 1901, el obispo emprendió una serie de viajes para visitar

¹⁹ La difusión popular de un espíritu religioso reacio al control institucionalizado de la Iglesia y esencialmente «laico» ha sido señalada en dos estudios recientes: Martha Eugenia García Ugarte, «Las posiciones políticas de la jerarquía católica, efectos de la cultura religiosa mexicana», y Roberto Blancarte, «Modernidad, secularización y religión en el México contemporáneo», ambos en Carlos Martínez Assad (coordinador), *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1992, pp. 61-115 y 161-179.

²⁰ «Informe sobre el curato de Progreso», en *La Razón Católica*, 18 de diciembre de 1889.

²¹ «[...] los frailes carecían de los recursos humanos necesarios para instaurar algo más que una obediencia formal a las normas que introdujeron [...] y más tarde] la gran mayoría del clero secular había llegado a ver las parroquias como una sinecura lucrativa pero fastidiosa, que se dejaba en mano de los maestros cantores...», Nancy Farris, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 154-159 y 510-523.

²² El número de templos en Yucatán en 1900 era de 160: la catedral, 48 iglesias parroquiales y otras 111 iglesias. Además había 94 capillas y 236 oratorios, en su mayoría en las fincas rurales.

todas las parroquias diocesanas. En esos viajes observó cómo, en todo el territorio diocesano, la Iglesia era débil e ineficaz para controlar el culto religioso, con excepción de las zonas alrededor del eje Mérida-Izamal. En el resto de Yucatán la población rural practicaba una forma de religiosidad popular nominalmente católica, pero en realidad semipagana, estructurada alrededor del culto a los santos patronos.²³ El monopolio religioso de la Iglesia estaba, además, amenazado por la penetración incipiente de sectas protestantes provenientes de Estados Unidos, favorecidas por los sectores anticlericales de la oligarquía regional. Parte de la clase dominante era en efecto poco católica y se hallaba aún influida por el liberalismo metafísico, el espiritismo y la masonería. En fin, en los sectores obreros de Progreso y Mérida había aparecido una amenaza inquietante: el anarcosindicalismo.

Para hacer frente a esos desafíos, el obispo de Yucatán elaboró un programa que se puede resumir en los siguientes puntos: ampliar la base económica diocesana; mejorar y potenciar la infraestructura local —templos, casas curales y demás—; fomentar la educación católica; aumentar el número, la preparación y la disciplina de los sacerdotes; fortalecer y controlar las prácticas religiosas populares; crear una red de comunicación y propaganda por medio de la prensa y de la actividad editorial; reorganizar, centralizar y volver más eficiente la estructura de las parroquias; renovar y crear asociaciones católicas de trabajadores y ofrecer espacios de socialización para las clases medias y altas; establecer una relación no conflictiva con el poder político; e iniciar gestiones para elevar la Diócesis de Yucatán al rango de arzobispado.²⁴

El problema de las parroquias rurales

Del programa anterior, analizaré la campaña para llevar al campo la nueva organización religiosa, examinando por separado las haciendas y los pueblos (y otros poblados).

²³ El concepto de «catolicismo popular» como subcultura religiosa distinta no encuentra la aprobación unánime de los especialistas. John Lynch, por ejemplo, señala que la variante «popular» generalmente no inventó formas de culto heterodoxas y verdaderamente «herejes». Sin embargo, resulta difícil a menudo hacer una distinción entre elementos «ortodoxos» y «heterodoxos» en las prácticas y creencias que por largo tiempo se han etiquetado ambiguamente como «sincretismo». John Lynch, «La iglesia católica, 1830-1930», en *Historia de América Latina*, Cambridge University Press-Crítica, Barcelona, 1991, volumen VIII, pp. 87-88.

²⁴ Estos puntos han sido extraídos de fuentes varias y, sobre todo del *Boletín eclesiástico del Obispado de Yucatán*, que en 1907 se convirtió en *Boletín del Arzobispado*.

En 1900 existían en Yucatán 158 pueblos y un millar de ranchos y haciendas²⁵ —en estas últimas se concentraba gran parte de la población del estado—. ²⁶ Para llevar adelante el programa de crecimiento, la Iglesia tenía que diferenciar las estrategias de acción según las características específicas de cada núcleo poblacional. Sus unidades básicas de la acción eran las 55 parroquias en que estaba dividida la Diócesis de Yucatán.²⁷ El vasto territorio diocesano, que contaba con 300 mil habitantes, estaba atendido por 76 sacerdotes, en su mayoría concentrados en la capital.

Las parroquias presentaban problemas y carencias muy graves. Falta-ban edificios para el culto y casas curales. Muchos templos estaban en tal mal estado que amenazaban con caerse. El número de los ministros de culto era insuficiente y, más grave aún, la costumbre de residir fuera de la parroquia redundaba en un ausentismo general de los párrocos. En el mejor de los casos, éstos supervisaban laxamente un culto «administrativo», limitando su obra al mantenimiento de los sacramentos y fiestas de precepto. La cultura de estos sacerdotes no era muy elevada, como evidencian sus cartas, enviadas a la Secretaría Diocesana. Además, la ignorancia del idioma maya, hablado por dos terceras partes de la población en 1900, dificultaba el contacto con los fieles.²⁸

Las parroquias que incluían parte de la zona fronteriza con el despoblado oriental mantenían un carácter parecido al de las fronteras de la evangelización colonial, con una franja de asentamientos que casi nunca se visitaban. Las haciendas presentaban problemas especiales ya que, siendo propiedad de particulares, había que pedir permiso para administrar el culto en ellas.

El número de sacerdotes fue aumentando durante la década de 1900 a 1910, hasta alcanzar la cifra de 104; muchos de ellos procedían de España.²⁹

²⁵ En el censo de 1900 la mayoría de las haciendas fueron registradas como «fincas rurales». En 1910 fueron censados 168 pueblos, mil 172 haciendas y 610 ranchos.

²⁶ En 1900 se calcularon 80 mil 311 peones, esto es, 25.9 por ciento de la población total y 72.2 por ciento de la población activa. Calculando las familias, más de la mitad de la población total residía en haciendas. El porcentaje era aún mayor en la zona henequenera. El número de los peones disminuyó a 49 mil 244 en 1910.

²⁷ Hace falta un catálogo completo de las parroquias, ya que éstas, a veces, eran suprimidas, fusionadas o reactivadas. El número de parroquias varía durante el porfiriato de 66 a 50 en 1904 a 55 entre 1910 y 1913. Otra dificultad es la falta de mapas con límites entre parroquias, ya que para la Iglesia no es el territorio el que se divide en unidades administrativas, sino los asentamientos en que se reparte la feligresía.

²⁸ Según el cálculo de la Secretaría Diocesana, en 1900 los sacerdotes que hablaban maya eran 58 (de un total de 76); en 1913, los sacerdotes bilingües habían disminuido a 41 (de un total de 98).

²⁹ Los sacerdotes españoles habían sido invitados por el obispo Martín Tritshler para aumentar el escaso personal que había en la diócesis. Su número puede calcularse entre 40 y 50, la mitad del total hacia 1910. Los españoles desarrollaron una excelente labor como organizadores del

En noviembre de 1903 regresaron los jesuitas, ausentes desde 1767; llegaron, además, sacerdotes misioneros de San Vicente de Paul y del Corazón de María, los cuales eran enviados a zonas «críticas», como «fuerza de choque» para revitalizar las prácticas religiosas. Con la ayuda de Audomaro Molina, hermano del gobernador, llegaron las religiosas de Jesús María, las cuales se dedicaron a la enseñanza.³⁰

Para mejorar la administración parroquial se obligó a los párrocos a ordenar los archivos, a mantener correspondencia constante con Mérida y a remitir a la Secretaría informes sobre la situación religiosa de la parroquia (a partir de 1909, esos informes se volvieron anuales y obligatorios). En 1907 fue fundada una casa de ejercicios espirituales en Mérida, en donde fueron entrenados e instruidos, por turno, todos los sacerdotes de la diócesis.

Las iglesias y otras construcciones fueron también fortalecidas. A partir de 1900 la obra de construcción, reconstrucción o restauración de templos fue frenética.³¹ Muchos templos fueron decorados por artistas italianos, y para 1910 un gran número de iglesias ya contaba con iluminación eléctrica. Los instrumentos de culto empezaron a ser fabricados a escala masiva en talleres artesanales coordinados por la «Obra de los Tabernáculos», a partir de 1905.

La educación popular, elemento clave del pacto progresista con el Estado, había empezado a crecer antes. En 1887, en una carta pastoral, el obispo Carrillo y Ancona había solicitado a los curas fundar escuelas parroquiales:

Hoy más que antes, son necesarias, indispensables, las escuelas parroquiales, y por lo tanto [...] ordenamos y mandamos que quedando aprobadas [...] todas las escuelas que los más beneméritos señores curas de nuestra Diócesis han fundado en sus respectivas parroquias, todos los demás señores Curas que hasta hoy no las han fundado, hagan [...] cuantos esfuerzos estén a su alcance para establecerlas en las cabeceras y en los principales puntos de su curato....³²

culto y como agentes políticos en zonas de fricción con grupos hostiles a la Iglesia. Sin embargo, por su espíritu intransigente y por su escaso conocimiento del medio cultural, desataron enemistades y hostilidad en la población de los pueblos y aún entre el mismo clero yucateco. Cf. Ignacio Rubio Mañé, *op. cit.*, p. 44.

³⁰ *Ibidem*, p. 42.

³¹ «Difícilmente se hallará una iglesia en Yucatán que no haya experimentado durante el gobierno del señor Tritshler alguna obra de reparación o embellecimiento», Rubio Mañé, *op. cit.*, p. 57.

³² Crescencio Carrillo y Ancona, *Carta pastoral* del 1 de agosto de 1887, citada en *Trabajos de la Liga de Acción Social para el establecimiento de las escuelas rurales en Yucatán*, Empresa Editora Yucateca, Mérida, 1913, p. 74.

Desde entonces empezaron a funcionar pequeños establecimientos de enseñanza básica anexos a los templos, en donde los jóvenes aprendían lectura, escritura, aritmética, educación cívica y catecismo. A partir de estas primeras escuelas, en 1900 se inició la fundación de establecimientos de enseñanza más grandes y modernos, en las poblaciones más importantes del estado.³³ Uno de los objetivos principales de esos centros de enseñanza era «inculcarles de un modo indeleble en el corazón de los niños sentimientos de patriotismo»³⁴, o sea, contribuir a la obra de formación de la nación mexicana moderna, convirtiendo los sectores populares en ciudadanos del Estado.

El propósito educativo moderno fue reiterado durante el IV Congreso Católico de Oaxaca, de 1909, en el cual participó el mismo arzobispo de Yucatán. Durante el Congreso fue planteada la necesidad de extender la enseñanza rural, y especialmente la de educar al indio mediante el aprendizaje del idioma castellano, la gramática, la aritmética, la geografía y la historia patria. Además fue establecido que la educación tenía que proporcionar rudimentos de educación cívica y difundir el conocimiento de la Constitución y «los deberes y obligaciones del ciudadano».³⁵

En 1905 fue fundado otro instrumento educativo, el «Catecismo circular», un sistema de instrucción religiosa móvil, dirigido a los niños de las haciendas y de las zonas más aisladas. En fin, en la década de 1900 a 1910 aparecieron también escuelas nocturnas y dominicales para los trabajadores adultos imposibilitados para asistir a las clases en horario normal.

La acción educativa estaba integrada a la actividad de socialización popular. Como parte del pacto progresista con el Estado, la Iglesia se encargaría de organizar a los trabajadores, evitando que éstos se dejaran influir por ideas subversivas, anárquicas y socialistas. La Iglesia adoptó la estrategia de fortalecer y multiplicar los gremios tradicionales y de favorecer la fundación de sociedades católicas de mutuo socorro. Para los ciudada-

³³ Listas de fundación de estas escuelas se pueden encontrar en Francisco Cantón Rosado, *Historia de la Iglesia en Yucatán desde 1887 hasta nuestros días*, Compañía Tipográfica Yucateca, Mérida, 1943, pp. 60-64. Cf. también Edmundo Bolio, «Historia de la educación pública y privada hasta 1910», en *Enciclopedia yucatanense*, Gobierno del estado de Yucatán, Mérida, 1977, tomo IV, pp. 185-188. En 1909 se registraron 54 escuelas privadas —casi todas católicas—, frente a 363 escuelas del Estado. Los alumnos inscritos en las primeras fueron 4 mil 673, y en las segundas 18 mil 738. El porcentaje de la educación privada era entonces 20 por ciento del total del estado.

³⁴ Carta del director del Colegio San Antonio de Padua de Ticul al presidente municipal de la misma ciudad, en ocasión de una conmemoración patriótica, Archivo General del Estado de Yucatán-Archivo Municipal de Ticul, caja 68, legajo 112, expediente 3, Ticul, 9 de noviembre de 1910.

³⁵ *Conclusiones del Cuarto Congreso Católico Nacional*, acuerdos números 8, 45, 46, 64, 93, 135, 148, 161 y 166, citados en Edmundo Bolio, *op. cit.*, p. 75, y en Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social...*, p. 225.

nos en general se reactivaron y fortalecieron las cofradías y las hermandades.³⁶ Las nuevas asociaciones recreativas y sociales que fundaron sacerdotes dinámicos como el padre Crescencio Cruz atrajeron a los jóvenes. La asociación creada por éste en 1908 en el barrio emeritense de San Cristóbal, «Juventud católica», fue una de las primeras de este género en todo México. Hacia 1914 eran ya numerosas las asociaciones juveniles y obreras católicas en todo el estado.³⁷

Por otra parte, se buscó integrar las fiestas del calendario religioso popular para volverlas más institucionales y ortodoxas. El objetivo era aumentar la asistencia al templo, el respeto al calendario religioso oficial, las prácticas piadosas, y la asistencia a los sacramentos, en especial el de la Eucaristía.

La sociabilidad religiosa popular tenía que ser doblegada a la racionalización, centralización e institucionalización para establecer el dominio completo de la Iglesia sobre el ejercicio del culto. Por un lado, se intentó incorporar el culto a los santos patronos, que desde la época colonial se había vuelto un ritual comunitario semipagano. Por otro, se intentó depurar la piedad popular de aspectos que ya no se consideraban acordes con una práctica religiosa «moderna». ³⁸ En un edicto de enero de 1907, Martín Tritshler criticó las fiestas patronales y el culto a las imágenes, «pues nadie ignora que las grandes fiestas de nuestros pueblos son, por desgracia, más propias para la disipación que para el recogimiento» y amonestó «a los que hacen consistir su devoción en adorar la Santa Cruz y venerar las sagradas imágenes». ³⁹ Más tarde, en 1910, en un discurso pronunciando en el seminario, recomendó a los seminaristas que «eviten en la casa del Señor desperfectos que rayan en irrisión y profanaciones, como son tantas pinturas y esculturas que se encuentran en los templos.» ⁴⁰

Como parte de esta campaña para la supremacía simbólica en Yucatán, la Curia hizo gestiones para que la Diócesis de Mérida fuera separada de la Arquidiócesis de Oaxaca. En noviembre de 1906, el Papa concedió a Martín Tritshler el rango de arzobispo, y a la Diócesis de Yucatán el codiciado rango de arquidiócesis, teniendo como sufragáneas las de Tabasco y Campeche.

³⁶ «...creció prodigiosamente el número de las cofradías, archicofradías, hermandades, conferencias, congregaciones, juntas de obras pías...», Rodolfo Menéndez Mena, *op. cit.*, p. 12.

³⁷ *Juventud católica*, 19 de abril de 1914.

³⁸ En lugar de la nebulosa de los santos venerados, fue impulsado, por ejemplo, el culto a Cristo y a María, aún respetando la multiforme variedad de las «manifestaciones» locales de éstos. El objetivo era disminuir el número de los intermediarios sagrados y ampliar el culto a las entidades más susceptibles de ser integradas en la gestión institucional y ortodoxa.

³⁹ *BEAY*, 8 de enero de 1907, pp. 7-9.

⁴⁰ Cantón Rosado, *op. cit.*, pp. 81-82.

La propaganda simbólica llegó a tocar el pasado maya cuando el arzobispo, en mayo de 1908, visitó solemnemente las ruinas de la ciudad de Uxmal. Al mismo tiempo, fue explotado el poder carismático de otro símbolo, la Virgen de Izamal. En la ciudad de Izamal era venerada una Virgen colonial que cada año atraía masas de peregrinos de toda la península. En agosto de 1904 y de 1908 se organizaron peregrinaciones en masa al santuario. En la segunda el arzobispo invocó solemnemente a la Virgen para que detuviera la crisis agrícola que desde el año anterior asolaba Yucatán.

En el campo editorial, el Obispado promovió con energía la prensa católica. En 1905 se fundó el *Boletín eclesiástico del Obispado*, órgano oficial de la Curia. El año siguiente vio la luz el periódico católico *La verdad*, y en 1912 fue fundado el diario *La revista de Yucatán*, que simpatizaba con los ambientes católicos liberales. En 1913 fue adquirido por un católico militante el diario *La revista de Mérida*. En el mismo año empezó a funcionar la casa editora «Empresa Editora Católica», en el propio palacio arzobispal. Hacia 1914, la iglesia católica controlaba directa o indirectamente una parte considerable de la actividad editorial en Yucatán.

Otro punto del programa católico progresista fue el fortalecimiento económico de la diócesis. El principal instrumento de captación de recursos fueron los diezmos, impuestos tradicionales sobre la producción agrícola. Gracias al acuerdo con el estado, se dejó libre a la iglesia para exigir el pago de los diezmos; ésta amenazaba con la excomunión y otras sanciones públicas en caso de que no se pagaran.⁴¹ José María Molina, hermano del gobernador, se hizo cargo de la campaña para restaurar el cobro de los diezmos. En marzo de 1904, Martín Tritshler publicó un edicto en el cual fijaba con precisión el monto de los pagos:

[...] Queda prácticamente fijada para el pago del Diezmo, la mínima cuota de un centavo por arroba de henenquén, para las haciendas que se dediquen preferentemente a este cultivo [...]. Fuera de este módico Diezmo, que pesa en general sobre los ricos agricultores, se conserva aún en los pueblos y haciendas la contribución religiosa, que viene a ser el Diezmo del pobre y está destinada para formar la congrua de las parroquias....⁴²

⁴¹ Sobre los diezmos véase Hernán Menéndez, «La alianza...»; y Franco Savarino, «La iglesia católica y la identidad religiosa en Yucatán», en *Unicornio*, número 145, 2 de enero de 1994, pp. 3-7.

⁴² Martín Tritshler y Córdova, *Edicto diocesano sobre los diezmos*, Imprenta Gamboa Guzmán, Mérida, 1904, pp. 7-8.

La reactivación del cobro de los diezmos, interrumpida durante décadas por la hostilidad de los gobiernos liberales anticlericales, fue acogida con desagrado por los hacendados y más aún por los medianos y pequeños agricultores, que eran afectados económicamente por la nueva extracción tributaria. En fin, aquella parte de la clase dominante que ya no se identificaba con la iglesia católica desde el siglo XIX se indignó pues temía que el peso de los tributos eclesiásticos pudiera, a la larga, influir negativamente sobre la producción henequenera, base de la economía del estado.

Disidencias y resistencias: las razones del anticlericalismo

El proyecto católico progresista, iniciado en 1900, terminó bruscamente en 1914, con la llegada a Yucatán de la facción revolucionaria constitucionalista, anticlerical extremista.

La interrupción del proyecto fue precedida por una larga fase de deterioro de la acción catolizadora, cuyos síntomas aparecían cada vez más inquietantes, a pesar de la energía y de los esfuerzos de la Curia. Apparentemente, hacia 1914 la iglesia había alcanzado su clímax como institución religiosa. Sin embargo, existían numerosos factores que hacían presentir el desastre de 1915.

Aliado de la iglesia, el estado progresista de Olegario Molina empezó a deteriorarse en 1907 cuando no supo hacer frente a la tremenda crisis económica que se abatió sobre Yucatán. En 1909 el gobierno de Molina fue desafiado por la oposición, que se había reconstituido y reorganizado bajo el liderazgo del poeta y abogado Delio Moreno Cantón. En menos de dos años el gobierno oligárquico se desplomó arrastrando consigo a sus aliados eclesiásticos. De 1911 a 1914, la Iglesia tuvo que apartarse de la política y perdió casi toda la influencia que había tenido en los gobiernos anteriores.

Al perder el apoyo del estado, la Iglesia se dio cuenta de cuán precaria era la base sobre la cual descansaba la obra de reconquista social e ideológica iniciada en la última década.

Para evaluar la situación sociorreligiosa en vísperas de la Revolución recurrí a dos tipos de indicadores: los datos estadísticos sobre la asistencia al culto católico, que se empezaron a registrar con regularidad a partir de 1909 y, en segundo lugar, las manifestaciones de disidencia, registradas por la prensa o por testigos contemporáneos. Los indicios de disidencia abarcan un espectro bastante amplio, desde la expansión de las sectas protestantes y la indiferencia religiosa, hasta el anticlericalismo militante, que se manifestó luego en forma extrema entre 1915 y 1918.

La fuente más preciosa de información sobre el comportamiento religioso de la población yucateca son las visitas parroquiales, efectuadas cada año, normalmente en el periodo de la Cuaresma, en las cuales los párrocos administraban los sacramentos obligatorios a la totalidad de los fieles. En marzo de 1909 el arzobispo estableció la obligatoriedad de estas visitas, señalando la necesidad urgente de intervenir en las zonas rurales marginales:

La mayor parte de los feligreses en las parroquias rurales no viven en la cabecera, sino en pueblos y haciendas distantes, donde rara vez y muy de prisa ven a su Párroco; y mucho habrá que no han oído su voz ni lo conocen siquiera de nombre. Y como los más carecen de cualquier otro medio de instrucción religiosa, yacen en la más funesta ignorancia y en un total abandono de las prácticas religiosas. Su necesidad espiritual casi es extrema, y por lo mismo reclaman imperiosamente un auxilio extraordinario de parte de sus Párrocos y éste no puede ser otro por ahora que las visitas parroquiales. Urge, pues, hacerlas y con el mayor celo posible [...] Ordenamos por tanto que [...] hagan los Sres. curas dichas visitas; y cuando las hayan terminado, nos remitan un informe en que se anoten los lugares visitados, el tiempo que duró cada visita y el número de confesiones, comuniones y demás sacramentos que hubiesen administrado. No se debe esperar que los hacendados soliciten la visita; el Párroco mismo debe espontáneamente hacerla; y sólo cuando se le opongan obstáculos graves [...] quedará excusado de ella.⁴³

En las haciendas, como indicaba el arzobispo, la situación era grave. Muchos peones acasillados, separados de la vida religiosa de sus pueblos de origen, tendían a romper los débiles lazos que los unían con la iglesia católica. Incluso, parte de los trabajadores no eran cristianos, como los chinos y coreanos que habían sido llevados en gran cantidad como braceros.

La primera dificultad para administrar el culto en las haciendas era obtener los permisos para visitarlas. En muchas zonas, a causa de las dificultades que ponían los propietarios, los párrocos podían visitar sólo un cuarto o la mitad de las haciendas dependientes.⁴⁴

⁴³ BEAY, 8 de marzo de 1909, pp. 35-38.

⁴⁴ Por ejemplo, el 19 de agosto de 1909 el párroco de Tecoh informó que de 15 haciendas sólo había visitado cinco. En siete de éstas la causa fue la prohibición explícita por parte de los propietarios. En 1919, el párroco de Maní no pudo visitar ninguna de las haciendas de su parroquia; Archivo General del Arzobispado de Yucatán (AGAY), Informes Parroquiales, Tecoh, 1909 y Maní, 1913.

Para visitar una hacienda se solicitaba un permiso al propietario. Obtenido éste, el párroco o el misionero, acompañado de asistentes, se trasladaba de dos a cinco días a la hacienda. Para administrar el culto, se utilizaba la capilla o, a falta de ésta, una mesa al aire libre, en donde se oficiaban las misas. Los trabajadores acudían por turno, según el horario acordado; frecuentemente se concedía a las mujeres el día y a los hombres la noche. Además de la comunión, precedida de la confesión, a los sacerdotes les tocaba regularizar las uniones libres, bautizar a niños y adultos, confirmar a los jóvenes y organizar cursos rápidos de catecismo.

El éxito de una visita dependía mucho de la actitud de los propietarios y del personal dirigente. Si éstos no eran católicos practicantes, tampoco los trabajadores se acercaban al culto católico.⁴⁵ La Curia insistía en que los sacerdotes informaran de la actitud favorable o desfavorable de los dueños de las haciendas. El parteaguas se situaba entre los hacendados anticlericales — muchos de los cuales eran masones o partidarios del liberalismo «jacobino»— y los hacendados católicos.⁴⁶ En medio quedaba una franja muy amplia de indiferentes.

⁴⁵ Por ejemplo, en 1913 el párroco de Sotuta señala que en las haciendas visitadas, «como no hay espíritu religioso en los amos, tampoco lo hay entre los jornaleros, y pocos se acercan...». En tres de las haciendas se especifica que «hubo poco movimiento debido a que una de ellas es administrada por un protestante y otras los amos indiferentes nada hacen para estimular al sirviente»; la asistencia a la comunión fue de 6.5, 7.3, y 4.5 por ciento. En otro caso, el párroco de Chocholá visitó la hacienda Yaxcopoil, y en una semana entera que permaneció en ella sólo 6.2 por ciento de los peones se acercó a los sacramentos. En la hacienda Tabi, parroquia de Ticul, durante tres días dos sacerdotes «iban de casa en casa a convictar a los sirvientes para que fueran a la iglesia; muy pocos obtemperaron los consejos de ambos. Sólo se confesaron 3 hombres y 10 mujeres», esto es, sólo 4.2 por ciento de los 306 adultos residentes; AGAY, Informes parroquiales, Sotuta, 1913, Chocholá, 1913 y Ticul, 1913.

⁴⁶ En las haciendas cuyos propietarios eran católicos, las visitas eran más exitosas y más frecuentes. Véase por ejemplo la descripción de una de estas visitas en una hacienda no especificada, presumiblemente entre 1900 y 1910:

si la fiesta era el santo patrono de la hacienda, se arreglaba anticipadamente la capilla, bien enaladada; se limpiaba cuidadosamente el santo, se le ponía traje nuevo, se distribuían en el interior maceteros con flores [...], se colgaban del techo guirnaldas de papel de color, y el día de la misa venía a decir la desde muy temprano, contratado al efecto, el cura del pueblo más cercano, quien llegaba con su sacristán que llevaba en el envoltorio los ornamentos y demás adminículos del culto [...]. Asistía toda la indiana, o sean, los sirvientes, presididos por el amo y su familia. Con frecuencia sucedía que la concurrencia no cabía en la pequeña capilla y gran número de indios quedaban afuera, arrodillados. Sonaba la campanita, humeaba el incienso, escuchábase el lenguaje extraño de los latines, a veces había cantos corales, y eran de oírse las voces desgarradas de los indios, pero llenas de unción y las únicas que verdaderamente llegaban al cielo.

El escaso éxito de la Iglesia para controlar el culto en las haciendas evidencia, por un lado, el alejamiento de gran parte de los grandes propietarios del catolicismo institucional y, por otro, lleva a reconsiderar uno de los mitos de la Revolución, el que la Iglesia contribuyera al sistema de control de la mano de obra predicando el deber del trabajo y la sumisión a los propietarios.⁴⁷ Efectivamente, la Iglesia pudo haber contribuido a la paz social en las ciudades y en los pueblos, como parte del pacto progresista con el Estado; sin embargo, no tuvo la oportunidad de desempeñar un papel similar en las haciendas, con la excepción minoritaria de las que pertenecían a católicos observantes.

No fue mayor el éxito de la Iglesia en los pueblos, donde la situación religiosa era también decepcionante. En las visitas parroquiales de 1913 se descubrió que sólo una minoría de los habitantes de Yucatán practicaba el catolicismo formal e institucional organizado por la Iglesia. La situación también era distinta en las regiones de la diócesis. De 60 a 80 por ciento de la población adulta hizo la comunión en las parroquias de Mérida y en las de Maxcanú, Seyé y Conkal. La asistencia registrada en las parroquias alrededor de Mérida (Umán, Acancéh e Ixil) y en las parroquias centrales de Nolo, Hochtún, Izamal y Cansahcab fue de 40 a 60 por ciento. Entre 20 y 40 por ciento se acercaron al sacramento en las parroquias de la costa (Progreso, Telchac, Baca, Motul), en una parroquia del este (Tizimín) y una parroquia del sur (Peto). El porcentaje más bajo, a menudo cercano a cero, fue registrado en una amplia faja que inicia al sur de Mérida, en Chocholá, Kopomá, Tecoh, Hocabá, Homún, continuaba en la sierra Puuc, con Muna, Ticul (excepto la cabecera), Chapab, Oxkutzcab, Tekax, la parroquia central de Sotuta y las parroquias orientales de Temax, Cenotillo y Espita.⁴⁸ Otro indicador del catolicismo «formal», como el matrimonio, también configura el mismo mapa religioso. En las zonas donde pocos se confiesan y comulgan se señala la difusión casi universal del «concubinato», o sea de la unión libre no sacramental.

⁴⁷ En las palabras de un contemporáneo, «Ratificó el clero su odioso pacto con los grandes propietarios [...] para remachar el grillete que sujetaba al pueblo y conservar la esclavitud [...]. En los oratorios que forzosamente se instalaban en las haciendas y ranchos, celebrábanse periódicamente, pagados con largueza por los amos, oficios y misas, con el objeto de catequizar a los indios y amenazarlos con las penas eternas para el caso que desobedeciesen a sus señores o pretendiesen salir de las fincas...», Rodolfo Menéndez Mena, *op. cit.*, pp. 13-14. El mito de la Iglesia aliada de los hacendados fue causado por una distorsión óptica: la de considerar la práctica religiosa urbana, más fuerte, como idéntica a la de las zonas rurales. Por otro lado, se trataba de una acusación tendenciosa y propagandística que otorgaba un mero pretexto para criticar y atacar a la Iglesia.

⁴⁸ AGAY, Informes parroquiales, 1913. Los informes de 1913 son la serie más conservada del periodo 1909-1914. En 1920, terminadas las persecuciones, fueron reanudados los informes anuales, que terminaron aparentemente en 1930.

Esta distribución proporciona indicios preciosos sobre la identidad religiosa y la actitud frente a la institución Iglesia. Se puede observar una disminución de la observancia de oeste a este y de norte a sur. Es el gradiente «braudeliiano» colonial y decimonónico, a la vez económico, demográfico y cultural. La población, según parece, respetaba el culto institucional en los puntos de fuerza establecidos ya en el siglo xvi, o sea el eje Mérida-Izamal y el Camino Real, entre Mérida y Campeche. En más de cuatro siglos hubo probablemente muy pocas variaciones en la geografía religiosa, con la excepción de la «pérdida» de una parte del Camino Real y de algunos centros del sur.

En 1914 la Iglesia enfrentaba un fracaso sustancial de su proyecto religioso institucionalizador y centralizador. El fracaso se debió, por una parte, a la insuficiencia de los medios empleados y, por otra, a la resistencia y disidencia de amplios sectores de la sociedad.

El pacto progresista para modernizar la sociedad se rompió en 1911, con la caída de la élite positivista. En los dos años del maderismo subieron al gobierno elementos otra vez jacobinos anticlericales, mientras que otras corrientes católicas, la social y la democrática, cobraban auge, desplazando a la jerarquía progresista. Por otro lado, la oligarquía progresista, aliada de la Iglesia, también había fracasado. El proyecto modernizador de Olegario Molina se hundió antes de que fuera completado.

El rechazo al proyecto católico progresista fue, en cierto sentido, un rechazo a la avanzada del Estado moderno. Por otro lado, manifestaba el rechazo a una fórmula política que algunos consideraban incompatible con el liberalismo «clásico», que había dominado el país desde mediados del siglo xix. En otras palabras, los sectores populares rurales no aceptaron la racionalización e institucionalización del culto religioso, que consideraban un asunto comunitario.⁴⁹ Además, rechazaron la jerarquía en cuanto parte de un proyecto modernizador elitista que había perdido desde hacía varios años su eficacia y su legitimidad. Por otro lado, las élites que no participaron del proyecto positivista radicalizaron su postura en contra de la Iglesia, responsable de haber violado los supuestos cimientos del proyecto liberal decimonónico, de haberse aliado con la oligarquía positivista dominante y, además, por haber impuesto una pesada carga económica a la producción agrícola del estado.⁵⁰ El resurgimiento del liberalismo metafí-

⁴⁹ En este planteamiento, la ofensiva del catolicismo progresista fue percibida también como un ataque cultural paralelo al que los positivistas desarrollaban en terreno «laico». Frente a ese ataque, la vieja cultura campesina indomestiza reaccionó con la disidencia, pasiva al inicio y militante después.

⁵⁰ Al igual que la disidencia popular, la resistencia de esas élites liberales representaba en parte un rechazo a la modernidad. Por lo menos en la primera fase de la Revolución, entre 1911 y 1914, hu-

sico se alineó con el resurgimiento del comunalismo religioso para rechazar a la alianza progresista entre el estado secular y la iglesia católica.

La disidencia anticatólica se expresó en forma doble: secular y religiosa. La primera se manifestó con el resurgimiento del viejo anticlericalismo «jacobino» y la segunda con la adhesión a sectas protestantes u otras denominaciones no católicas. El porcentaje de los no católicos — ateos, protestantes y de otras religiones — en la población aumentó de 0.26 por ciento, en 1900, a 1.81 por ciento en 1910 y 7.85 por ciento en 1921. Este espectacular aumento de la disidencia religiosa y secular «abierta» durante la última década del porfiriato es el síntoma de un proyecto modernizador fracasado. La protesta en contra de la Iglesia «progresista» se expresa con una adscripción religiosa disidente o anticatólica, que equivale a una verdadera declaración política. La tendencia se mantiene en la década siguiente, a través de las experiencias políticas «jacobinas» y socialistas, durante las cuales la adscripción a la disidencia se vuelve a menudo una *condicio sine qua non* para servir al Estado revolucionario.⁵¹

Los disidentes no eran verdaderos renegados, es decir, no abandonaban verdaderamente al catolicismo para abrazar una nueva fe. En efecto, en muchas zonas marginales el protestantismo (sobre todo) penetraba casi en el vacío, sin encontrar resistencia en una Iglesia débil y lejana. Los protestantes se establecieron fundamentalmente en tres zonas: Mérida-Progreso, la zona Puuc (Muna, Ticul, Akil, Oxkutzcab, Tekax) y las remotas zonas del noreste (Río Lagartos). En las primeras dos, los protestantes (en su mayoría presbiterianos) fueron favorecidos por miembros anticlericales de la élite. En la tercera, la «marginal», se introdujeron en un espacio en donde la iglesia católica estaba prácticamente ausente. A partir de 1911 los protestantes se volvieron muy activos en política, revelando el objetivo de su presencia: la oposición al catolicismo progresista y modernizador.⁵²

bo un retroceso histórico, en la medida en que se quería volver al liberalismo obsoleto y metafísico del siglo anterior, abandonando al modernismo positivista que era mucho más «avanzado» y progresista.

⁵¹ La naturaleza «política» de la adscripción religiosa es evidente entre 1895 y 1900. El primer censo fue levantado durante el gobierno anticlerical de Carlos Peón, mientras que el segundo se hizo durante el gobierno «conservador» de Francisco Cantón; así el número de los que se declaran «ateos» o «sin religión», disminuye notablemente en el segundo, hasta el punto que sólo 30 personas se declaran abiertamente «ateas». Además, después del aumento vertiginoso de la disidencia entre 1910 y 1921, el censo de 1930 vuelve a registrar una baja: 3 mil 712 protestantes (0.96 por ciento) y 6 mil 376 ateos (1.65 por ciento), indicio seguro de que se había alcanzado un *modus vivendi* entre Estado e Iglesia, volviendo ya innecesaria la disidencia abierta y militante.

⁵² La cercanía entre protestantismo y liberalismo «jacobino» en la oposición a la modernización porfirista es evidente en la propaganda que apareció entre 1915 y 1918. En un folleto anticlerical de 1916 se llegó al punto de decir que «los liberales de México verfan con *sumo agrado* que los centros directores del protestantismo americano enviasen a su país buenas y nutridas misiones, que seguramente habrían de ayudar a desfanatizar al pueblo», Menéndez Mena, *op. cit.*, p. 20. La colabo-

De la oposición a la persecución: la «campana desfanatizadora»

En 1915 todas las tensiones anticatólicas y anticlericales brotaron violentamente, por efecto de la ocupación militar carrancista del estado. La facción revolucionaria de Carranza planeaba golpear duramente a la iglesia católica, eliminándola del juego como institución independiente, promotora del catolicismo político organizado, lo cual constituía un peligroso rival en el proceso de reconstrucción nacional posterior al porfiriato. Según esa estrategia, de 1915 a 1918 Yucatán fue teatro de una violenta campaña persecutoria llamada «desfanatizadora», organizada por el gobierno militar del general Salvador Alvarado.⁵³

Durante el régimen de Alvarado, la Iglesia sufrió repetidos ataques, atropellos y despojos que la dejaron casi aniquilada; su jefe se exilió en Cuba y casi todos los sacerdotes de la arquidiócesis fueron expulsados. La persecución, que adquirió rasgos iconoclastas, no suscitó el rechazo violento de la población, como sucedió en otras partes del país.⁵⁴ La expulsión de sacerdotes españoles, que eran vistos a menudo como agentes de la aculturación centralista moderna, fue llevada a cabo sin mayores problemas. El ataque iconoclasta, con el secuestro y destrucción pública de imágenes sagradas, provocó, en cambio, cierta resistencia, porque afectaba directamente los símbolos de la religiosidad popular. También en los sectores medios y en parte de la élite fueron mal vistos los excesos de la campaña antirreligiosa. En realidad, el anticlericalismo intransigente y violento del constitucionalismo se adaptaba mal a un medio en el que la Iglesia era percibida con indiferencia, más que con hostilidad. La Iglesia, debilitada bajo los golpes de la persecución, volvía a presentarse como una estructura ausente, de «bajo

ración de las pequeñas comunidades protestantes de Yucatán al proyecto constitucionalista fue abierta y activa, y puede tal vez contribuir a explicar los excesos iconoclastas y el fanatismo anticatólico. Los vínculos entre protestantismo y liberalismo «jacobino» han sido muy bien señalados en Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, México, 1989, *passim*.

⁵³ La campaña anticlerical, que desbordó muy pronto en anticatólica, fue el resultado del encuentro entre el jacobinismo de los militares norteros y el anticlericalismo reactivado de la élite liberal local. A éstos se sumaba el radicalismo de corte anarquista que se había difundido en parte de los sectores obreros de Mérida y Progreso. Para esas corrientes, la palabra «fanatismo» se aplicaba a todas las culturas religiosas que no coincidieran con la concepción individualista y secularizadora en extremo que profesaba el liberalismo «jacobino».

⁵⁴ La iconoclasia, la agresión violenta e intolerante en contra de las imágenes religiosas, era actuada por grupos de militantes llamados popularmente «quemasantos». Éstos incursionaban en los pueblos, sacaban imágenes sagradas y objetos de culto de las iglesias para destruirlos en curiosas ceremonias públicas. El objetivo era desvanecer el halo sagrado que envolvía a los símbolos religiosos. Los actos de vandalismo profanatorio fueron la otra cara del proyecto modernizador elitista. Ahora, la relativa tolerancia hacia la expresión de la cultura religiosa popular que había

perfil», dejando otra vez libres a las culturas religiosas populares para expresarse autónomamente. Por esta misma razón no ganó adeptos la propuesta ideológica centralizadora del constitucionalismo, que degeneraba fácilmente en un chauvinismo cultural denigrante para los sectores populares. Por último, nadie se tomó en serio la tarea descomunal de hacer *tabula rasa* de las creencias populares en vista de una secularización radical, totalitaria, de la sociedad.

A los ojos de los sectores populares, el secularismo extremista representaba otra versión de la aculturación modernizadora impulsada por las élites dominantes. Además, el individualismo religioso propugnado por Alvarado, que tenía como modelo al protestantismo norteamericano, resultaba ajeno al contexto cultural e histórico de Yucatán, profundamente arraigado en el corporativismo católico institucional o católico popular. En fin, el proyecto anticatólico fue desacreditado por la presencia protestante detrás de la violencia iconoclasta.

Finalmente, un nuevo *modus vivendi* fue alcanzado en 1920, con la llegada al gobierno de los socialistas. Éstos mantuvieron la hostilidad hacia el clero, pero permitieron que se reanudara el culto y que regresara gran parte de los sacerdotes exiliados.⁵⁵ El nuevo Estado reconoció a la Iglesia un espacio propio de actividad, inició una nueva etapa y buscó otro camino para conseguir la institucionalización religiosa en Yucatán. El Estado moderno, por su parte, pudo afirmarse a partir de los años treinta, sin la necesidad de recurrir al apoyo directo del clero católico. Entre 1920 y 1940, la Revolución recuperó finalmente el peculiar camino de México hacia la modernidad, rechazó el individualismo religioso y volvió a las dos fuentes orgánicas de la cultura religiosa nacional: el catolicismo institucional y el comunismo católico tradicional.

mantenido el liberalismo positivista dejaba lugar a un fanatismo burdo y altanero, en donde, por un mal entendido concepto de modernidad, se les quitaba a los ciudadanos el derecho de ejercer en libertad las prácticas religiosas tradicionales. En contra de esta agresión cultural —no en contra del ataque a la institución Iglesia— se dirigió la protesta popular, con formas de resistencia civil que sin embargo nunca llegaron al enfrentamiento violento del tipo «cristero».

⁵⁵ Sobre la tolerancia socialista véase Franco Savarino, «Abalá: un pueblo revolucionario», en *Unicornio*, número 166, 29 de mayo 1994, pp. 3-11.